

**RELIGIÕES
E PROJETOS DE
BRASIL** nos 200 anos de
Independência

Anais do Congresso



Ilustração: Sergio Ricalato Conte - Diagramação: Tiago Parreiras - Sethcomunicação

Parcerias:



SOTER (Org.)

ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER
34º Congresso Internacional da Soter
Religião e Projetos de Brasil

PUC Minas, 11 a 15 de julho de 2022
Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

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

Edição Digital / Textos Completos

SOTER
ISSN: 2317-0506
Belo Horizonte
2022

ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER
ISSN: 2317-0506

34º Congresso Internacional da Soter / 2022
Tema: Religião e Projetos de Brasil
Local: Transmissão on-line
Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil
SOTER – Sociedade de Teologia e Ciências da Religião

Os textos publicados são de responsabilidade de cada autor

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

Publicação eletrônica:
Belo Horizonte, 2022

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

C749a	Congresso Internacional Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (34. : 2022 ; Belo Horizonte, MG) Anais do 34º Congresso da SOTER [recurso eletrônico]: religião e projetos de Brasil nos 200 anos de Independência / organização: SOTER. Belo Horizonte, 2022. <i>E-book</i> (1531p. : il.)
	1. Religião - Congressos. 2. Teologia - Congressos. 3. Leigos (Religião). 4. Democracia - Aspectos religiosos. I. Sociedade de Teologia e Ciências da Religião. II. Título.
	SIB PUC MINAS
	CDU: 261.7

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

COMISSÕES

Diretoria da SOTER

PRESIDENTE – Dr. Cesar Augusto Kuzma

VICE-PRESIDENTE – Dra. Maria Clara Lucchetti Bingemer

1º SECRETÁRIO – Dr. Paulo Fernando Carneiro de Andrade

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

TESOUREIRA – Dra. Andreia Cristina Serrato

COMITÊ CIENTÍFICO

Dra. Andreia Cristina Serrato – PUCPR

Dr. Carlos Mendoza-Álvarez – Boston College – USA

Dr. Cesar Augusto Kuzma – PUC-Rio

Dra. Clelia Peretti – PUCPR

Dr. Edward Neves Monteiro de Barros Guimarães – PUC Minas

Dr. Jaldemir Vitório – FAJE

Dr. Luiz Carlos Susin – PUCRS

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

Dra. Maria Clara Lucchetti Bingemer – PUC-Rio

Dr. Paulo Fernando Carneiro de Andrade – PUC-Rio

Dr. Valmor da Silva – PUC-GO

COMISSÃO ORGANIZADORA

Dr. André Phillipe Pereira – UNERJ

Dra. Andreia Cristina Serrato – PUCPR

Me. Bia Gross – PUC-Rio

Camilla Moreira Alves – PUC Minas

Dr. Cesar Augusto Kuzma – PUC-Rio

Dr. Edward Neves Monteiro de Barros Guimarães – PUC Minas

Me. Eva Gislane Barbosa

Me. Felipe Magalhães Francisco – PUC-MG/FAJE

Me. Janaína Gonçalves / PUC Minas

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

Me. Marcio Pelinski – UNINTER

Dra. Maria Clara Lucchetti Bingemer – PUC-Rio

Dr. Paulo Fernando Carneiro de Andrade – PUC-Rio

Mestrando Paulo Vinícius Faria Pereira - PUC Minas

Me. Rogério Guimarães de Almeida Cunha – PUC-Rio

Esp. Tiago Lopes Parreiras – ESPM (Seth)

SECRETARIA DA SOTER

Lídia Regina Barbosa do Carmo Duarte (Secretária)

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

DATA: de 11 a 15 de julho de 2022 – transmissão online

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

REALIZAÇÃO: SOTER

SUMÁRIO

Apresentação

11

Grupos Temáticos (GTs)

GT 1: Religiões de Matriz Africana no Brasil: Memórias, Narrativas e Símbolos de Religiosidade

15

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

GT 2: Questões Cristológico-Pneumatológicas

41

Coord: Dra. Áurea Marin Burocchi – PUC Minas, Dra. Aparecida Maria de Vasconcelos – FAJE, Dr. Paulo Sérgio Carrara, CSSR – ISTA

GT 3: Religião, Patrimônio Cultural e Turismo Religioso

59

Coord: Dr. Aurino José Góis – PUC Minas, Me. Dener Antônio Chaves – UFMG, Dr. Josimar da Silva Azevedo – PUC Minas, Dr. Tiago Tadeu Contiero

GT 4: História do Cristianismo na América Latina e no Caribe.

90

Coord: Dr. Mauro Passos – UFMG, Dr. Newton Darwin de Andrade Cabral – UNICAP

GT 5: Exegese e Teologia Bíblica

117

Coord: Dr. Junior Vasconcelos Amaral – PUC Minas, Dr. Nelson Maria Brechó da Silva – FAJOPA/Marília – SP, Dra. Rita Maria Gomes – UNICAP

GT 6: Mística e Espiritualidade

Coord: Dra. Ceci Maria Costa Baptista Mariani – PUC SP, Dra. Maria José Caldeira do Amaral – PUC SP

171

GT 7: Religião, Educação e Políticas Públicas

Coord: Dr. Marcos Vinicius de Freitas Reis - UNIFAP – UEMA, Dra. Rosângela Siqueira da Silva - UEA e SEMED/Manaus

261

GT 8: Teologia no Espaço Público e Contemporâneo

Coord: Dr. César Augusto Kuzma – PUC RIO, Dr. João Décio Passos – PUC SP, Dr. Vítor Galdino Feller - Faculdade Católica de Santa Catarina, Dr. Erico Hammes - PUC-RS

286

GT 9: Religião, Política e Espaço Público

Coord: Dr. Rodrigo Coppe Caldeira – PUC Minas, Dr. Glauco Barsalini – PUC-Campinas, Dr. Douglas Barros – PUC-Campinas, Dra. Claudete Beise Ulrich – FUV, Dr. Rudolf von Sinner - PUC – PR, Dr. Emerson José Sena da Silveira – UFJF

374

GT 10: Teologias da Libertação

Coord: Dr. Benedito Ferraro – PUC Campinas, Dr. Edward Neves Monteiro de Barros Guimarães – PUC Minas, Dr. Francisco das Chagas Albuquerque – FAJE, Dr. Paulo Agostinho Nogueira Baptista – PUC Minas

439

GT 11: Filosofia da Religião

Coord: Dr. Agnaldo Cuoco Portugal – Universidade de Brasília, Dr. Davison Schaeffer de Oliveira – IFRJ, Dr. Paulo Sergio Sergio Lopes Gonçalves - PUC Campinas

534

GT 12: Religião, Ecologia e Cidadania Planetária

Coord: Dr. André Luiz Rodrigues da Silva – PUC Rio, Dr. Afonso Tadeu Murad – FAJE, Dra. Angela Maringoli -Fac. Betel, Dr. Carlos Alberto Motta Cunha – PUC Minas, Dr. Luiz Carlos Susin – PUC RS, Dra. Maria Teresa Cardoso - PUC Rio, Dr. Matias Grenzer – PUC SP, Dr. Sinivaldo Silva Tavares – FAJE

563

GT 13: Religião, Arte e Literatura

Coord: Dr. Antônio Geraldo Cantarela – PUC Minas, Dr. Carlos Ribeiro Caldas Filho - PUC-Minas, Dr. Jefferson Zeferino Doutor PUCPR, Dr. Marcio Cappelli Aló Lopes - PUC Campinas

675

GT 14: Protestantismo

Coord: Dr. Ronaldo Cavalcante – CEFT, Dr. Wanderley Pereira da Rosa - Faculdade Unida de Vitória

739

GT 15: Pluralidade Espiritual e Diálogo Inter Religioso

Coord: Dr. Cláudio de Oliveira Ribeiro – CAPES, Dr. Gilbraz Aragão – UNICAP, Dr. Roberlei Panasiewicz – PUC Minas, Dra. Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões, Universidade Federal de Juiz de Fora

756

GT 16: Teologia Prática e Formação numa Perspectiva Interdisciplinar

Coord: Dr. André Phillipe Pereira - Centro Universitário Católica de Santa Catarina, Dra. Clélia Peretti – PUC PR, Dr. Everaldo dos Santos Mendes, Dra. Gleyds Silva Domingues – Faculdade Batista do Paraná

798

GT 17: Hermenêuticas da Bíblia no Contexto Histórico Brasileiro

Coord: Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi – PUC Paraná, Doutoranda Gláucia Loureiro de Paula - PUC Goiás, Dr. João Luiz Correia Júnior – UNICAP, Dr. Valmor da Silva. Pontifícia – PUC Goiás, Doutoranda Zélia Cristina Pedrosa do Nascimento – UNICAP

890

GT 18: Interface Bioética, Saúde e Espiritualidade

Coord: Dr. Paulo Franco Taitson – PUC Minas, Me. Thereza Cristina de Arruda Salomé D’Espíndula - Faculdades Pequeno Príncipe / Curitiba - PR), Dr. Waldir Souza – PUC Paraná

941

Fórum Temáticos (FTs)

FT 1: Religiões afro-brasileiras, Interculturalidade e Educação

Coord: Dra. Giseli do Prado Siqueira – PUC Minas, Dra. Ângela Cristina Borges – UNIMONTES

967

FT 2: Leituras Emancipatórias da Bíblia: Leitura Popular, Questão de Gênero e Outras Abordagens

Coord: Dra. Solange Maria do Carmo – PUC Minas, Me. Francisco Cornelio Freire Rodrigues – Pontificia Università San Tommaso D'Aquino, Me. Zelia Cristina Pedrosa do Nascimento – UNICAP

1036

FT 4: Religião, Identidade Étnica, Gênero e Terapias como Processo de Autocura

Coord: Dr. Antônio Lopes Ribeiro – GEPERCS/UNEB – Instituto São Bento – ISB/Brasília, Dra. Sandra Célia Coelho Gomes da Silva – Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Dra. Rosemary Francisca Neves Silva – GERETES – PUCGO

1061

FT 6: Comunicação, Teologia e Religiosidades

Coord: Dra. Aline Amaro da Silva – PUC Minas/PUCRS, Dra. Joana T. Puntel – SEPAC/PUCSP), Dr. Marco Túlio de Sousa – UNASP/ UEMG, Dr. Vinicius Borges Gomes – PUC Minas/UFSJ

1076

FT 7: Psicologia , Espiritualidade/religiosidade – Interfaces e Perspectivas

Coord: Me. João Everton da Cruz – PUC Minas, Dra. Maria Jeane dos Santos Alves – UFSE, Dr. Marcus Tulio Caldas – UNICAP

1093

FT 8: Novos Movimentos Religiosos e Espiritualidades Laicas

Coord: Me. André Valva – PUC GO, Me. Claudia Danielle de Andrade Ritz – PUC Minas, Dr. Clóvis Ecco – PUCGO., Dra. Daniella Cordovil – UEPA, Dr. Omar Perrot – ALFA Unipac

1165

FT 9: Gênero, Religião e Violências: Questões Contemporâneas

Coord: Dra. Cassia Quelho Tavares –UFRJ/Macaé, Dra. Ivenise Teresinha Gonzaga Santinon – PUC-Campinas, Dra. Maria Cristina Silva Furtado – PUC Minas

1195**FT 10: Cristãos Leigos e Leigas: Sujeitos na Igreja e no Mundo**

Coord: Dr. Denilson Mariano da Silva – FAJE/MG, Dr. Edson Matias Dias – IFITEG/GO, Me. Robson Ribeiro de Oliveira Castro – ITF/RJ

1259**FT 11: Teologias Negras e Resistências Afrodiaspóricas**

Coord: Dra. Cleusa Caldeira – Doutora em Teologia – FAJE, Me. Charlisson Silva de Andrade – UFSE, Dra. Valdenice José Raimundo – UNICAP, Me. Wallace Soares da Cruz –Faculdade Unida de Vitória

1327**FT 12: A Economia de Francisco e Clara**

Coord: Dr. André Ricardo de Souza – UFSCar, SP, Dr. Armindo dos Santos de Sousa Teodósio – PUC Minas, Dr. Leonardo Ramos – PUC Minas, Dr. Robson Savio Reis Souza - PUC Minas

1358**FT 13: A Herança de Ricoeur: Filosofia, Teologia e Religião**

Coord: Dr. Adriani Milli Rodrigues – UNASP, Dr. Rene? Dentz – PUC-Minas

1367**FT 14: Interculturalidade e Religião**

Coord: Dr. Claudio Santana Pimentel –PUCSP, Dr. Ênio José da Costa Brito – PUCSP, Me. Selenir Gonçalves Kronbauer – EST, Dr. Roberto E. Zwetsch – EST

1381**FT 15: Memória, História e Comunicação nas Religiões**

Coord: Prof. Dr. Rodrigo Follis – Unasp/SP (coordenador), Prof. Dr. Fábio Augusto Darius – Unasp/SP, Prof. Dr. Cícero Bezerra – Uninter/PR, Profa. Dra. Flávia Medeiros – Metodista/SP

1419**FT 16: Iniciação Científica**

Coord: Profa. Me. Bia Gross - PUC-Rio, Prof. Me. Rogerio Guimarães de Almeida Cunha - PUC-Rio

1478

APRESENTAÇÃO

De 11 a 15 de julho de 2022, a SOTER (Sociedade de Teologia e Ciências da Religião) organizou o seu 34º Congresso Internacional, de forma híbrida, ainda por conta dos reflexos da Pandemia da Covid-19. O Congresso da SOTER tem se tornado uma referência nacional e internacional, o que demonstra a consolidação da sua proposta e a importante contribuição acadêmica que traz à sociedade, na especificidade do seu saber, sempre com temas atuais e de interesses urgentes para a sociedade. A cada ano, este Congresso reúne um número significativo de teólogos/as, cientistas da Religião, estudantes de pós-graduação e pesquisadores/as de áreas afins, tanto em nível nacional como internacional. Para 2022, o Congresso continuou com as discussões anteriores e manteve a preocupação de estar atento às urgências da sociedade. Por esta razão, o tema escolhido e trabalhado foi: “Religiões e projetos de Brasil nos 200 anos de Independência”.

Neste Congresso de 2022, contamos com 636 participantes e, além das conferências e painéis sobre temas específicos, o evento contou com 18 GTs (Grupos de Trabalho) e 16 FTs (Fóruns Temáticos). Estes espaços foram responsáveis pela apresentação de 367 comunicações científicas. Os resumos destas comunicações foram publicados e estão disponíveis de forma digital (Caderno de Resumos do 34º Congresso Internacional da SOTER – ISSN: 2236-5680), no site do Congresso da SOTER/2022: <https://soter.org.br/downloads/34CongrSoter-CadernodeResumos.pdf>

Hoje, percebe-se que a sociedade brasileira apresenta inúmeros desafios e que passa por uma profunda crise em suas instituições e em representatividade política, uma crise que afeta diretamente a vida das pessoas, a laicidade e o Estado Democrático de Direito, que afeta princípios fundamentais da Constituição Federal e desprotege a população com a destruição e enfraquecimento de Direitos Humanos e sociais. O universo religioso é manipulado e explorado, o que exige um estudo aprofundado e detalhado sobre o tema e em realidades específicas. Um trabalho urgente e necessário, tanto para teólogos/as quanto para estudiosos/as e cientistas da religião. Outro dado relevante e que o Congresso da SOTER teve a intenção de acentuar foi que, em 7 de setembro de 2022, o Brasil celebrou 200 anos da Proclamação da Independência e, em meio a este cenário, o país se viu e se vê diante de vários projetos de país, nem todos, porém, atentos e voltados à democracia, à justiça, à liberdade e à Direitos Humanos e sociais. Também em 2022, em 02 e 30 de outubro, o Brasil realizou eleições presidenciais,

que trouxe à discussão projetos e estruturas de país, um olhar à democracia e às novas urgências que o tempo presente nos coloca. Frente a este quadro, é importante que as sociedades científicas, instituições e entidades, as universidades e os pesquisadores se posicionem sobre estes acontecimentos, na intenção de oferecer uma proposta reflexiva, que seja crítica, dialogal e construtiva, em direção a um projeto de Brasil que seja capaz de oferecer a todos justiça, liberdade, vida e democracia. Nesta realidade, também é possível encontrar novas manifestações, novos gritos sociais e políticos, novos espaços de resistência e esperança. É urgente, pois, pensar o papel da teologia e das religiões para a construção de um projeto de Brasil que salvasse as garantias, os espaços e as liberdades, que defenda a vida, a justiça e esteja voltado aos mais pobres e necessitados, a fim de contribuir na construção de uma sociedade mais justa, fraterna e democrática. Rejeitamos, porém, todos os discursos de ódio e de atitudes antidemocráticas que visam dividir e desestabilizar o país. Em busca destes objetivos e em atenção a estas situações e expectativas, a proposta deste Congresso investiu em conferências com especialistas nacionais e internacionais, grupos de trabalho (GTs) e fóruns temáticos (FTs), painéis e publicações.

Pela solidez adquirida ao longo dos anos, o Congresso Internacional da SOTER tornou-se uma referência para a Área de Ciências da Religião e Teologia no Brasil. É um momento de encontro dos diversos Programas de Pós-Graduação e uma sintonia que se fortalece com outros institutos e faculdades em nível de graduação. Há uma troca de experiências entre pesquisadores mais experientes com novos pesquisadores que estão em formação. Há ainda o reflexo internacional, resultado da seriedade como são tratados os temas, sempre de grande relevância, e as diversas parcerias que foram se construindo ao longo dos anos com pesquisadores internacionais que passaram pelos Congressos anteriores. O fato de trazer sempre uma temática atual favorece um debate sólido e aberto para com a sociedade contemporânea, que pode se beneficiar de suas discussões através das apresentações, publicações e outros meios de divulgação dos resultados construídos. A sua relevância está em lançar novas luzes para a recente história brasileira e latino-americana, algo próprio da natureza da SOTER e de sua origem. A temática de 2022 convidou a olhar com profundidade para o atual contexto e, em várias perspectivas, procurou apresentar reflexões consistentes.

Aqui, neste espaço, apresentamos os Anais do 34º Congresso Internacional da SOTER, que reúne textos completos das comunicações que foram apresentadas nos Grupos de Trabalho (GTs) e nos Fóruns Temáticos (FTs) e aprovadas pelos respectivos coordenadores e coordenadoras de cada GT e FT, sendo a responsabilidade pelo conteúdo de cada autor ou autora.

O Congresso Internacional de 2022 foi pensado na tentativa de responder aos anseios que o tema nos interpela e a presença de cada um de vocês – sócios/as da SOTER e demais congressistas – engrandeceu e contribuiu para um bom resultado. O trabalho continua e as reflexões oferecidas devem encontrar o seu destino. Agradecemos a sua presença, participação e cooperação. Desejamos a todos uma boa leitura!

Cesar Kuzma

Presidente da SOTER (de 2016 a julho de 2022) e coordenador
do 34º Congresso Internacional da SOTER

Clelia Peretti

Presidente da SOTER, a partir de julho de 2022

GRUPOS TEMÁTICOS



GT 1

Religiões de Matriz Africana no Brasil: Memórias, Narrativas e Símbolos de Religiosidade



Dr. Prof. Luís Tomás Domingos - UNILAB-CE
Dra. Zuleica Dantas Pereira Campos- UNICAP-PE

Ementa:

Este grupo de trabalho pretende ser espaço de diálogo, análise e reflexão sobre as diversas percepções e abordagens do divino nas Religiões de Matriz Africana. Tem como objetivo explorar o contexto sócio-histórico e cultural em que as religiões de matriz africana se construíram no Brasil, não se limitando a reproduzir o passado, mas se desconstruindo e reconstruindo em interface com outras religiões, como o espiritismo, as religiões indígenas e o catolicismo, influenciando na formação no imaginário cultural e religioso do país. Dessa forma, as diferenças étnico/religiosas no Brasil nos interpelam e nos induzem a reflexões tais como: de que forma as narrativas, memórias e símbolos são construídos e interpretados no “novo mundo” e em particular na sociedade brasileira? Como ocorrem as experiências com o divino, a concepção de Deus, na religiosidade das populações Afro-brasileiras e indígenas? Como se manifesta a espiritualidade e, quem é o Deus desta sociedade plural Africana, Afro-brasileira e Indígena? Por conseguinte, o GT analisará os diversos mitos, ritos, rituais e as interpretações simbólicas de Deus e do divino.

LINHAGEM E HERANÇA ESPÍRITUAL: ORIXÁS E CABOCLOS PASSADOS DE PAI PARA FILHO NO TERREIRO DE NAGÔ YEMANJÁ

Andrey Fábio Santos Sales¹

RESUMO

Neste trabalho, busca-se discutir a respeito da linhagem e herança espiritual vivenciada pela atual liderança do Terreiro de Nagô Yemanjá em Belém/PA. Bem como a constatação da presença de costumes, entidades e rituais que existiam no contexto simbólico encontrados no campo pesquisado, e que segundo os relatos de entrevistas e vivências, foram repassados ao longo da caminhada espiritual do sacerdote na busca da perpetuação do espaço religioso. Dar-se ênfase a cinco categorias de sujeitos espirituais que no processo narrativo de construção e perpetuação do terreiro, circulam entre as gerações, são eles: Ogum, Yansã, Caboclo Joãozinho Buá da Trindade, Seu Sete da Lira e Caboclo João da Mata, entidades repassadas de pai para filho, tanto no contexto familiar de santo, quanto biológico. A justificativa da existência deste trabalho respalda-se na importância de entender o diálogo que o presente (atuais costumes) do terreiro de nagô faz com o passado (antigos costumes), afim de assim, haver o exercício de preservação e resignificação ritualística dentro de uma linhagem legitimamente construída por meio de seus sujeitos.

PALAVRAS-CHAVE: linhagem; herança; terreiro; tambor de mina.

INTRODUÇÃO

Ao longo do processo de constatação de inúmeros terreiros das diversas religiões de matriz africana existentes no contexto geográfico da Região Metropolitana de Belém (PA), verificou-se a presença de um terreiro que possui a característica identitária da resistência e permanência por meio da configuração familiar biológica que se entrelaça com a construção de uma linhagem religiosa (de santo). Tal processo se perpetua nas práticas e vivências encontrada no Terreiro de Nagô Yemanjá que fica localizado na Travessa Humaitá – nº 185 (Pedreira – Belém/PA), fundado em 23 de abril de 1967 por José Ribamar Rodrigues, com uma Seara de Umbanda denominada “Fé, Esperança e Caridade”, no qual fazia-se pequenos trabalhos através de preces, passes, banhos e consultas espirituais.

Em 1974, José Ribamar iniciou na nação Omolocô, na casa da Mãe Inez Teixeira. Com o falecimento desta, o fundador da casa tirou o vumbi² e aderiu à nação Nagô na casa do Babalorixá Benedito

1 Mestrando do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará (2021). Graduado em Licenciatura Plena em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará (2019). Graduando em Segunda Licenciatura em História pela UNIFAE (Centro Universitário). Integrante do Grupo de Estudos de Religiões de Matriz Africana na Amazônia – GERMAA/UEPA. Email: salesandrey00@gmail.com

2 Cerimônia para tirar a mão do pai ou mãe falecido (a). Ritual feito após um período de um ano ou mais da cerimônia fúnebre. A cerimônia é realizada nas pessoas que foram iniciadas pela pessoa que morreu, ou seja: tirar a mão do morto.

Saraiva Monteiro. Em face do óbito do Pai Ribamar em 1994, seu filho biológico, Fernando Rodrigues, assumiu a responsabilidade pelo terreiro, realizando sua feitura no ano de 1996, na mesma casa de santo (Terreiro de Mina Nagô Santa Bárbara) em que seu pai foi feito, dando continuidade á hierarquia de santo. No ano de 1996, quando tinha 21 anos, realizou sua feitura, sendo consagrado babalorixá sete anos depois, no ano de 2003.

Dado importância a busca pela continuação de uma linhagem de santo que tem como matriz a africanidade, percebeu-se a presença de costumes, entidades e rituais que existiam no contexto simbólico encontrados campo pesquisado e que segundo os relatos de entrevistas e vivências, foram repassados ao longo da caminhada na busca da perpetuação do espaço religioso. Portanto, o presente trabalho respalda-se na importância de entender o diálogo que o presente (atuais costumes) do terreiro de nagô faz com o passado (antigos costumes) afim de assim, haver o exercício de preservação e resignificação ritual dentro de uma linhagem legitimamente construída por meio de seus sujeitos.

1. HERANÇA ESPIRITUAL A PARTIR DO RITUAL

A construção deste tópico está norteadada pela constatação de que além da herança material do terreiro. Existem entidades, rituais e obrigações que são repassados de pai para filho tanto no que tange a linhagem biológica quanto ritual. Assim, pretende-se analisar o processo de herança espiritual a partir do entrelaçamento de linhagens. Mais especificamente dando ênfase a cinco categorias de sujeitos espirituais que no processo narrativo de construção e perpetuação do terreiro, circulam entre as gerações. São eles: Ogum, orixá borô de pai Ribamar Rodrigues que fora repassado a seu filho biológico, Pai Fernando; Yansã yabá de Pai Benedito Saraiva repassado a Fernando pela configuração de família ritual; Caboclo Joãozinho Buá da Trindade recebidos por Manuel Colaço³, pai de santo de Pai Benedito Saraiva que também recebia mesma entidade, ou seja, herança que pai Fernando também recebe da família ritual e por fim, Seu Sete da Lira e Caboclo João da Mata entidades repassadas de pai Ribamar Rodrigues ao seu filho biológico, pai Fernando Rodrigues.

No tambor de mina nagô, acredita-se que cada pessoa possui um carrego de orixás que guiarão a sua vida até a morte. No carrego de pai Fernando, há um cruzamento de orixá que segue a linhagem patrilinear LÉVI-STRAUSS (1982, p. 142) na medida em que o “orixá macho” (aborô) seria Ogum herdado por Ribamar (pai biológico) e a “orixá fêmea” (yabá) seria Yansã herdada por pai Benedito Saraiva (pai de santo). A categoria de entidade que perpassa a linhagem espiritual herdada por pai Fernando Rodrigues de Ribamar, seria o seu próprio orixá, Ogum. Segundo VERGER (2002): “conhecido como deus dos guerreiros. (...) associado a São Jorge, o

³ Manuel Colaço era filho de santo de Anastacia que teria sido iniciada por Manuel Teu-Santo que segundo a pesquisadora Anaiza teria sido um nigeriano que morava em São Luís e era casado com Dona Filoca, uma dançante da Casa de Nagô. SALES (2021, p. 276).

que é mais compreensível, pois ele é representado em suas imagens como um valente guerreiro, vestido com uma brilhante armadura” VERGER (2002, p.16).

A categoria de orixá dentro do tambor de mina é entendida segundo LUCA (2010) ao dialogar com (FERRETTI, M, 2000, 2003; LEACOCK, 1972; VERGOLINO, 1976), como:

Por vezes orixás e voduns são descritos como categorias sinônimas, outras vezes são diferenciadas, embora toda vez que se pergunte quem é um vodum – a exemplo de Dan – eles sempre explicam a partir da mitologia yorubana – no caso Oxumaré. No Pará a mitologia jeje é lembrada por poucos. Neste sentido ela se recria a partir do referencial dos orixás. Estes deuses são organizados em famílias africanas, geralmente festejadas no dia do santo católico.” LUCA (2010, p. 68).

Neste sentido, a relevância dada a este orixá dentro do terreiro se dá por três questões importantes: 1 - trata-se do orixá da segunda liderança da casa (pai Ribamar Rodrigues); 2 - A fundação da casa se deu justamente no dia desse Orixá que é sincretizado com o santo católico São Jorge (23 de abril) – sendo a data de fundação do terreiro: 23 de abril de 1967 e 3- O atual dirigente do terreiro (pai Fernando) ser também filho deste orixá.

FIGURA 1: PAI RIBAMAR E PAI FERNANDO COM OGUM



Pai Ribamar Rodrigues com Ogum



Pai Fernando Rodrigues com Ogum

).

Dentro do contexto de herança dos orixás, pai Fernando herda inclusive a sua yabá (orixá

fêmea), que seria a yabá regente da casa de pai Benedito Saraiva. Por isso o nome de seu terreiro era denominado “Terreiro de Nagô Santa Bárbara⁴” pelo fato de que dentro do processo sincrético dos orixás dentro das religiões de matriz africana, a yabá dos ventos e dos raios seria sincretizada com Santa Bárbara.

Com isso, dentro do calendário ritual da casa se estabeleceu que o tambor festivo do dia 04 de dezembro (dia dedicado a Santa Barbara – Yansã) fosse feito na casa de pai Benedito Saraiva que depois de sua morte em 23 de abril de 2015, pai Fernando passou a tomar conta de algumas festividades da casa no qual fora iniciado anos atrás.

FIGURA 2: PAI FERNANDO RODRIGUES AJOELHADO NO RITUAL A YANSÃ NO TERREIRO DE NAGÔ SANTA BARBARA EM 2017.



Depois da categoria de orixá, busco dialogar a respeito das entidades com menos status dentro da hierarquia espiritual da religiosidade afro, que seriam os caboclos e encantados herdados por Fernando. A princípio, torna-se importante dialogar com M. FERRETTI (1996), quando a mesma conceitua a questão do “caboclo” dentro do tambor de mina como:

“Os caboclos da Mina representam não apenas a população nativa brasileira (índios), mas também os mais diversos segmentos sociais formadores da sociedade brasileira marginalizados do poder (camadas populares). Muitos dos que são ali recebidos têm origem nobre ou são nobres que, ao contrário dos gentis ou fidalgos, afastaram-se dos palácios (ou do poder), e, misturando-se ao ‘povinho’ (ou ao ‘povão’), ‘entraram na mata’ e passaram a vir na Mina como caboclos e não como nobres” M. FERRETTI (1996, p. 47).

⁴ Localizado na Travessa Humaitá nº 1901 (bairro do Marco em Belém/PA).

A entidade espiritual conhecida como “Caboclo Joãozinho”, faz parte da história da linhagem do terreiro pesquisado, a começar pela presença do mesmo na constituição das entidades que Manoel Colaço recebia bem como, sua forte presença na vida de Pai Benedito. Diante disso, é importante ressaltar que essa entidade se encontra na categoria de entidades “cabocas”, no qual LUCA (2010) definem como:

“os ‘cabocos’ representam o filão mestiço do panteão mineiro. Trata-se do não branco, como os ‘juremeiros’ (índios), ‘mouro’, ‘codoense’, ‘bandeirante’ etc... Organizam-se em famílias que também podem possuir nobres, geralmente ‘não tão nobres’ quanto os ‘senhores de toalha’, ou sem as mesmas insígnias rituais demarcadora de nobreza” LUCA (2010, p. 16).

Sendo “Seu Joãozinho” – como é chamado no Terreiro de Nagô Yemanjá – pertencente à família dos codoenses, dentro do tambor de mina.

FIGURA 3: S. JOÃOZINHO EM PAI MANUEL COLAÇO, EM PAI BENEDITO SARAIVA E EM PAI FERNANDO RODRIGUES



Pai Manuel Colaço com S. Joãozinho



Pai Benedito com S. Joãozinho



Pai Fernando com S. Joãozinho

Fonte: “Retratos de uma Linhagem”/ Taissa Tavernad de Luca (2017).

Com relação a entidade “Seu Sete da Lira”, o mesmo entra na categoria de exu que segundo LUCA (2010), algumas casa de tambor de mina absorvem esta imagem por meio da umbanda. No caso específico desta entidade, segundo as informações coletadas em campo, ela é associada inclusive com o dia nacional da umbanda no Brasil (15 de novembro), que é o dia em que se realiza uma grande festa no Terreiro de Nagô Yemanjá. LUCA (2010) afirma sobre essa relação da umbanda dentro do campo afro-religioso paraense:

“vale ressaltar que este campo religioso afro-paraense possui essa outra matriz religiosa; a “Umbanda”. Seu culto, também foi importado do Rio de Janeiro na década de 30, por Mãe Maria Aguiar (também ‘mineira’). A ‘Umbanda’ é uma religião de muitas matrizes uma vez que ora se aproxima do modelo carioca – embora os religiosos não realizem viagens em busca de ‘atualização’ da tradição, nem possuam tal discurso – ora se aproxima da ‘Linha de Cura’ – também conhecida como ‘Linha de Pena e Maracá’ - ora se fundamenta no espiritismo kardecista – com as famosas seções de mesa branca - ou se espelham nos rituais de ‘Mina’, o que é bem mais frequente” CAMPELO & LUCA (2007, p. 16-17).

Partindo do pressuposto de que esta entidade possui forte vínculo com a Umbanda, talvez seja correto afirmar que sua permanência na espiritualidade da casa se justifica pelo mito de origem umbandista.

FIGURA 4: S. SETE DA LIRA EM PAI RIBAMAR E EM PAI FERNANDO RODRIGUES



Fonte: “Retratos de uma Linhagem”/ Taissa Tavernad de Luca (2017).

Seu João da Mata, por sua vez, é definido no tambor de Mina como o grande chefe da família dos bandeirantes. Como muitos terreiros de mina sincretizada com a umbanda, em alguns casos podemos vê-lo como um grande índio a comandar aldeias. Sendo assim torna-se facilmente comum, encontrarmos discursos de mestiçagem dentro do contexto afro-religioso no Pará. LUCA (2010) nos aponta a família da bandeira - dentro do tambor de mina é chefiada por Seu João da Mata– da seguinte forma:

“Os turcos e **bandeirantes** são consideradas categorias hierarquicamente intermediárias composta de nobres mestiços, descritos, por alguns afro-religiosos paraenses, como não brancos. Na maioria das vezes vestem-se

com roupas finas e luxuosas confeccionadas de tecidos brilhosos e richelieu colorido. Todavia, por serem personagens ambíguos, podem também trajar roupas de florão que os aproximam dos juremeiros e codoenses” LUCA (2010, p. 70).

A presença de Seu João da Mata na vida de Pai Fernando começou por meio de seu pai. Na cabeça de pai Ribinha foi um incentivador de sua inserção definitiva na religião. Após o falecimento de seu pai e sua consecutiva feitura, ele passou a receber Seu João da Mata, que todos os anos no mês de fevereiro é festejado com grande homenagem.

FIGURA 6: S. JOÃO DA MATA EM PAI RIBAMAR E EM PAI FERNANDO RODRIGUES



Pai Ribamar com S. João da Mata



Pai Fernando com S. João da Mata

Fonte: “Retratos de uma Linhagem”/ Taissa Tavernad de Luca (2017).

CONCLUSÃO

Dentro do contexto da narrativa histórica que compõe a formação e perpetuação do Terreiro de Nagô Yemanjá, é possível verificar que a herança das entidades que hoje pai Fernando Rodrigues recebe entra nas esferas da linhagem espiritual que se entrelaça. Diante do fato de haver essa herança de entidades seja através da linhagem de santo, seja pela linhagem biológica de pai Fernando constata-se que o modelo familiar - biológica, de santo e das entidades - existente na história da casa, possui uma fortificação ainda maior para a permanência da casa de culto dentro da história do tambor de mina no Pará.

Está herança de entidades espirituais é referida pelo sujeito que hoje lidera o terreiro

como forma de legitimidade. Esse capital simbólico o justifica na liderança de um terreiro antigo e de uma linhagem que excedeu os limites de meio século. Podemos dizer inclusive que tal legitimidade transcende os muros de seu próprio terreiro e o autoriza, mesmo sendo ele um dos filhos mais novos de pai Benedito Saraiva, a estar a frente dos ritos fúnebres deste sacerdote no dia de sua morte. Para que isto seja feita de forma eficaz, surge nesse diálogo dialético com passado a questão da memória, que Jacques Le Goff em sua obra “História e Memória” (2013) nos aponta como: “A memória, na qual cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente e ao futuro” LE GOFF (2013, p.437). Pode-se observar que na história do Terreiro de Nagô Yemanjá, a herança espiritual que se constrói a partir do ritual, isto é, das entidades que compõe o contexto simbólico da linhagem do terreiro, são retradas no discurso da memória como um dos pontos importantes para que o a perpetuação do espaço religioso se concretize de maneira respeitosa, referindo-se sempre ao passado como forma de validar o que hoje no presente se vivencia e que no futuro se estenderá nas águas do tambor de mina no Pará.

REFERÊNCIAS

SALES, Andrey Fábio Santos. Terreiro de Nagô Yemanjá: Introdução a um estudo sobre linhagem. **Anais dos Simpósios da ABHR**, 2021.

CAMPELO, Marilu; LUCA, Taissa Tavernard de. **As duas africanidades estabelecidas no Pará**. In: Karina K. Bellotti e Mairon Escorsi Valério (Org.). Dossiê Religião, N.4 – abril 2007/julho 2007.

FERRETTI, Mundicarmo. **Desceu na Guma: O caboclo no Tambor de Mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís: a Casa Fanti-Ashanti**. – São Luis - EDUFMA, 1996.

LE GOFF, Jacques. **“História e memória”**. Tradução: Bernardo Leitão – 7ª ed. revista - Campinas, SP : Editora da UNICAMP, 2013.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As Estruturas elementares do parentesco**; tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis : Vozes, 1982.

LUCA de, Taissa Tavernard. **“TEM BRANCO NA GUMA”: A Nobreza Europeia Montou Corte na Encantaria Mineira**. 2010 – 206 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Pará, 2010.

VERGER, Peirre Fatumbi. **Orixás**. Corrupio, 2002.

NAS ENCRUZILHADAS DO SAMBA EXU PEDE PASSAGEM: RELIGIOSIDADE POPULAR, EDUCAÇÃO, ANTIRRACISMO

Amaury Soares de Albuquerque Júnior¹

Maria Lúcia Gomes dos Prazeres²

Verônica Inaciola Costa Farias da Cruz³

RESUMO

No enredo da escola de samba vencedora do “carnaval 2022” no Rio de Janeiro, Exu protagonizou a cena como representação de toda intolerância sofrida pelas religiões de matrizes africanas ao longo da história no Brasil. Objetivamos com o presente trabalho trazer para o debate, através das performances desse Orixá sempre apontado como o mau, pela visão eurocêntrica que o demoniza, a urgência de projetos de educação afirmativa que incluam a temática étnico-racial, em que os direitos humanos norteiam as relações e a convivência entre as pessoas, e que a afrocentricidade não esteja apenas no vocabulário de intelectuais, mas que seja um exercício de auto - conhecimento diário das potencialidades dos afrodescendentes e de suas ancestralidades. Diante do alarmante quadro de violências que vem sofrendo as religiões afro-brasileiras, observamos no racismo estrutural um forte indicativo estimulador dessas intolerâncias, que só poderão ser revertidas a partir de processos de educação étnico-racial que objetivem promover uma consciência voltada para os direitos humanos, onde a convivência entre raças, culturas e religiões diferentes sejam pautadas pelo respeito às diferenças. Vamos trabalhar essas questões, tendo como protagonista a representação de Exu. Com o levantamento de alguns dados divulgados na imprensa e com as elucubrações de alguns autores pontuais nesse trabalho sobre as intolerâncias religiosas e o racismo estrutural, vamos nas encruzilhadas a que nos propomos elaborar uma análise dessas ocorrências, apontando alguns trabalhos que vem colaborando para a efetivação de práticas antirracistas. Faremos uma análise do discurso, referenciada por POTTER (1996), em que as obras pesquisadas e o contexto ao qual elas se referem situam as nossas análises acerca do enredo de 2022 da escola de samba Acadêmicos do Grande Rio: Fala, Majeté! Sete Chaves de Exu.

PALAVRAS-CHAVE: Intolerância religiosa; Racismo estrutural; Direitos humanos; Educação étnico-racial,.

INTRODUÇÃO

Diante das inúmeras intolerâncias religiosas que temos assistido, não só através da imprensa, mas também pelos relatos de amigos próximos, que vem sofrendo na pele mais essa violência provocada pelo racismo estrutural, alimentado pela provocação de alguns “religiosos” que insistem em demonizar o sagrado dos adeptos das religiões de matrizes africanas, viemos através da representação da figura de Exu denunciar essas barbáries transcritas na história desse Brasil, assim como fez a “Escola de Samba Grande Rio” no desfile de

1 Mestrando em Ciências da Linguagem/UNICAP. Bolsista pela CAPES. E-mail: literaguistica@gmail.com

2 Doutoranda e Mestra em Ciências da Religião/UNICAP. Vinculada ao Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígena-NEABI/UNICAP. E-mail: luciaprazeres101@gmail.com.

3 Doutoranda em Ciências da Religião/ UNICAP, Mestre em Ciências da Arte/UFF, Membro da IOV Brasil. email:inaciola.cederj@gmail.com.

2022 que protagonizou esse Orixá tão estigmatizado no mundo cristão, mostrando as suas potencialidades que na verdade compreendem as possibilidades que temos de subverter a ordem hegemônica e assim, como disse o Padre Gegê Natalino na sua página do Facebook, “tomarmos posse da nossa história, das nossas narrativas dos nossos mitos”.

O enredo vem desmistificar a forma pejorativa com a qual o orixá é visto no mundo ocidental como algo ruim. Com esse enredo os carnavalescos Leonardo Bora e Gabriel Haddad deram visibilidade às potencialidades de Exu:.

Cumino (2021), nos apresenta uma performance poética, mas com muita realidade e respeito sobre a trajetória desse orixá no campo de disputa religiosa que vem de longe, desde os tempos da Colônia onde a hegemonia cristã católica não “admitia” nem as crenças trazidas pelos povos africanos escravizados e nem as dos povos nativos.

Culturalmente vim da África, no coração dos homens fisicamente escravizados, mas de mente e alma livres, quando sacerdotes católicos, escravos de suas doutrinas limitadas e limitadoras, castradas e castradoras, reprimidas e repressoras, me conheceram, o que eles viram foi um Deus livre, feliz, alegre, viril, forte e amante do prazer que a vida dá (CUMINO,2021,p.96).

Na perspectiva de Exu, sobre abrir caminhos, elencamos algumas considerações que podem ser recursos eficientes para a não violação dos direitos humanos no que tange o respeito à laicidade do Estado brasileiro, o antirracismo e uma educação mais inclusiva, onde as discriminações possam ser combatidas.

1. RELIGIOSIDADE POPULAR: CAMINHOS QUE SE ENTRECruzAM NA NOSSA HISTORIOGRAFIA

São muitas as narrativas de intolerância religiosa e racismo que atravessam a história do povo brasileiro. Não bastasse a obrigatoriedade por uma religião hegemônica colonial que durante quatro séculos excluiu o direito à cosmovisão dos povos originários e as dos povos africanos que sofreram a diáspora para aqui serem escravizados, a república também não se importou em implementar projetos que abolissem toda essa invisibilidade dada aos afro-indígenas. Toda carga pejorativa às suas práticas dada pelos intelectuais eugenistas no século XX aos negros, contribuíram em demasia para o não reconhecimento das potencialidades e capacidades dos afro-brasileiros. Os dilemas desse país, conforme ponderou Simas (2021), estão marcados por muitas contradições e paradoxos.

No entanto, crenças, saberes e costumes são subjetividades que compreendem a cultura de um povo e não podem ser arrancadas da sua memória totalmente. É óbvio que de certa maneira ela vai se imbricar a outros costumes, pois segundo Bhabha (2001, p. 65) “nenhuma cultura é unitária em si mesma e nem simplesmente dualista em relação ao Eu com o outro”. Uma reflexão que nos dá o norte da importância do pensamento decolonial e o seu exercício para que possamos modificar o nosso olhar sobre a identidade da cultura.

E foi justamente isso que o enredo trouxe para a avenida, a urgência da desconstrução desse pensamento preconceituoso que nos impede o reconhecimento dos nossos mitos, ou pior, a sua negação em contrapartida a uma história que não é a nossa. Alertando para o reconhecimento da nossa religiosidade popular que nos permeou de crenças que sustentam um sagrado tão necessário nas nossas existências.

Se os caboclinhos, os maracatus, as folias de reis, o carnaval, as festas juninas, e tantas outras manifestações oriundas de uma cultura popular que se formou ainda existem e estão “vivas nas praças públicas da economia contemporânea” conforme nos mediou Certeau (2003) é porque funcionam como resistências aos domínios de uma hegemonia que ainda insiste em excluir o povo, principalmente os afro-brasileiros dos bens de consumo. Fanon (2008) nos exemplifica essas ponderações como a zona de instabilidade oculta onde o povo reside.

As práticas da cultura popular aqui citadas, embora os seus portadores possam não perceber isso, elas são atravessadas por essas culturas, principalmente as do início da nossa história e permanecem vivas e em conexão com as religiões de matrizes africanas que sempre sofreram perseguição e discriminação do Estado e de uma determinada elite, hoje ainda são açotadas por uma violência que segundo Santos (2019) se acentuou nessa passagem do século XX para o XXI, onde a religião vem se sobrepondo nas disputas políticas e o avanço das denominações neopentecostais demonizam demasiadamente essas práticas, advindas de uma negritude que sempre fora relegada.

As intolerâncias vem se tornando muito mais frequentes, a partir da década de 1980, quando traficantes “convertidos” começam a expulsar de forma violenta os adeptos das religiões de matrizes africanas das comunidades do Rio de Janeiro. Nem turbante e roupas brancas são permitidas. Com o episódio do chute na imagem de Nossa Senhora Aparecida em 1994 dado em rede nacional pela TV Record pelo bispo da IURD, fez com que essas intolerâncias fossem mais ainda chanceladas. São inúmeras as manchetes nos noticiários dos jornais sobre essas intolerâncias, como por exemplo esse que chegou ao extremo de deixar cega uma devota de São Jorge que no dia 23 de abril desse ano que foi golpeada no olho com um facão pelo vizinho, porque estava ouvindo músicas que remetiam a Ogum que é o orixá que no sincretismo religioso é São Jorge e também de Exu para pedir proteção, toda

essa crueldade porque o vizinho não queria ouvir música de “macumba”⁴.

2. NAS ENCRUZILHADAS DO SABER CAMINHOS AFIRMATIVOS PARA UMA EDUCAÇÃO ÉTNICA RACIAL

Nas Encruzilhadas do Saber⁵

Lúcia dos Prazeres

Mutumbá para os presentes, um despacho vim fazer
Depositar oferenda, encruzilhada do saber
Muito axé e devoção, Oriqui vai me valer
Dissertação é um Ebó, com muito Egé carregado
Axé força imanente, nos três reinos encontrado
Cultuado em candomblé, fortalece o Orí, sustenta a cabeça
E então, com amor, vitalidade, dar força a todas as pessoas
Que tiveram como propósito entrar na universidade

Quando o Ebó é aceito, Orixá bem satisfeito
Os Odus confirmarão, bater cabeça no chão
Gesto para agradecer, as forças que são do Aiyê
Que unidas ás do Orun, formam o grande firmamento
Que emana todo Axé que sustenta cada um.

Olorum Deus criador, oferece essa dissertação
A apresentação está formada com muita dedicação
Na pesquisa, em dois anos, muita gente pude ouvir
Terça Negra no Recife: dança, música, espiritualidade
Onde o sagrado está presente, para mostrar como essa gente
Firme forte e contente, determinação, criação
Reconstrói africanidade, essência dessa dissertação.

De acordo com Lody (2006) “Tudo é ou pode ser fonte de aprendizagem, saber e conhecimento. O conhecimento pode ser encontrado no cotidiano, na vivência em grupo, nas histórias, no livro, na escrita, na dança, na oração, na música”. Esses foram os passos seguidos na realização da pesquisa, desenvolvida para a dissertação de mestrado, que deu origem ao poema Encruzilhadas do Saber e também ao subtítulo deste artigo.

Buscamos através de sua escrita apresentar elementos basilares presentes na cultura africana e em sua religiosidade, a exemplo de: Mutumbá – cumprimento realizado entre

4 Veja mais em <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/redacao/2022/06/17/no-rio-mulher-fica-cega-de-um-olho-por-ouvir-musica-de-macumba.htm?cmpid=copiaecola>

5 Poema produzido e apresentado na defesa da dissertação de Mestrado em Ciências da Religião na Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP.

os adeptos; Despacho – oferenda depositada para Exu em uma encruzilhada; Encruzilhada – cruzamento de dois caminhos, local de grande energia; Axé – energia que renova a vitalidade das pessoas; Candomblé – religião de matriz africana que tem como base o culto a natureza e a seus elementos; Oriqui–palavras recitadas em conversa com os orixás, semelhantes a rezas; Ebó – oferta de alimento ou objeto ritual, sagrado, presente; Éje – seiva, líquido vital de vegetais, minerais ou animais; Orí – parte do corpo, cabeça; Orixá – divindade que representa elementos da natureza; Odus; Aiyê – a terra que habitamos; Orun – a dimensão transcendente do universo, dimensão espiritual, sagrada; Olorum e o mesmo que Olodumaré – o todo poderoso, o inacessível, o criador dos orixás.

Caminho semelhante foi seguido pela Escola de Samba Acadêmicos do Grande Rio no desenvolvimento do tema para o carnaval 2022, Fala, Majeté! Sete Chaves de Exu.

Objetivando desmistificar a imagem que o Orixá Exu recebeu no senso comum, de que ele é um diabo, os compositores Gustavo Clarão e Arlindinho Cruz levaram para a avenida um samba enredo que apresenta a figura de Exu e o poder de realização que ele carrega em suas sete chaves, ou seja em suas diversas faces. Fala majeté é As sete chaves são gradativamente apresentadas durante o desfile: 1º faísca da cabeça do igbá da gira trata da criação e da encruzilhada lugar de encontro entre o mar de dendê vindo da África com o caboclo andarilho moradores da terra; 2º raiz da liberdade - evoca a travessia da África para o Brasil – exu sintetiza o espírito de luta e resistência quilombola. Da mão que risca pomba no terreiro nasceu Palmares; da 3º terreiro e mercado, exu o Ifá das entrelinhas dos odus que estão nas portas dos mercados, mensageiro entre homens e os orixás; 4º alma das ruas, noites da lapa, está tratando de exu preparar o padê para seu axé lembrando as facetas de exu através do carteadado, do fogo, da gargalhada, aos pontos cantados nas encruzadas; 5º festas, folias e carnavais, a escola faz uma homenagem a Cacilda de Assis, lalorixa que desfilava incorporada com Seu Sete da Lira para saudar os guardiões da favela; 6º de tinta e de sangue, fala da presença de exu nas artes, música gravada por Elza Soares, exu nas escolas; 7º aborda a energia dos moradores de rua Profeta Gentileza e a Estamina, a voz do povo, Eu levo fé nesse povo que diz..., Boa noite, moça! Boa noite, moço!

A “comunidade é a luz guia onde as pessoas se reúnem para realizar seus propósitos” Some (2009). Essa reflexão possibilitou a percepção de que a arte está associada as africanidades dos Morros. Segundo Cunha (2001), “Africanidades são resultados de vivências, disseminações, reelaborações da cultura africana na coletividade e na individualidade”.

Ao dizer africanidades brasileiras “[...] estamos, de um lado nos referindo aos modos de ser, de viver, de organizar suas lutas, próprias dos negros brasileiros, e do outro lado, as marcas da cultura africana que, independentemente da origem étnica de cada brasileiro, faz parte de seu dia-a-dia. Gonçalves (2005).

Neste sentido reafirmamos o que foi dito no resumo que existe “urgência de projetos de educação afirmativa que incluam a temática étnico-racial, em que os direitos humanos norteiam as relações e a convivência entre as pessoas, e que a afrocentricidade não esteja apenas no vocabulário de intelectuais, mas que seja um exercício de auto-conhecimento diário das

potencialidades dos afrodescendentes e de suas ancestralidades.

Com maestria esse exercício foi apresentado pela grande Rio na passarela do samba, confirmando as palavras da ex-ministra Luiza Bairro: “Não se trata de um projeto político do negro para o negro, mas sim o negro pensando para a sociedade brasileira como um todo”.

Essa afirmação comunga com (MOURA. 2015, p.10) “Ao produzir culturas, conhecimentos, linguagens e simbologias são estabelecidas relações permanentes com a construção e a manutenção da vida em sociedade”.

3. O RACISMO ESTRUTURAL: PENSANDO O ANTIRRACISMO RELIGIOSO

O racismo estrutural é definido por Silvio Almeida, (2019), como uma forma premeditada e institucionalizada de garantir a manutenção do poder tendo a raça como parâmetro para que essa violência seja legitimada (ALMEIDA, 2019). O racismo reproduzido na sociedade tem como objetivo exterminar todas as possibilidades de ascensão de uma raça em detrimento de outra. Essa prática é individual, institucional e, acima de tudo, uma organização social.

Toda prática racista está alicerçada num parâmetro estrutural. Isso porque, desde o início, as esferas mais básicas de existência e subsistência da população do Brasil foram organizadas de maneira que a raça selecionasse, premeditasse e conduzisse as pessoas para uma existência dentro dos limites estabelecidos pelas pessoas cuja raça detinha todos os campos de poder na sociedade (ALMEIDA, 2019).

Foram estabelecidas condições legais e institucionais para que o racismo fosse reproduzido, e isso deu-se de diversas formas, principalmente quando não se conduzia/condiz a sociedade para uma conscientização contra o racismo, garantindo a impunidade diante das práticas racistas, e quando não se garantia direitos para que o povo negro brasileiro estivesse assegurado legal e institucionalmente para que pudesse ter uma existência humana minimamente digna.

Para além disso, uma forma mais silenciosa de estruturação do racismo foi sendo cultivada: o racismo nas relações sociais. Práticas sutis no dia a dia que condicionaram, e continuam sendo reproduzidas até hoje, uma forma de interação, de ser no mundo em coletividade, dentro das relações sociais que determinavam quem pode ou não pode viver, ser, estar, fazer, conseguir realizações que juntas fazem toda uma diferença.

A exemplo disso, trazemos para nossa discussão questões ilustrativas, mas que são muito reais no racismo presente nas relações sociais: Como se respeita uma religião originária de um povo negro, considerado justamente um povo cuja raça não teria valor Afinal, poderiam esses religiosos de raças distintas estarem servindo ao mesmo Deus?

Passamos a voltar a atenção para a intolerância religiosa não pelo crivo da religiosidade ou argumentação baseada em qualquer doutrina religiosa, mas pensarmos nas práticas de intolerância religiosa pelo parâmetro estruturado pelas várias formas de poder na sociedade: a raça. Intolerância religiosa contra religiões de matriz africana é antes de mais nada uma forma a mais de manifestação do racismo estruturado nas relações sociais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O principal objetivo desse trabalho foi trazer para o debate todo esse contexto histórico permeado pelo racismo que cada dia mais tenta invisibilizar as potencialidades dos afro-brasileiros e as políticas públicas que não privilegiam ações que possam combater essas atitudes que fazem com que o Brasil adie tanto a sua referência identitária..

É urgente encontrar possibilidades de ações que possam combater todo tipo de racismo e intolerâncias que atravessam a nossa história. Sendo assim, acreditamos que propostas afirmativas como uma educação voltada para as questões étnico-raciais é fundamental para quebrar os preconceitos que vem ameaçando, inclusive, os fazeres da cultura popular que, resiste ao sistema opressor racista em suas mais variadas formas de violência.

Que Exu, aquele que abre caminhos, possibilidades de mudança, nos direcione a uma nova história.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, S. *Racismo estrutural*. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.
- BASTIDE, Roger. *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- BAWER, Martin W; GASKELL George. *Pesquisa Qualitativa com Texto, Imagem e Som*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- CUMINO, Alexandre. *Exu não é Diabo*. São Paulo: Madras, 2021.
- CUNHA JUNIOR, Henrique Antunes. Artigo *Africanidades, Afrodescendência e Educação*. Educação em Debate. Fortaleza ur Cunha Junior (2001),. Ano 23. V2. N° 42. 2001.
- FANON, Frantz, *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008. HOBBSAWM; Eric, RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2018.
- GONÇALVES, Petronília. *Aprendizagem e Ensino das Africanidades Brasileira*. Brasília SECAD,

2005. In MUNANGA, Kabengele. *Identidade Nacional Versus Identidade Negra*. Editora Autêntica. São Paulo. 2004.

LODY, Raul. *A Herança Africana está por toda parte*. In. *A Cor da Cultura - Saberes e Fazer*, v.1.: modos de ver. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2006, p. 63.

MONTES, Maria Helena. *As Figuras do Sagrado: Entre o Público e o Privado na Religiosidade Brasileira*. Rio de Janeiro: Claro Enigma, 2013.

MOURA, Décio Overarth Macedo de. *Dança e Transcendência: Fragmentos de Espiritualidade na Contemporaneidade*. 2015. 117 f. (Mestrado em Ciências da Religião, Universidade Católica de Pernambuco, Pernambuco, 2015, p.10

ORTIZ, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro. Umbanda e Sociedade Brasileira*. São Paulo: Brasiliense,1988.

SANCHIS, Pierre. *Religiões, religião...Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro*. In: SANCHIS, Pierre (Org.), *Fiéis e Cidadãos-Percursos do Sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EduERJ, 2001.

SANTOS, Ivanir dos. *Marchar não é Caminhar: interfaces políticas e sociais das religiões de matriz africana no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Pallas,2019.

SCOOT, James C. *A Dominação e a arte de Resistência: discursos ocultos*. Lisboa: Letra Livre,2013.

SIMAS, Luiz Antonio. *UMBANDAS: uma história do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

SOMÉ, Sobonfú. *O ESPÍRITO DA INTIMIDADE – Ensinamentos Ancestrais Africanos sobre Maneiras de se Relacionar*. Editora Odysseus, janeiro 2009.

VITAL DA CUNHA, Christina. *Oração de Traficante: Uma Etnografia*. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA: LUTA HISTÓRICA CONTRA O PRECONCEITO, A DISCRIMINAÇÃO E A INTOLERÂNCIA.

Lucy Patrícia da Silva de Farias¹

RESUMO

No Brasil, a garantia à liberdade de crença e o livre exercício de tais prerrogativas estão fundamentados no texto da Constituição Federal da República. Todavia, a religiosidade do povo africano, desde o período de colonização até o contexto atual, ainda que existente uma legislação específica, como a Lei Caó e o Estatuto da Igualdade racial, continua sendo alvo constante de alguns seguimentos religiosos, tudo isso redito no imaginário de religiosidade do diabo e que cultuam do mal. Além disso, enfatizamos que, por outro lado, vários setores da sociedade procuram buscar um maior diálogo respeitando a diversidade religiosa. A realidade como se apresenta não ocorre de maneira linear, pois tratam-se de processos cíclicos, tendo em vista que, de acordo com o contexto, pode ocorrer uma maior abertura ao diálogo, ações afirmativas com o intuito de minimizar as desigualdades sociais projetadas para grupos indenítários, não obstante, subsistem momentos de autoritarismo, nos quais a liberdade de expressão é tolhida. Notabiliza-se que a articulação da sociedade civil é um fator preponderante nesse caminho de uma nação mais igualitária. Salientamos que muitas conquistas que se obstinam a minimizar o cerceamento de direito perpassam por um processo reivindicatório de lutas constantes que, morosamente, ainda estão em consolidação, principalmente no que concerne o reconhecimento e valorização da cultura, da religião e ancestralidade do povo africano. Diante dessa elucidação, frisamos a importância da articulação do movimento negro, no combate ao preconceito, à discriminação, a intolerância religiosa. Desta feita, o presente trabalho tem como premissa básica esgrimir a luta do povo de terreiro para garantir a liberdade de cultuar suas divindades. Por conseguinte, preliminarmente, demonstramos um panorama histórico das perseguições sofridas pelo povo de religião de matriz africana, apontando as diferenças entre o que é preconceito, discriminação e racismo, possuindo como referencial as definições de Hélio dos Santos. Em seguida, as articulações operacionalizadas pelos movimentos negros e os dados estatísticos fornecidos pelo disque 100, referentes ao período entre 2010 e 2019. Por fim, as representações do povo de terreiro, sendo viabilizadas através de entrevistas sucedidas e a utilização da análise do discurso francês como referencial.

PALAVRAS-CHAVE: Religião, liberdade de expressão, povo de terreiro.

INTRODUÇÃO

A longa trajetória de luta por igualdade, por respeito e direito de professar a sua fé sempre fez parte da história do povo africano, desde que chegaram ao Brasil. Os descendentes trazem ainda as marcas do preconceito, da discriminação, da intolerância, isto porque os povos de terreiro não tinham voz em uma nação de brancos, que tentava impor uma língua e uma religiosidade que não fazia parte de suas convicções.

No Brasil, a garantia à liberdade de crença e o livre exercício de tais prerrogativas estão fundamentados no texto da Constituição Federal da República, concernindo um traço característico

¹ Doutoranda em Ciências da Religião - Universidade Católica de Pernambuco- UNICAP, Mestra no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião – UNICAP – Psicopedagogia pela Universidade Salgado de Oliveira – UNIVERSO – Pós- Graduada em Gestão e Organização da Escola com ênfase em Direção Escolar- UNIP- Graduação em Pedagogia pela UNICAP. Orientadora: Dra. Valdenice José Raimundo

de um Estado democrático de direito. Entretanto, no contexto atual, são apercebidos tanto pelas mídias, quanto indicadores oficiais muitos casos de violação de direitos. Portanto, o presente trabalho tem como fator preponderante demonstrar o panorama das perseguições às religiões de matrizes africanas, a importância do movimento negro, bem como os dados de intolerância religiosa entre 2010 e 2019.

1. PANORAMA DAS PERSEGUIÇÕES ÀS RELIGIÕES DE MATRIZAFRICANAS

A história do Brasil situa-se entrelaçada com o processo de evangelização praticado pela Igreja Católica, com a chamada “civilização ocidental e cristã”, apresentando-se como marco inicial a chegada dos portugueses ao Brasil. Essa “Igreja colonial”, não representava apenas um período da história brasileira, mas sim, uma estrutura que possuía vertente econômica, social, política e ideológica (HOORNAERT, 1982).

O Brasil Imperial ratificou a hegemonia da religião católica, permitindo o culto doméstico ou particular nas casas. No entanto, essa abertura restringia as práticas a locais discretos, conforme o art. 5º e art. 179, inciso V da Constituição Imperial menciona que ninguém será perseguido por motivo de religião, desde que não ofenda a Moral Pública.

A Constituição de 1891 marca o início da República, assim como a separação do Estado e da Igreja católica, possibilitando a todos os indivíduos o direito de culto. Todavia, em 02 de fevereiro de 1912, na cidade de Maceió, localizada no estado de Alagoas, houve a quebra de terreiros, fato este que ficou afamado como “Quebra de Xangô”.

Deslocando para uma conjuntura mais próxima, como a década de 1930, a base científica para justificar a discriminação relacionando-se à religiosidade dos negros, foi na crença da suposta superioridade da raça branca. “Um discurso cientificista, na tentativa de recortarem, sobre as práticas de religiosidade popular, a “verdadeira e pura” religião dos negros e as práticas degeneradas de feitiçaria e magia dos demais componentes das camadas populares” (CAMPOS, 2005, p.3).

Mesmo diante da realidade acima evidenciada, a comunidade negra ganhou notoriedade, bem como, a aquiescência em certos movimentos na vida cultural da elite. Nesse ínterim, ocorreu no ano de 1934 o primeiro Congresso Afro-Brasileiro no Recife. Esse evento foi liderado pelo médico Ulisses Pernambucano e também contou com a presença de seu primo Gilberto Freyre (FERREIRA, 2019). Dois anos após, é realizado na Bahia o 2º Congresso Afro-brasileiro.

Nada obstante, durante o Estado Novo no Brasil, compreendido entre os anos de 1937 a 1945, essas perseguições foram evidenciadas quando o Estado participou ativamente da repressão aos cultos (BIRMAN, 1997, p. 10). Sem embargo, em direção antagônica, na década

de 40, pesquisadores apontam o início da presença de brancos no candomblé, pois começava a surgir a valorização da cultura negra (SANSONE, 2000).

O Movimento Neopentecostal, iniciou-se nas décadas de 1950 e 1960, passando por uma amplificação, em 1970. Nessa movimentação, era evidenciada a teologia da prosperidade, o proselitismo de massa e a batalha espiritual relativamente às outras denominações religiosas, principalmente, com relação às afro-brasileiras e espíritas (SILVA, 2007). O discurso fundamentado na luta do bem contra o mal e, este último, caracterizado pelas divindades do panteão afro-brasileiro para causar malefícios.

Neste contexto, até 1970, segundo Wagner Silva (2017), as religiões de matrizes africanas continuaram sem muita relevância, tanto com relação aos elementos de mobilização política, quanto identitária. Em seguida, houve uma mudança de cenário, em virtude de fatores como o crescimento dos movimentos de lideranças religiosas por visibilidade, direitos e respeito, bem como a diversificação das tendências ideológicas e partidárias, o advento do Movimento Negro Unificado e o processo de redemocratização no país. Posteriormente, em 1988 é promulgada a Constituição, que além das garantias e direitos dos povos tradicionais de terreiro, introduz o conceito de quilombo, reconhecendo o direito da posse de terra aos remanescentes de quilombos.

Ulteriormente, a Criação da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), a Lei 10.639/2003, que determina a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Africana e Afro-brasileira (SILVA, 2017). Além do Decreto 6.040/2007 que tem como objetivo o desenvolvimento sustentável dos Povos de Terreiro, a Lei 11.635/2007 que instituiu o dia de combate a intolerância religiosa e a Lei 12.288/2010, o Estatuto da Igualdade Racial. Visando assegurar ao povo de terreiro a liberdade de culto contra o preconceito discriminação, racismo e intolerância.

Segundo Hélio Santos, o preconceito é uma atitude negativa em relação a alguém, sendo uma atitude antecipada e desfavorável contra algo, existindo uma comparação a partir de um padrão de referência que lhe é próprio. A discriminação ocorre quando o racista ou preconceituoso externaliza a sua atitude. O racismo ocorre quando se atribui a um grupo determinados aspectos negativos em razão de suas características físicas ou culturais (SANTOS, 2008).

Já a intolerância “é toda distinção, exclusão, restrição ou preferência fundada na religião ou convicções, tendo como objetivo ou efeito de abolir, bem como o fim do reconhecimento, o gozo dos direitos e o exercício em igualdade de direitos humanos e liberdades fundamentais” (NAÇÕES UNIDAS, 1981). Desta feita, observando tais conceitos verifica-se que os povos de terreiro vivenciaram todas as formas de perseguições, sendo necessária a devida articulação.

2. O MOVIMENTO NEGRO E A RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA

A articulação da sociedade civil é um fator preponderante no caminho de uma nação mais justa e igualitária, que busque efetivar o princípio da isonomia. Todavia, notabiliza-se que a sociedade não é hegemônica, isto ocorre porque coexistem múltiplas demandas e, inúmeras vezes, os interesses são antagônicos, onde o Estado carece instituir meios a fim de viabilizar a garantia dos direitos de forma igualitária.

Por conseguinte, destacamos importância da inclusão na pauta dos movimentos os direitos à liberdade de expressão religiosa do povo de terreiro. O Movimento Negro Unificado (MNU), além de atuar contra todas as formas de preconceito racial, também reconhece suas raízes históricas com as religiões de matriz africana e “mobiliza para a defesa das religiões de matrizes africanas e afro-indígenas diante dos ataques e agressões dos racistas religiosos” [...] (AZARIAS; COSTA, 2017, p. 12).

Podemos ressaltar, em termos de conquistas efetivas, a constituição da Fundação dos Palmares, Lei 7.668 de agosto de 1988, no governo do Presidente José Sarney. Em 1991, criação do Centro Nacional da Africanidade e Resistência Afro-Brasileira (CENARAB), fundado por religiosos de tradição de matriz africana no Primeiro Encontro Nacional de Entidades Negras (ENEN), na cidade de São Paulo. Ainda nessa década, realizou-se o IV Congresso Afro-brasileiro, ocorrido entre os dias 17 e 20 de abril de 1994. (VASCONCELOS; SILVA, 2017).

No ano subseqüente ocorre uma marcha promovida pela militância negra, em comemoração à Zumbi dos Palmares, a qual se sucedeu em 20 de novembro de 1995, representando um símbolo de resistência e luta contra o racismo. Em ato oficial, a coordenação da Marcha entregou ao então Presidente da República, Fernando Henrique Cardoso, o Programa de Superação do Racismo e da Desigualdade Racial.

Wagner Silva (2007) menciona que as reações que originaram o movimento contra a intolerância religiosa iniciaram-se no ano de 2000. Na Bahia, com a articulação de diversos agentes, tais como: a Federação Baiana de Culto Afro; o Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia; o Programa Egibé, conta com a participação da presença Ecumênica. Já em São Paulo, a articulação é desenvolvida através do Instituto da Tradição e Cultura Afro-Brasileira (INTECAB); a Comissão de Assuntos Religiosos Afrodescendentes; o Superior Órgão de Umbanda do Estado de São Paulo; a União de Tendas de São Paulo e a União das Tendas de Umbanda e Candomblé. No Rio Grande do Sul, do mesmo modo, existe uma Comissão de Defesa das Religiões Afro-brasileiras (CDRAB), a qual iniciou no ano de 2002.

Em 2001, no Recife, fora criado o Núcleo da Cultura Afro-brasileira, responsável pela valorização da cultura africana. Salientamos que, em Pernambuco, outras manifestações focalizadas contra o preconceito e a intolerância religiosa já faziam parte da luta de grupos

identitários, como a Caminhada dos Terreiros Contra a Intolerância Religiosa e, na cidade de Olinda, a cerimônia das Águas de Oxalá.

Especificamente, em agosto de 2001, aconteceu um evento organizado pelas Nações Unidas em Durban, África do Sul, conduziu-se uma Conferência direcionada ao Combate do Racismo, à Discriminação Racial, à Xenofobia e à Intolerância Correlata. Outro fato importante ocorrera no dia 23 de maio de 2003, no qual o presidente fundou a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República (SEPPIR). No corrente ano, foi criado o Disque Direitos Humanos ou Disque 100, que acolhe denúncias de intolerância religiosa, desde 2011. Entre janeiro de 2003 e outubro de 2004, sobreveio uma série de debates no (FIPIR) Fórum Intergovernamental de Promoção da Igualdade Racial (BORGES, 2004).

No ano seguinte aconteceu a 1ª Conferência de Igualdade Racial em Brasília, realizada em maio de 2005, dispondo como eixos temáticos: a Reflexão sobre a realidade brasileira, do ponto de vista da sociedade e da estrutura do Estado; Avaliação das ações e políticas públicas desenvolvidas para a promoção da igualdade racial nas três instâncias de governo e Proposição de diretrizes para a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial e Étnica.

No decorrer desse percurso, em 2006, adveio a X Conferência de Direitos Humanos, em Brasília. Fora firmada nesse evento a Carta Compromisso de Defensores e Defensoras de Direitos Humanos, dentre os pontos em destaque, se encontra o resgate da dívida histórica com os afrodescendentes, originada com a escravidão, a superação do racismo e da desigualdade racial. Conjuntamente, produziu-se o Estatuto da Igualdade e o Fundo Nacional para a Igualdade Racial. Em 27 de dezembro, através da Lei n.º 11.635/2007, foi oficializado o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa.

No ano seguinte, ocorreram conferências estaduais, iniciadas em maio, com o intuito de eleger os delegados pertencentes aos segmentos e grupos sociais, para participar da conferência que ocorreria entre os dias 15 e 18 de dezembro de 2008, em Brasília, e através dessas ações outras leis surgiram como mencionamos anteriormente. Elucidamos, que as leis, a mobilização em prol de garantia da liberdade religiosa e o respeito à diversidade ainda está em processo de concretização.

3. DADOS DA INTOLERANCIA RELIGIOSA NO BRASIL E AS REPRESENTAÇÕES DO POVO DE TERREIRO

A democracia e a liberdade expressão religiosa está positivada, mas nem todas as religiões desfrutam livremente de tais prerrogativas, isso pode ser observado através de dados informados pelo Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, por meio do disque 100, que contabilizou entre 2011 a 2019, o total de 3.272 de casos de intolerância no Brasil. O maior

número de queixas processa-se nos estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Bahia e Pernambuco, perfazendo o número de 510, 426, 176, 176 e 89 casos respectivamente.

Destacamos que, do total de casos computados, 1.782 não informaram qual a pertença religiosa da pessoa ou grupo vítima de intolerância, isso significa que temos uma informação parcial da realidade. Salientamos que, no que concerne às religiões de matriz africana, ao longo do decurso de tempo analisado, correspondem a 840 denúncias, conforme os dados do Disque 100. Não obstante, quando subtraímos do total de ocorrências nos quais a religião não foi informada a pertença religiosa da pessoa vítima de intolerância, chegamos ao total de 1.490. Assim, número da intolerância direcionada a religião de matriz africana em termos percentuais se elevaria. Deste modo, os ataques à religião de matriz africana corresponderiam a 56,38%, relacionando-se a esse número de casos obtidos.

Segundo representações² do povo de terreiro *“Os motivos são vários da intolerância, do preconceito, da discriminação, mas principalmente esse estigma desde que trouxeram o nosso povo para o Brasil” (L.M.C.S)*. Além disso, as questões raciais estão presentes no discurso como podemos observar *“é religião de preto, de pobre, de analfabeto, que não é mais. Mas essa é a impressão [...] Demonizada pela igreja católica, pelo europeu em si. Demonizada pelo cristianismo quando vieram pra cá” (M.A.G.S.)*.

Em um dado momento, as posições políticas e ideológicas emergem na sociedade e se apresentam não apenas como formas de ser individuais, pois são organizadas para manter as relações existentes entre si, sendo muitas vezes de antagonismo, de aliança ou de dominação (PÊCHEUX; FUCHS, 1997). O sistema simbólico é repetidamente mencionado, não sendo questionadas as formas de atingir a liberdade alheia. Isso pode ser verificado na seguinte representação: *“as matrizes africanas sempre foram subalternizadas, nunca foram poder e sempre foram vistas como uma coisa ruim, uma coisa feia na vida da gente” (R.P.S)*.

Verifica-se a constuição social negativa, demonstrando um “jogo das regras que tornam possível, durante um período específico, o aparecimento dos objetos: objetos que são recortados por medidas de discriminação e de repressão” (FOUCAULT, 2008, p.37). Mas, para que o Estado democrático exista deve ter como fundamentação o respeito, pois é um caminho necessário para o convívio social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Suplantando desde o início da própria colonização tal expressão de fé, resta evidenciado o racismo estrutural. Ademais, nesse processo de dominação a utilização do poder como força de

² Entrevistas realizadas no período de 12.03.2020 à 30.04.2020.

satisfazer e procurar perpetuar o controle. Sempre se tentou gerar uma imagem que a condição do negro como ser inferior e que a própria capacidade de conquista de espaços em diferentes seguimentos sociais, de prestígio, de poder não é possível. Em que pese essa realidade, a laicidade do estado, os direitos humanos, a dívida histórica como pauta de luta dos movimentos negros e do povo de terreiro, essa realidade de falta de oportunidades, de discriminação, preconceito é muito grande.

Salienta-se que há uma amplitude de visões e forma de vivenciar o sagrado ou, simplesmente, ter o direito de não professar ou seguir qualquer religião. Isso significa que toda pessoa deve ser respeitada em sua singularidade. A religião também faz parte da vivência das pessoas, pois todos os campos se relacionam.

REFERÊNCIAS

AZAIAS, Paulo; COSTA, Babalorisà Henrique. 1º Encontro Nacional de Religião de Matriz Africana do MNU. **Jornal Nacional do MNU** - AGO/SET//OUT/2014.

BORGES, Anselmo. Secularização e Secularismo. Diário de Notícias. Disponível em: <<https://www.dn.pt/arquivo/2006/secularizacao-e-secularismo-641506.html#:~:text=Apalavra%20seculariza%C3%A7%C3%A3o%20vem%20de%20saecul%20um,sentido%20da%20palavra%20%22seculariza%C3%A7%C3%A3o%22.>>. Acesso em: 07 ago. 2020.

BIRMAM, Patrícia. **O que é Umbanda**. 1 Ed. São Paulo: Brasiliense, 1985. 108p.:II- (Coleção Primeiros Passos: 34).

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. **A Higienezação do Brasil e as Religiões Afro-Brasileiras**. ANPUH – XXIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Londrina, 2005.

FERREIRA, Elaine Cristina Ventura. **A questão racial e a identidade negra na produção intelectual da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro: a Revista Brasileira de Folclore e o Museu da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro (1961-1974)**. ArtCultura. jul-dez2019, vol. 21 Edição 39, p173-185. 13p

FOUCAULT, Michel. 1926-1984. **A arqueologia do saber**/ Michel Foucault; tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7ª ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

HOORNAERT, Eduardo. **A igreja no Brasil -Colônia (1500- 1800)**. 2 Ed. Editora Brasiliense- Tatuapé- SP. 1984.

NAÇÕES UNIDAS, **Conferência Mundial Contra o Racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata, em reunião realizada em Durban, África do Sul, em 31 de agosto a 8 de setembro de 2001**. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2015/03/durban-2001.pdf>>. Acesso em: 10 ago. 2020.

PÊCHEUX Michel; FUCHS, C. A propósito da Análise Automática do Discurso: atualização e pers-

pectivas (1975). In: **GADET, F.; HAK, T. Por uma Análise Automática do Discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux**. Campinas: Ed. da Unicamp, 1997e, p.163-252.

SANSONE, Lívio. **Os objetos da identidade negra: consumo, mercantilização, globalização e criação de culturas negras no Brasil**. Mana vol.6 n.1 Rio de Janeiro /Abril. 2000.p.87-119. ISSN 0104-9313

SANTOS, Hélio. **“Discriminação racial no Brasil” ainda destaca a invisibilidade do negro, o etnocentrismo, a segregação racial**. Disponível em: <https://esmec.tjce.jus.br/wp-content/uploads/2008/10/discriminacao_racial_no_brasil.pdf>. Acesso em: 01 mai. 2021.

SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). **Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro- Brasileiro**. São Paulo- Editor da Universidade de São Paulo, 2007, p. 9- 28.

SILVA, Vagner Gonçalves. **Religião e Identidade cultural negra: Afro-brasileiros, católicos e evangélicos. Afro-Ásia**. Universidade Federal da Bahia. 2017. ISSN 0002 0591.

VASCONCELOS, Sérgio Sezino Douets; SILVA, Luiz Claudio Barroca da. **Os Congressos Afro-Brasileiros: novas propostas para os Estudos da Cultura Negra no Brasil**. Fênix Revista de história e Estudos Culturais. VI. 14 ano XIV n°2.

GT 2

Questões Cristológico-Pneumatológicas



Dra. Áurea Marin Burocchi – PUC Minas
Dra. Aparecida Maria de Vasconcelos – FAJE
Dr. Paulo Sérgio Carrara, CSSR – ISTA

Ementa:

O presente GT reúne pesquisadores/as empenhados/as em refletir e aprofundar a fecundidade mútua entre cristologia e pneumatologia enquanto raiz de toda tentativa de fazer teologia em contexto cultural plural. Nossa reflexão, que incide sobre os fundamentos da teologia, pretende suscitar e estabelecer diferentes tipos de diálogos que, em tempos de secularidade, decolonialidade e pluralismo religioso, favoreçam uma articulação coerente entre a pluralidade dos discursos sobre Deus (teologias) e a unidade do discurso cristão de Deus: sua autocomunicação no entre nós (Jesus Cristo - cristologia) e sua autocomunicação em nós (Espírito Santo - pneumatologia). Confrontando o pensamento e o discurso da teologia cristã com diferentes fenômenos contemporâneos, o GT acolherá propostas de comunicações que privilegiem articulações inter e transdisciplinares, onde as relações entre cristologia e pneumatologia apareçam como elemento estruturante da identidade cristã e, por isso, também do diálogo entre os cristãos (ecumenismo) e destes com os não-cristãos (diálogo inter-religioso).

A CRISTOLOGIA DE GARCIA RUBIO: UM SUCESSO TEOLÓGICO E PASTORAL.

*César Andrade Alves*¹

RESUMO

O teólogo Alfonso Garcia Rubio escreveu, em nosso contexto e na década de 1990, um manual de Cristologia que examinou o assunto de maneira teologicamente abrangente e fecunda. Essa sua obra atinge cerca de duas dezenas de edições sucessivas no mercado editorial brasileiro. Trata-se de uma abordagem em Cristologia que efetua um estudo acadêmico sobre Jesus Cristo homem e Deus e que, ao mesmo tempo, familiariza o leitor com categorias que norteiam pastoralmente a experiência do encontro com Cristo. A motivação da obra foi a de uma renovação autêntica da Igreja e de sua missão pastoral, renovação esta que remete sempre a Jesus. A obra de Garcia Rubio ocupa-se do desafio da linguagem e da mentalidade contemporâneas, que exigem urgentemente uma explicação significativa do conteúdo da fé em Jesus Cristo. A presente pesquisa tem por objetivo levantar os elementos metodológicos e teológicos da obra de Garcia Rubio que a levaram a alcançar tanto sucesso junto ao público dos cursos de Teologia para leigos no Brasil nas últimas décadas. Serão estudados a apresentação que Garcia Rubio faz do itinerário percorrido por Jesus de Nazaré, os significados da morte de Jesus e de sua ressurreição, e a reflexão conclusiva que Garcia Rubio faz sobre a questão: quem é, então, Jesus de Nazaré? A presente pesquisa conduz à conclusão da importância teológico-pastoral que reveste hoje a evangelização que possibilita a experiência de encontro direto com Jesus Cristo vivo e ressuscitado.

PALAVRAS-CHAVE: Cristologia; Pastoral; Evangelização; Leigos; Experiência de Deus.

INTRODUÇÃO

É evento raro quando, em nosso contexto, um manual de Cristologia chega a cerca de duas dezenas de edições e reimpressões. É tal condição de best-seller que notabiliza uma obra nacional no campo da Teologia Sistemática: o livro *O Encontro Com Jesus Cristo Vivo*, de Alfonso Garcia Rubio. Com o subtítulo *Um Ensaio De Cristologia Para Nossos Dias*, a obra tem irrefragável dimensão acadêmica aliada a nítido interesse pastoral, isto é, a intenção de orientar como “pastor” ou “guia” a experiência que dá o título do manual: o encontro vivo com Cristo ressuscitado enquanto experiência de Deus.

Alfonso Garcia Rubio é um presbítero diocesano espanhol há muito tempo incardinado na Arquidiocese do Rio de Janeiro. Hoje emérito, foi por muitos anos professor titular do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Seu manual de Cristologia desenvolveu-se ministrando a disciplina homônima na Graduação em Teologia daquela instituição, contemporaneamente à participação em cursos de Teologia para leigos. Segundo o teólogo jesuíta Mário de França Mi-

¹ Doutor em Teologia, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (Belo Horizonte, MG), e-mail: cesar.alves@faje.asav.org.br

randa, Garcia é “quem mais entende de Cristologia no Brasil” . Isso, e o fato de ter escrito um manual nesse campo que é um best-seller, revestem de pertinência e relevância a consideração de tal obra. Destarte, esta comunicação tem por objetivo principal apontar elementos-chave do pensamento de Garcia Rubio no campo da Cristologia a partir do livro *O Encontro Com Jesus Cristo Vivo*.

1. ELEMENTOS METODOLÓGICOS

Cinco elementos distinguem metodologicamente a obra de Garcia Rubio. Primeiramente, sua Cristologia caracteriza-se por trabalhar com rigor científico. Suas reflexões desenvolvem-se apoiadas nas pesquisas exegéticas sobre o Novo Testamento, especialmente aquelas que se referem à vida de Jesus de Nazaré, sua mensagem e atitudes, e sua morte e ressurreição.

Ao mesmo tempo, o esforço de trabalhar com rigor científico alia-se à preocupação de evitar termos excessivamente técnicos. O emprego de uma linguagem simples é metodologicamente intencional.

Do ponto de vista metodológico, outrossim, as reflexões da obra de Garcia Rubio são fundadas nos textos do Novo Testamento. O embasamento no texto bíblico segue o princípio metodológico, determinado à toda a Teologia na encíclica *Providentissimus Deus*, do Papa Leão XIII, de que “a familiaridade com a Sagrada Escritura penetre no ensino de toda a Teologia e desta se torne como a alma” (LEÃO XIII, 1893, p. 283). Tal princípio foi reiterado pelo Concílio Vaticano II no decreto *Optatum Totius*, mediante a indicação de que a formação nesse campo do saber seja feita “com especial atenção no estudo da Sagrada Escritura, que deve ser como que a alma de toda a Teologia” (CONCÍLIO VATICANO II, 1965, n. 16). A mesma orientação metodológica seria repetida um mês depois na *Constituição Dei Verbum*, do mesmo concílio, em seu número 24.

Importante elemento metodológico é a necessidade de se ter presente a unicidade de todo o evento de Jesus de Nazaré segundo a afirmação da Carta aos Hebreus: “Jesus Cristo é o mesmo, ontem, hoje e sempre. Não vos deixeis extraviar por qualquer espécie de doutrina estranha” (Hb 13,8-9). Essa unicidade significa manter juntos, na consideração do único e mesmo Cristo, tanto a sua vida antes da morte, em serviço, humildade e gratuidade, como sua vida pós-ressurreição como glorificado por Deus-Pai. “O Novo Testamento nunca separa o Jesus terreno, o Jesus da etapa de serviço, do Jesus glorificado. Trata-se sempre do mesmo Jesus Cristo” (GARCIA RUBIO, 2021, p. 18).

Enfim, outro elemento metodológico que norteia a obra de Garcia Rubio é a sintonia com as orientações da Conferência do Episcopado Latino-Americano. A obra, originalmente redigida na década de 1990, menciona explicitamente as Conclusões da IV Conferência do Episcopado

Latino-Americano de Santo Domingo, acontecida em 1992, que pediam uma nova evangelização do continente americano.

2. OBJETIVOS DA CRISTOLOGIA DE GARCIA RUBIO

As reflexões cristológicas do autor pretendem compor mais do que um simples percurso acadêmico de estudo. Garcia Rubio visa intencionalmente que seu manual tanto seja um estudo acadêmico sobre Jesus Cristo homem e Deus, como familiarize com categorias que possibilitem a experiência de encontro vivo e direto com Ele enquanto experiência de Deus. O autor expõe que seu trabalho acadêmico se propõe a contribuir “para o encontro vivo da comunidade eclesial e de cada cristão com a palavra, com os gestos, atitudes e opções, com a vida toda de Jesus Cristo, [...] homem encantador como ser humano, [...] e] ao mesmo tempo, a assombrosa revelação de um Deus extremamente desconcertante e cativante” (GARCIA RUBIO, 2021, p. 3). Trata-se de um estudo de Cristologia que focaliza aquele que, nos evangelhos, “mudou o sentido da vida de Pedro, João, Tiago, André, Maria Madalena, Marta e outros discípulos e discípulas” e que “pode mudar, igualmente, o sentido de nossa vida atual” (GARCIA RUBIO, 2021, p. 7).

3. MOTIVOS PARA EMPREENDER A CRISTOLOGIA DE TAL MODO

O livro de Garcia Rubio elenca os motivos para desenvolver o estudo da Cristologia com tais objetivos. Primeiramente, ele recorda que, há tempos, o trabalho teológico e pastoral caracteriza-se pela preocupação em renovar a Igreja. Ele sublinha que uma renovação autêntica da Igreja e de sua missão remete sempre a Jesus. “Em épocas de crise, é ainda mais necessária a referência contínua a Jesus Cristo. Seguir fielmente o caminho percorrido por ele é indispensável para que a Igreja possa superar, evangelicamente, os graves impasses com que hoje se defronta” (GARCIA RUBIO, 2021, p. 3). Nesse sentido, a motivação de Garcia Rubio pode ser identificada como “volta às fontes”, isto é, confluência com as atitudes e práticas missionárias da Igreja dos primeiros séculos e aprofundamento da ação evangelizadora no tempo presente. Verifica-se aí sintonia com a intenção de fundo do Concílio Vaticano II, expressa no metatexto daquele evento, o discurso *Gaudet Mater Ecclesia* de João XXIII: “É necessário no momento que toda a doutrina cristã – [aquela que veio] transmitida e acolhida naquele modo de expressão e [naquela] forma de referir que se mostram nos decretos dos Concílios de Trento e Vaticano I – sem tirar dela nenhuma parte, seja nesse nosso tempo recebida por todos com novo impulso, com espírito sereno e tranquilo. É necessário que essa doutrina certa e imutável, à qual se deve mostrar fiel submissão, seja investigada e exposta no modo que o nosso tempo solicita” (JOÃO XXIII, 1962, p. 792).

Em segundo lugar, o autor recorda a deficiência cristológica ocorrida ao longo da evangelização no continente americano, e que precisa ser sanada. Nos últimos tempos, de fato, muito trabalho de renovação tem sido feito para remediar tal deficiência, mas ainda são frequentes catequeses e pregações com imprópria orientação cristológica. “Fala-se na pessoa de Jesus Cristo e os dogmas cristológicos são ensinados. Mas infelizmente apresenta-se um Cristo distante, perdido num emaranhado de palavras e de ideias incompreensíveis para a imensa maioria dos nossos católicos” (GARCIA RUBIO, 2021, p. 4). São comuns ainda as apresentações incapazes de atingir os corações e a vida das pessoas, e a motivar à conversão. No povo católico há como que “uma fome crônica de Evangelho. [...] Mal alimentado com o leite ralo de uma evangelização frequentemente superficial e fragmentária, o povo católico encontra-se subnutrido” (GARCIA RUBIO, 2021, p. 3-4).

Enfim, outro motivo para o autor desenvolver seu estudo da Cristologia com aqueles objetivos é a constatação de que o Brasil é o maior país católico do mundo em número de católicos, mas também um dos mais injustos socialmente falando. Construiu-se uma sociedade na qual predominam – muitas vezes falaciosamente em nome de Deus – as práticas do vale-tudo, da lei do mais forte e da meta de se levar vantagem em tudo. É nesse quadro que Garcia Rubio põe indagações cristológicas que perpassam transversalmente sua obra:

Que Deus temos anunciado a esse nosso povo católico? Como tem sido feita a apresentação de Jesus Cristo? [...] Como anunciar a realidade do amor de Deus, manifestado mediante Jesus Cristo, quando se perpetuam, às vezes em nome desse Deus, situações em que o ser humano é impedido de tomar-se humano? Na perspectiva da revelação do Deus bíblico, sabemos que a negação do ser humano constitui sempre a negação do Deus da Vida, do Deus-Amor (Ágape) (GARCIA RUBIO, 2021, p. 4).

4. O PERCURSO DA CRISTOLOGIA DE GARCIA RUBIO

A Cristologia do autor mantém juntas, na consideração do único e mesmo Cristo, sua vida antes da morte, desenvolvida em serviço, humildade e gratuidade, e sua vida pós-ressurreição como glorificado por Deus-Pai. O que explica a glorificação posterior é aquela vida anterior à morte levada adiante naquela maneira específica. Por isso o percurso de Cristologia empreendido por Garcia Rubio começa por examinar a vida de Jesus antes da morte.

A exposição primeiramente acompanha Jesus em sua vida de pregador itinerante, em serviço, humildade e gratuidade, para iluminar o significado de ser discípulo de alguém que assim viveu. Num primeiro momento, o autor frisa o que Jesus não foi. Não foi uma pessoa reclusa, nem tampouco um revolucionário que pregava luta armada contra opressores estrangeiros. Não pertenceu a coletivos revolucionários, como os zelotas, nem a grupos centrados em cumprir

listas de regras de moralidade, como os fariseus. Num segundo momento, o autor desenvolve positivamente a reflexão sobre o que Jesus fez e foi. Fundamental ali foi a relação de Jesus com Deus-Pai invocado como *Abbá*, Paizinho, em proximidade impregnada por confiança e fidelidade repleta de liberdade, vida e amor incondicional. A categoria típica que expressa essa relação é a de Reino de Deus, entendida à luz das bem-aventuranças (Lc 6,20-23; Mt 5,13-12) e da oração do Pai-nosso (Mt 6,9-15; Lc 11,2-4). Esse “Reino de Deus” é dom totalmente gratuito que convida a ser acolhido por parte dos discípulos. Uma maneira pela qual a gratuidade incondicional do “Reino de Deus” se evidencia é pelos destinatários prioritários: os pobres (Lc 6,20; 4,18; Mt 11,4-5), as crianças e os pequeninos (Mc 10,13-16; Mt 11,25-26), os pecadores (Mt 21,31; Mt 9,12-13), os inimigos e os que nos fazem o mal (Mt 5,43-48; Lc 6,27-36). Aos pobres, crianças e pequeninos, porque eles não têm como pagar em troca; aos pecadores, inimigos e os que nos fazem o mal, porque eles não fizeram por merecer. O “Reino de Deus” divinamente oferecido é fazer o bem aos demais – sobretudo aos que não podem pagar em troca e aos que não merecem – colocando-se por baixo, em humildade. A prática e a pregação de Jesus de um “Reino de Deus” desse jeito configuram “ontem, hoje e sempre” (Hb 13,8) o modo de ser de Jesus, revelam em plenitude o modo de ser do próprio Deus-Pai, e explicam a relativa liberdade de Jesus em relação à lei, à religião e aos costumes.

No percurso da Cristologia de Garcia Rubio, o passo seguinte é examinar os temas da paixão e morte de Jesus em seu sentido salvífico, como consequência de ter vivido o “Reino de Deus” do modo que viveu:

Jesus foi percebendo, cada vez mais claramente, que sua morte seria violenta. A oposição dos defensores do status quo religioso e social foi ficando cada vez mais acirrada. A acusação de blasfemo pela qual foi condenado pelo Sinédrio vinha de longe. Segundo Marcos, surge já no início de sua vida de pregador (Mc 2,7). Do ponto de vista dos adversários de Jesus, compreende-se facilmente a acusação. O Deus do Reino anunciado por Jesus é muito diferente do Deus dos escribas e fariseus: de um lado, o Deus da misericórdia e do perdão, o Deus que escolhe os marginalizados para fazer parte do Reino e rejeita os “puros” e “piedosos”; de outro, o Deus da comercialização e da dominação, o Deus que sacraliza estruturas e situações injustas. A pregação de Jesus desestabiliza o sistema religioso e social predominante entre os judeus. Conclusão de seus inimigos: Jesus é um blasfemo e como tal deve ser morto! (GARCIA RUBIO, 2021, p. 92).

Garcia Rubio sublinha: o que é salvífico no evento da existência de Cristo é a vida toda de Jesus que, na história humana encharcada de violência, conduz à morte na cruz. É só neste sentido que a cruz passa a ser salvadora: quando vinculada sem hiato com a vida de Jesus antes da morte. O Deus que se revela na cruz de Jesus é Deus solidário com a miséria e dor de todos os seres humanos da história, sofrimentos que Jesus carregou sobre si durante sua paixão de um modo que, em toda a história humana, só ele experimentou. Além disso, a salvação manifestada

por Jesus na cruz como reconciliação e redenção não tira o lugar do discípulo. Ela “não pode deixar-nos passivos”, como se só nos restasse agradecer, já que uma tal “perspectiva não coincide com a fé neotestamentária. Com efeito, a reconciliação de Jesus Cristo exige nossa aceitação e colaboração, [...] não tira nossa responsabilidade pessoal” (GARCIA RUBIO, 2021, p. 128-129).

O percurso da Cristologia de Garcia Rubio aborda na sequência o tema da ressurreição. O autor recorda primeiramente as três maneiras fundamentais pelas quais o Novo Testamento mostra a ressurreição de Jesus: confissões de fé, testemunhas que afirmam a realidade do que aconteceu, e relatos evangélicos sobre atividades do ressuscitado. A ressurreição de Jesus é a manifestação, dentro da história humana já acontecida, de algo típico do futuro tempo escatológico final no qual será consumada a plenitude do Reino de Deus. Algo daquele futuro escatológico da concepção apocalíptica judaica do Antigo Testamento é a realidade que passou a existir já neste mundo: Cristo ressuscitado e presente. De um modo eternamente definitivo, “mediante a ressurreição, Deus-Pai confirma o valor da vida, das atitudes, das opções, do comportamento, da mensagem e da morte de Jesus” (GARCIA RUBIO, 2021, p. 113). Isso traz até hoje dimensão fortemente escatológica para a vida neste mundo de quem se põe no discipulado de Jesus:

Para poder viver a experiência pascal, o cristão é chamado a estar com os outros seres humanos, vivendo agora o amor-serviço (o caminho percorrido por Jesus) e a solidariedade concreta (cruz); atuando agora neste nosso mundo marcado por uma profunda ambiguidade, onde a injustiça, a vontade de poder e a dominação estão fortemente presentes (dentro e fora de nós), mas também onde os sinais do Reino de Deus vão se desenvolvendo e alimentando a esperança; vivendo agora o amor-serviço e a solidariedade que visam a transformar o negativo – ao utilizar as mediações possíveis – com a firme convicção de que a última palavra é a da vida, da libertação e do amor (GARCIA RUBIO, 2021, p. 116).

Tendo examinado o percurso de toda a vida de Jesus Cristo, o manual de Cristologia de Garcia Rubio examina, na última parte, respostas à pergunta: quem é, então, Jesus de Nazaré? A parte principal dessas respostas é o exame de uma série de “títulos cristológicos”. Cada um deles é parte da confissão de fé cristã sobre o mesmo Jesus, mas cada “título cristológico” é como um retrato tirado da mesma pessoa sob um específico ângulo diferente. Para a confissão de fé cristã é necessário juntar os diversos retratos. Garcia Rubio examina os “títulos” de Cristo-Messias, Servo de Iahweh, Filho do Homem, Segundo Adão, Homem Novo, Senhor, Filho de Deus, e Deus. Mediante a consideração desses “títulos cristológicos”, o autor compõe o quadro mais amplo do conteúdo global da profissão de fé em Jesus Cristo como aparece na fé apostólica e no Novo Testamento. Garcia Rubio examina também a fidelidade da Igreja a essa profissão de fé, assim como as respostas elaboradas pela Teologia contemporânea a quatro questões sobre o homem Jesus de Nazaré que são levantadas frequentemente no trabalho evangelizador. A obra conclui-se oferecendo critérios cristológicos para o fecundo trabalho evangelizador.

Garcia Rubio frisa desde o início de seu manual que “não pretendemos aqui elaborar uma reflexão teológica completa” (GARCIA RUBIO, 2021, p. 7). Seu livro, de fato, não contempla o percurso histórico da Cristologia, no qual seria estudado o desenvolvimento do tema ao longo da extensa fila de reflexões dos teólogos e do Magistério durante os diversos séculos. A esse respeito é necessário recorrer a outra fonte bibliográfica.

CONCLUSÃO

O manual de Cristologia de Alfonso Garcia Rubio destaca-se na cena teológica brasileira. Alcança cerca de duas dezenas de reedições e reimpressões, algo extraordinário para uma obra em Teologia Sistemática. O livro examina o tema da Cristologia de modo abrangente, aprofundado, fecundo e acessível, embora não componha uma reflexão completa por não trazer a abordagem do longo percurso histórico da Cristologia durante os séculos.

A Cristologia de Garcia Rubio ressalta a importância de se ter presente a unicidade de todo o evento da vida, paixão, morte e ressurreição de Jesus de Nazaré. Para ser fiel à fé apostólica e tornar-se afim com as atitudes e práticas missionárias da Igreja dos primeiros séculos – a “volta às fontes” tão almejada na intenção do Concílio Vaticano II –, qualquer consideração sobre Jesus deve tratar o conjunto daquele evento como um todo único: tanto a vida antes da morte em serviço, humildade e gratuidade, como a vida pós-ressurreição como glorificado por Deus-Pai.

Trata-se de um percurso de Cristologia que compõe, ao mesmo tempo, estudo acadêmico e familiarização com categorias que possibilitam a experiência de encontro vivo e direto com Cristo enquanto experiência de Deus. Isso é inestimável para qualquer renovação autêntica da Igreja e de sua missão evangelizadora, que, para ser legítima e fecunda, precisa – à luz da fé apostólica – remeter sempre a Jesus.

REFERÊNCIAS

CONCÍLIO VATICANO II. Decreto *Optatum Totius*. Roma: 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatum-totius_po.html. Acesso em: 10 ago. 2022.

GARCIA RUBIO, Alfonso. *O encontro com Jesus Cristo vivo: um ensaio de Cristologia para nossos dias*. 15.ed., 4. reed. São Paulo: Paulinas 2019.

JOÃO XXIII. *Gaudet Mater Ecclesia*. *Acta Apostolicae Sedis*, Roma, v. 54, p. 786-795, 1962. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-54-1962-ocr.pdf>. Acesso em: 10

ago. 2022.

LEÃO XIII. Providentissimus Deus. Acta Sanctae Sedis, Roma, v. 26, p. 269-292, 1893. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/ass/documents/ASS-26-1893-94-ocr.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2022.

A IMAGEM DE PEDRO ATRAVÉS DA CRISTOLOGIA E PNEUMATOLOGIA LUCANA.

Allexandro Martins Valente¹

RESUMO

Dentre as figuras bíblicas apresentadas na raiz da identidade Cristã, Simão Pedro é sem dúvidas uma das mais paradigmáticas e importantes para a história da Igreja. Este trabalho procura questionar sobre a possibilidade de ressignificar a imagem de Pedro a partir da Cristologia e da Pneumatologia lucana. Usando a abordagem das palavras de Cristo dirigidas a Simão, o filho de Jonas, perceberemos o evoluir discipular do pescador de Betsaida até se tornar Pedro, que embora já possuísse a capacidade de ser porta-voz dos discípulos e confessor da divindade de Cristo, ainda era capaz de se cobrir de confusão e negar ao Senhor no evangelho lucano. Através da Pneumatologia de Atos, ao partirmos de seu itinerário missionário descrito em Atos 1,8 veremos a íntima relação de Pedro com o derramar do Espírito Santo sobre a Igreja no contexto dos três pentecostes descritos no livro de Atos às respectivas comunidades de Jerusalém, Samaria e Cesareia. Constataremos a mudança de um Pedro, confuso e desorientado diante da Paixão, para um discípulo convicto e entusiasmado capaz não só de anunciar o Querigma e gerir as situações internas da comunidade apostólica, mas também de realizar os milagres à semelhança de Jesus. Desse modo, chegaremos ao fim de nossa abordagem apresentando a imagem de Pedro através da Cristologia e da Pneumatologia desenvolvidas na dimensão lucana. Este trabalho se constitui como uma abordagem multidisciplinar, envolvendo a cristologia, pneumatologia, para encontrar em Pedro, um caminho para o discipulado Cristão que assim como ele, em sua vida tem a necessidade de realizar a experiência da misericórdia de Deus.

PALAVRAS-CHAVE: Pedro; Cristologia; Pneumatologia; Lucas; Evangelho-Atos; Discipulado.

INTRODUÇÃO

Se considerarmos a unidade presente entre os textos do evangelho de Lucas e o Livro de Atos dos apóstolos, poderemos perceber um verdadeiro testemunho da ação do Espírito Santo vinculado à vida e obra de Jesus de Nazaré, - de sua concepção no seio da Virgem Maria, ao início de seu ministério até o prolongamento de suas ações através da Igreja organizada em torno dos apóstolos nos primeiros anos após a paixão, morte e ressurreição, vemos a preocupação lucana de descrever a ação do Espírito Santo no presente, passado e pretérito da Igreja e de Jesus. (PICAZA, 1976, p.328-329). De fato, a ação do Espírito Santo percorre toda a atividade da Igreja nascente, e se manifesta, de modo muito claro, na imagem lucana, do derramar do espírito sobre as comunidades que perseveravam em torno dos apóstolos. É neste sentido que abordaremos em linhas gerais a imagem de Pedro, para entendermos melhor a ele e o seu lugar na tradição

¹ Graduado em Filosofia (2016) e em Teologia pela PUC-Rio (2021). Possui especialização em Doutrina Social da Igreja e Ordem Social pela Faculdade Pio XII (2022). Atualmente é Mestrando em Teologia pela PUC-Rio. E-mail: allexsandromv@gmail.com

lucana. Do mesmo modo, perceber o evoluir discipular de Simão filho de Jonas, de simples pescador de Betsaida até se tornar a rocha sobre a qual edifica Cristo a sua Igreja. É partindo desta perspectiva que nos perguntamos: qual a possível relação entre a pneumatologia e a figura de Pedro na obra lucana? Em que esta relação poderá contribuir para o aprofundamento da teologia sobre Pedro? Nosso itinerário se iniciará com o mandato missionário descrito em Atos 1,8, e da íntima relação entre Pedro e o derramar do Espírito Santo sobre a Igreja no contexto dos três Pentecostes descritos no livro de Atos às respectivas comunidades de Jerusalém, Samaria e Cesareia (CONGAR, 1991, p. 73).

1. O DERRAMAR DO ESPÍRITO E A FIGURA DE PEDRO

Diante do texto de At 1,8 onde se diz: “mas recebereis o poder do Espírito Santo que virá sobre vós, para serdes minhas testemunhas em Jerusalém, por toda a Judéia e Samaria, e até os confins da terra” podemos perceber um cronograma missionário que virá a ser executado pela Igreja nos capítulos seguintes da obra lucana. Estas cidades além de serem alvos da ação apostólica, vivenciam por meio destes o derramar do Espírito. Cada comunidade em seu próprio contexto receberá o dom de Deus, o Paráclito, pelas mãos dos apóstolos, e sobretudo através da presença e ação de Pedro. A seguir nos deteremos, sobre os acontecimentos descritos no livro de Atos, nos capítulos 2;8;10 respectivamente.

Em atos 2, vemos o espírito sendo derramado pela primeira vez sobre os judeus e prosélitos, pela primeira vez o espírito é derramado sobre os apóstolos reunidos em oração. (At 2,1) Tal derramar se caracteriza pelo sinal expressivo, que se inicia de modo imprevisto com o vento impetuoso, a semelhança do espírito descrito pelo evangelista João (WIKENHAUSER, 1973, p.58). Dentre outros sinais deste derramamento acontecem sinais sensíveis que são percebidos por aqueles que estão no entorno do local juntando uma multidão de diversas localidades Cf. At 2,7-13. É neste momento que se inicia o anúncio de Pedro a multidão que se ajuntava ali, dentre estes destacavam-se as figuras de Pedro e os 11, já com Matias incluído no colégio apostólico (2,14), que falava aos Homens da Judéia (2,14) e os Homens de Israel (2,22) evocando a profecia de Joel 3,1-5 apresentando o querigma, assim como descrito em Ef 1,13 como anterior ao recebimento da promessa do Pai o Espírito Paráclito (CARMONA, 2000, p.195). Promessa esta, que também fora feita em atos 1,8 após o derramamento do Espírito para serem testemunhas. É assim que Pedro após o anúncio do querigma propõe aos homens de Israel que se convertam, recebam o batismo, e o dom do Espírito (2,38). Pregação que é finalizada com a conversão de um numeroso e expressivo grupo (2,41). Assim termina a primeira cena onde o Espírito Santo princípio dinâmico que assegura a expansão da Igreja (CONGAR, 1991, p. 71) é derramado sobre a comunidade dos apóstolos em Jerusalém e cumpre-se a primeira parte do cronograma descrito em At 1,8.

Já no texto de At 8, vemos novamente o derramar do Espírito sobre uma comunidade de fiéis. O início do capítulo aponta a perseguição sofrida pela igreja de Jerusalém e a dispersão destes para as regiões da Judeia e Samaria (8,1). É precisamente neste momento que o ministério de Felipe passa a ser apresentado, através da sua pregação, muitos se convertem e recebem o batismo (8,5-8) em comunhão com o mesmo batismo que era ministrado pelos apóstolos em Jerusalém (WIKENHAUSER,1973, p.144). Após terem o conhecimento sobre a comunidade que crescia na região da Samaria, Pedro e João descem para a região a convite de Felipe, e impondo-lhes as mãos conferem o Espírito Santo (8,15). Tal acontecimento novamente é associado na obra lucana com a catequese de Pedro e João para aquela comunidade e seu retorno a Jerusalém (8,18-25). Deste modo, vemos se repetir a dinâmica de atos 2 onde o anúncio do querigma é acompanhado do derramar do Espírito através da palavra de Pedro, desta vez, sendo concedido o dom aos Samaritanos continuando o programa descrito em At 1,8.

No capítulo 10 do livro de Atos, mais uma vez tem lugar o derramar do Espírito sobre uma nova comunidade, de modo particular assim como foi com o relato da narração da conversão de Paulo aqui o redator se demora, e procura chamar a atenção para o ocorrido, principalmente pela abundância de detalhes do relato. (WIKENHAUSER,1973, p.184) O capítulo décimo inicia descrevendo a forma como Pedro fora anunciado em sonho à Cornélio (10,1-8). Do mesmo modo Pedro é alertado em sonho com a visão dos animais considerados impuros ao judaísmo, e é alertado por Deus a comê-los (10, 9-16) com esta visão Pedro se vê autorizado a entrar na casa dos gentios, contrariando a lei mosaica, que o impedia de o fazer sob a pena do tornar-se impuro (10,27-28). E revela-se aqui a intervenção de Deus a fim de endossar a possibilidade da expansão do evangelho (ZUCK, 2008, p.133). Uma vez na casa também as três da tarde, Pedro inicia o anúncio do querigma (10,30-33) e enquanto pregava, o Espírito Santo foi derramado sobre todos que o escutavam. (10,44). De modo particular anterior ao batismo como um caso excepcional (WIKENHAUSER,1973, p.144). Iniciando a missão ad gentes (FABRIS, 2010, p.1068) Este é o último derramar do espírito descrito no livro, encerrando assim o cronograma inaugurado em At 1,8.

A partir destes três capítulos apresentados podemos perceber, alguns pontos em comum entre os textos, e que podem lançar uma nova luz sobre o nosso estudo. O primeiro ponto, é que o derramar do Espírito é precedido do anúncio do querigma, o Cristo Ressuscitado é pregado pelos apóstolos. O segundo que podemos observar é que o derramar do Espírito é vinculado a presença de Pedro que se constitui como uma figura nevrálgica dentro das três passagens, é ele que impõe as mãos, é através dele que concede a força do Espírito Santo aquelas comunidades. Se o dom do Espírito Santo é a chave da ação da Igreja, (CARMONA, 2000, p.210) o segredo de seu crescimento e êxito, então Pedro é figura importantíssima dentro desta relação. Simão o filho de Jonas, provavelmente de Betsaida, a cidade dos pescadores, não recebeu formação rabínica nem grega, era um autêntico pescador (CULLMANN, 1965, p.299) e ainda assim na leitura lucana, está ocupando um lugar privilegiado dentro do livro de Atos e a recepção do Espírito Santo nos primeiros anos da missão da Igreja, podendo ser considerado já um pilar desta. Neste sentido

avancaremos um pouco mais agora apenas sobre a ação de Pedro ao longo do livro dos Atos, para completarmos a sua imagem dentro desta obra lucana e entendermos melhor o seu papel na comunidade apostólica.

2. A IMAGEM DE PEDRO NO LIVRO DE ATOS

A imagem de Pedro, apresentada no livro dos Atos, se relaciona com a de um líder que possui características bem marcantes, e de elevada importância dentro da comunidade apostólica. Ele é a Pedra, a imagem da rocha sobre a qual se edifica a Igreja, no mesmo paralelo da literatura rabínica que encontra em Abraão como a rocha do mundo. (CULLMANN, 1965, p.306). Pedro é aquele que com os doze permanece unânime em oração (1,13), que determina a necessidade da substituição de Judas, escolhendo o método da eleição do substituto, que se torna Matias (1,15). Ele realiza milagres em nome de Jesus, e faz o anúncio do querigma (3,1). Exercendo uma figura de autoridade, é levado diante dos notáveis de Israel e é interrogado, onde responde testemunhando a Cristo, cheio do Espírito Santo (4,8-12). Ele é o juiz dos casos que ferem a comunhão com a comunidade, como Ananias e Safira, e reconhece a sua gravidade, assim como Paulo o fizera em 1Cor 10,9 (WIKENHAUSER,1973, p.106). Ele também fala aos mais jovens (5,3-11). Sua sombra promove curas, e à semelhança de Cristo, a sua fama se espalha e multidões acorrem até ele (5,15). Pela segunda vez interrogado, não abandona o ensino sobre Jesus, mas sim dá testemunho de sua obediência a Deus antes dos homens (5,27-29). Realiza milagres à semelhança de Cristo, uma mulher retorna a vida em Jope e um paralítico em Lida (9,32-43), assim como o Cristo realizara em Lc 5,17-39 na cura do paralítico, e em Lc 8,40-56 na revitalização da filha de Jairo. Ele ouve a Deus em sonho como José esposo de Maria, e tem a força para descumprir normas da lei mosaica para pregar com os não judeus (10,5-23). Pedro então é protegido por Deus de modo direto enquanto Herodes se torna réu (ZUCK, 2008, p.111). É servido pelos anjos, como o filho do homem, ao ser libertado da prisão onde fora posto. (12,3-18). Ele se levanta no grande Concílio de Jerusalém, e promove a prática da aceitação dos não judeus na comunidade cristã prescrevendo o que estes devem seguir da lei mosaica ou não (15,7-20). Como podemos perceber, a figura de Pedro no livro de Atos possui a autoridade que é confirmada pelos seus atos e milagres, que corroboram a sua pregação querigmática, o seu anúncio de Cristo. Ele mesmo possui, neste livro, um papel proeminente diante da comunidade apostólica e com sua vida e testemunho se apresenta como apto a tal liderança. Uma vez que percebemos tamanha valoração que o apóstolo possui na jovem comunidade, resta-nos observarmos o evangelho de Lucas para compreendermos um pouco mais sobre a figura de Pedro e o modo como ele se tornou este intrépido discípulo para a comunidade cristã.

3. A VISÃO DE PEDRO NO EVANGELHO DE LUCAS

Se aceitarmos uma sucessão cronológica entre o evangelho de Lucas e o livro de Atos, poderemos perceber o apóstolo intrépido narrado nos capítulos de Atos, assim não o era quando iniciou seu trajeto com o Cristo. De fato, podemos enxergar em Pedro um autêntico caminho discipular, que o preparará para o dom do Espírito e o anúncio do querigma às comunidades nas quais exercerá o seu ministério. Ao observarmos o plano de fundo do Evangelho lucano, podemos perceber uma íntima ligação entre a eclesiologia e a cristologia (CARMONA, 2000, p.210), ligação esta que pode ser sentida ao nos depararmos com o Cristo e a sua relação com os seus apóstolos. De fato, a relação entre Jesus e a Igreja, perpassa o seu modo de ensinar e agir para com os seus discípulos (ZUCK, 2008, p.95), Lucas ao narrar o seu evangelho apresenta um diferencial dos demais, ele ao falar sobre Pedro e os discípulos, apresenta o seu desenvolvimento discipular, sem acentuar as suas falhas em meio a sua evolução na caminhada junto a Jesus, diferentemente dos demais evangelistas (Mt 16,23; Mc 8,17.33; Jo 13,8;14,9).

No evangelho lucano, ao acompanharmos a experiência de Pedro com Jesus, podemos perceber o modo como este se aproximara de Cristo. Depois dos relatos da infância, o batismo de Cristo, a ida para o deserto e a cura do endemoniado, o evangelista apresenta o dado da fama de Jesus que se espalhava pela região (Lc 4,37). É neste cenário que vemos o primeiro encontro narrado de Pedro com o Messias, quando Jesus realiza a cura de sua sogra, entrando em sua casa em meio à jornada que executava nas sinagogas da Galiléia, onde pregava e realizava curas (Lc 4,38-44). Pedro, então, tem a sua primeira experiência com Jesus através da fama deste, e pode experimentar uma de suas intervenções de modo muito próximo ao seu futuro mestre. Seu segundo contato com Cristo ocorre no relato da pesca milagrosa, onde pode não apenas presenciar mais uma intervenção de Jesus, mas conseguiu realizar verdadeiramente uma clara distinção entre ele e seu futuro mestre. Caindo aos pés de Jesus, ele se reconhece como pecador e, apesar de pedir para que Cristo dele se afastasse, recebe o convite ao discipulado junto de Thiago e João, convite ao qual se mostra aberto para tudo largar e o acompanhar após a experiência com ele feita (5,8-11). Deste modo, manifestando a sua confiança na palavra de Jesus que garantiria a fecundidade da missão que haveria de lhe ser concedida: a de ser pescador de homens (FABRIS, 2010, p.1061).

A terceira menção a Pedro, no evangelho lucano, é o momento da eleição dos apóstolos, onde da multidão dos discípulos que o seguiam, Jesus chamou doze, os que ele quis, pelo nome, para estarem mais próximos (Lc 6,14). É neste momento que Pedro passa, assim como os demais, a ter uma nova qualidade em seu caminho discipular com o mestre, - se outrora, ele conhecia a fama de Cristo e vislumbrava algumas de suas curas, agora ele será levado para mais perto e poderá, não apenas testemunhar, mas se fazer próximo de Cristo em outras curas como a da hemorroisa e a ressurreição da filha de Jairo (8, 45-51). Pedro, assim como os onze, receberá o

poder de expulsar demônios e curar enfermos e será enviado por Jesus para tal (9,1-2), receberá ainda com os onze a missão de alimentar a multidão que buscava a Cristo (9,13). De fato, vemos Pedro junto aos demais numa progressão de capacidades e conhecimento junto a Jesus, que é levada a um novo patamar quando, o próprio reconhece em Jesus, o Cristo de Deus (9,18-20). Em sua confissão, ele apresenta o primeiro testemunho acerca de Cristo como o Messias, ato que demonstra a relevância deste no contexto da comunidade dos doze (ZUCK, 2008, p.164). É neste sentido que vemos Pedro ganhar estima no evangelho lucano, assim como João e Tiago (os primeiros a serem chamados neste evangelho), podem ver o Senhor transfigurado. Pedro, que fora escolhido por Ele, se sente bem na presença de Cristo, Moisés e Elias, e lá deseja permanecer, ainda que não soubesse com profundidade o que dizia (9,28-36).

Não apenas a estima, mas, de fato, Pedro passa a ter o papel de porta voz do grupo para como Jesus; ele é quem, com coragem, pergunta e indaga sobre o modo correto de interpretar a palavra do mestre. Ao mesmo tempo, ele demonstra compreender o papel que Cristo reserva aos seus discípulos no futuro, ao questionar ao Senhor sobre a parábola do administrador a quem o senhor confiará os seus bens (12,41-44). No encontro dos apóstolos com o jovem rico, diante da incapacidade deste de seguir Jesus, Pedro recorda o que os doze abandonaram para o seguir, - o que o determina, no evangelho lucano, como o porta voz dos doze (ZUCK, 2008, p.164), e recebe a promessa dos bens futuros e da perseguição (18,28-31). Pedro é aquele enviado por Jesus para preparar a Páscoa junto com João (21,7-10). Ao mesmo tempo em que serve a Cristo, Pedro é alvo de sua preocupação e motivo de oração para Cristo, para que a sua confiança não desfaleça (22,31). Enquanto discípulo, professa seu amor para com o Mestre e lhe promete acompanhar até a morte, manifestando assim a identificação e a estima a qual nutria para com Jesus (22,33). De fato, Pedro levanta a espada para cumprir sua promessa, na tentativa de defender o seu Mestre, e mesmo sendo por ele repreendido, insiste e o acompanha de longe, ao passo que os demais discípulos se dispersam (22,54).

Simão, o filho de Jonas, que tudo abandonou para seguir o Cristo, agora se vê em um estado de verdadeira confusão, que se expressa nas negações preditas por Jesus, antes de ir ao horto (22,34). Nesta fatídica situação, ao ser indagado se conhecia a Jesus, Pedro não consegue conciliar a imagem do Messias Salvador com a de seu Senhor agora amarrado e arrastado para a condenação. Em um segundo momento, ao ser indagado se fazia parte daqueles que estavam com o Cristo, Pedro parece acertadamente estabelecer uma oposição com os demais discípulos, pois afinal ao contrário destes ele, é ainda o único a acompanhar o Cristo até o fim, conforme prometera (22,33), e não debandou como os outros. Por fim, parece não compreender a afirmação levantada no terceiro questionamento, manifestando notada confusão diante de toda a situação (22,55-60). É neste momento, onde o discípulo faz a experiência do negar o Mestre, que o olhar de Jesus e Pedro se reencontram, como no primeiro encontro relatado em Lucas, e Pedro chora amargamente porque negou ao seu Senhor por três vezes (22,61-62). Um choro que ao mesmo tempo em que estabelece novamente a separação descrita entre Pedro e

Jesus na imagem do pecado reconhecido (Lc 5, 8), estabelece também um novo encontro com a misericórdia de Jesus, que o dirige o mesmo olhar de quando o chama para perto.

A próxima menção feita a Pedro será quando Maria Madalena dá o testemunho da ressurreição, e manifestará mais uma vez a sua fé no que Cristo havia prometido. Enquanto os apóstolos pensaram ser um delírio a fala das mulheres, Pedro corre até o sepulcro e o encontra vazio (24,10-12), neste momento ainda não vê o ressuscitado, mas enxerga apenas os seus sinais. Ainda assim a sua experiência com o ressuscitado é tão determinante, que até mesmo os outros discípulos recordam com deferência o que ele viveu, como em Emaús (24,24). Embora Lucas tenha um olhar diferenciado sobre Pedro, ele apenas o menciona (24,34), João será o único a narrar este fato (Jo 21, 1- 17). Pedro ainda estará com os discípulos reunidos para receber o anúncio da promessa do Pai, o paráclito (Lc 24,49) e verá o Senhor sendo elevado aos céus (Lc 24,51).

CONCLUSÃO

Uma vez percorrido este caminho, marcado pelo encontro com Cristo, e a convivência com o divino Mestre, a experiência da paixão, morte e ressurreição de Jesus, através do Espírito, Pedro consolida em si o caminho da fé amadurecida. Olhar para a imagem de Pedro traçada por Lucas, em suas duas obras, nos permite, não só compreender as dinâmicas interiores da Igreja em seus primeiros anos após a ressurreição, mas, também, nos dá a oportunidade de percebermos a sua importância na primeira comunidade. Ele anuncia o querigma, concede os dons, julga e discerne; ele conduz a grei para a vivência da fé. Assim, em Pedro, podemos aprender o caminho do discipulado e iluminarmos ainda mais a temática do seguimento a Cristo.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA, Bíblia Sagrada: Tradução Oficial da CNBB. São Paulo: CNBB, 2002.

CARMONA, A.R. Obra de Lucas (Lucas-Atos). In: MONASTERIO, R.A.; CARMONA, A.R. Evangelhos sinóticos e Atos dos apóstolos. São Paulo: Ave Maria, 2000, p. 263-366

CONGAR, Yves. El Espíritu Santo, Barcelona: Editorial Herder, 1991

CULLMANN, O. Pedro. In: KITTEL.G. A Igreja no Novo Testamento. São Paulo: Aste, 1965. p. 293-319

FABRIS, R. Dizionario di ecclesiologia: Pietro. Roma: Città Nuova, 2010.

PICAZA, Xabier. Los Origenes de Jesus. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1976.

WIKENHAUSER, Alfred. Los Hechos de los apóstoles. Barcelona: Editorial Herder, 1973.

ZUCK, Roy B. Teologia do Novo testamento. Rio de Janeiro: CPAD, 2008.

GT 3

Religião, Patrimônio Cultural
e Turismo Religioso.



Dr. Aurino José Góis – PUC Minas
Me. Dener Antônio Chaves - UFMG
Dr. Josimar da Silva Azevedo – PUC Minas
Dr. Tiago Tadeu Contiero

Ementa:

A cultura é o lugar da identidade e da memória de determinado grupo humano, onde está tematizado, de forma diversa, seu projeto de vida. A Religião corresponde a uma das realidades culturais mais significativas, pois é aquela que, de forma especial, tematiza os sentidos possíveis que acompanham a existência do grupo social. O Patrimônio Cultural materializa, integra e salvaguarda essas realidades, conectando passado, presente e futuro. Conhecer, salvaguardar e promover o Patrimônio Cultural é tarefa necessária para revelar e potencializar a diversidade de projetos de vida em curso. O Turismo cumpre um papel fundamental nesta tarefa, na medida em que possibilita a troca de experiências, o reconhecimento e a valorização do outro e produz uma nova e sustentável economia. O Brasil é depositário de uma diversidade cultural alicerçada historicamente em três grandes matrizes culturais, com grande expressão religiosa, a indígena, a europeia cristã e a africana, codificada em um riquíssimo Patrimônio Cultural material e imaterial, de reconhecido valor universal. O Turismo Religioso brasileiro, em crescimento constante, nos últimos anos, tem mostrado, além de sua relevância econômica, sua vocação social para sensibilizar, integrar, pacificar e transformar bem cultural em Bem Viver. Integrar estas realidades em projetos significativos de intervenção social constitui o desafio proposto neste Grupo de Trabalho, que abrigará estudos e pesquisas para compreensão fenomenológica das experiências em curso, bem como fortalecer uma rede de articulação em torno de projetos comuns que possam ser acolhidos e desenvolvidos pelo Grupo de Pesquisa do CNPQ “Religião, Patrimônio Cultural e Turismo Religioso”, abrigado no Departamento de Ciências da Religião da PUC Minas.

CAMPANHA DA FRATERNIDADE 2022: EDUCAÇÃO E A CONSERVAÇÃO PREVENTIVA DOS BENS DA IGREJA.

*Dener Antônio Chaves¹
Yacy-Ara Froner²*

RESUMO

O texto discute sobre a inserção dos conceitos de conservação preventiva e gestão de riscos publicados nos Subsídios da Campanha da Fraternidade de 2022 – Fraternidade e Educação: fala com sabedoria, ensina com amor. Discute-se sobre a importância dos bens culturais da Igreja no espaço litúrgico, assim como sua preservação pela comunidade.

PALAVRAS-CHAVE: Campanha da Fraternidade, patrimônio cultural eclesial, conservação preventiva



¹ Doutorando em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável EA/UFMG - denerachaves@gmail.com

² Professora Doutora da Escola de Belas Artes, UFMG - yacyara.froner@gmail.com

A convite do Pe. Pe. Luciano da Silva Roberto, assessor do Setor Cultura e do Setor Bens Culturais da Comissão Episcopal Pastoral para a Educação e Cultura (CEPEC) da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, auxiliamos no processo de redação do Subsídio para o Tempo Quaresmal de oração, reflexão, conversão e penitência a partir das temáticas da Campanha da Fraternidade: “Fala com sabedoria, ensina com amor”. O texto é dividido em 4 encontros que se deseja educar para a Pastoral da Cultura, subsidiando os grupos ou núcleos de estudo, reflexões, pesquisas;

1º: Educar para a Pastoral da Cultura

2º: Educar para a Identificação das Expressões Culturais e os Bens Culturais;

3º: Educação Patrimonial e Inventário dos Bens Culturais;

4º: Educação para Conservação dos Bens Culturais da Igreja.

Sendo atribuído a nós o 4º encontro, com as contribuições inestimáveis de Pe. Luciano, os textos são divididos em parágrafos Leitor 1 e Leitor 2 para facilitar e dinamizar a leitura em grupos de estudo.

Na contextualização discuto sobre os bens culturais da Igreja, a função pastoral dos museus arquidiocesanos, da educação patrimonial para a conservação preventiva, apresento sobre os bens tangíveis, intangíveis e sua relação no espaço litúrgico. Para ser possível a implementação de um processo educativo que proporcione os conhecimentos necessários para a conservação dos bens culturais eclesiais proponho no texto algumas ações, como podem ser observadas no final do texto.

1.CONTEXTUALIZAÇÃO:

L1: A educação patrimonial desperta a comunidade para a importância da preservação dos bens culturais que fazem parte da nossa identidade cultural, além de representar um processo artístico e histórico que nos constitui enquanto cidadãos com direitos e deveres, inclusive o direito a beleza, a arte. Não é possível falar dos bens culturais brasileiros sem falar dos bens culturais da Igreja. Frutos da fé, religiosidade e caridade do nosso povo, os bens culturais eclesiais são um testemunho que deve ser exaltado e preservado pela sua importância histórica, cultural e religiosa.

L2: A *Carta de Villa Vigoni* (1994), resultado do encontro promovido pelo Secretariado da Conferência Episcopal Alemã e pela Comissão Pontifícia para os Bens Culturais, afirma que os bens culturais constituem a expressão mais forte da tradição cristã e representa uma parte essencial da herança cultural da humanidade, sendo uma manifestação de Deus à humanidade, constituindo testemunhos da identidade e da tradição dos povos.

L1: Podemos encontrar também na Carta Circular *A Função Pastoral dos Museus Eclesiásticos* que os bens culturais eclesiais são um patrimônio específico da comunidade cristã, tendo sua finalidade ordenada para a missão eclesial sob um duplo e coincidente dinamismo da promoção humana e da evangelização cristã. Dentre as 12 recomendações apresentadas pela carta, destaca-se o ensino e a formação dos responsáveis do estado e Igreja pelos bens culturais, assim como colaboradores científicos e técnicos, frisando a importância da formação dos párocos.

L2: A carta ainda destaca a importância de se confiar apenas à profissionais adequados o restauro dos bens eclesiais, destaca a importância da manutenção constante dos bens culturais, como uma obrigação concreta, de cada comunidade responsável. Segundo a carta, os bens culturais eclesiais são um recurso primário, instrumento importante de atividade pastoral e de reevangelização do mundo contemporâneo. Contudo, quando já temos a conscientização por parte da comunidade quanto a importância desse patrimônio cultural, ressalta-se a questão de como preservar esse rico patrimônio espalhado pelo território continental brasileiro.

L1: A resposta a esse importante e conseqüente questão é a Conservação Preventiva. Se a educação patrimonial nos possibilita a compreensão da importância dos bens culturais eclesiais, a conservação preventiva pode instrumentalizar a comunidade socialmente envolvida sobre as ações e princípios básicos de preservação dos bens culturais.

L2: Pertencente à ciência do patrimônio, a conservação preventiva consiste em um conjunto de ações que visam a prevenção de possíveis danos à determinado patrimônio cultural, utilizando-se de métodos de controle e manutenção das condições ideais de preservação e segurança dos bens culturais da Igreja.

L1: Os bens culturais podem ser classificados em bens intangíveis e tangíveis, embora no contexto da Igreja Católica eles estejam intrinsecamente ligados. Os bens intangíveis não possuem uma forma física, não podem ser tocados, como festividades, modos de fazer, cantigas, celebrações e rituais. Já os bens culturais tangíveis são os elementos que podem ser tocados, visíveis, podem ser classificados como imóveis, móveis e integrados. Temos como exemplos de bens imóveis as igrejas, conjuntos históricos, casarões, sítios arqueológicos, edifícios. Já os bens móveis são as esculturas, pinturas, paramentos, joias, vestimentas, dentre outros, e os bens integrados são os altares, retábulos, forros, lustres, azulejos, pisos, portas, sinos, etc.

L2: Marcos históricos e paisagísticos na maioria das cidades brasileiras, as igrejas são os principais espaços arquitetônicos de proteção do patrimônio cultural eclesiástico, diversas são tombadas nos diferentes níveis de governo e até mesmo internacionalmente. E mesmo as igrejas mais simples tem diversos bens culturais utilizados no espaço litúrgico que devem ser preservados. Contudo, as exigências pastorais e mudanças nos gostos das pessoas, fez com que muitas peças

passassem a ser obsoletas e assim não estarem mais sendo utilizadas na liturgia.

L1: Para a salvaguarda dessas imagens e objetos litúrgicos é sugerido a implementação de museus e memoriais diocesanos. Mas deve-se considerar que esses bens não foram constituídos para serem guardados em museus, mas para expressar o culto, a catequese, a cultura e a caridade. Desta forma o museu eclesial ou memorial é uma instituição pastoral que guarda e valoriza os bens culturais que outrora estavam a serviço da missão da igreja.³

L2: Para ser possível a implementação de um processo educativo que proporcione os conhecimentos necessários para a conservação dos bens culturais eclesiais temos que pensar sobre algumas ações:

L1: Primeira Ação - participação de representantes da igreja nos conselhos municipais de cultura para garantir que sejam direcionados recursos para preservação e restauração desses bens culturais, além da exigência de cursos de conservação preventiva para as comunidades responsáveis por esses bens antes e após os processos de restauro;

L2: Segunda Ação - estabelecimento de protocolos de gestão de risco de desastres para que as ações devidas sejam executadas minimamente em caso de emergência;

L1: Terceira Ação - divulgação para a comunidade de informações importantes para a salvaguarda dos bens como locais de hidrantes, telefone de autoridades, responsáveis por chaves e acessos, rotas de fuga, locais seguros de armazenamento, dentre outros;

L2: Quarta Ação - assessoria para o estabelecimento de rotas de inspeção dos edifícios e dos acervos, assim como uma agenda anual de desinfestação de pragas, limpeza de calhas e sarjetas, vistoria de instalações e equipamentos elétricos, dentre outros;

L1: Quinta Ação - propiciar à comunidade eclesial o conhecimento sobre os principais agentes de deterioração desse patrimônio e a formulação de um projeto de gestão de risco.

L2: Dentre os diversos processos utilizados pela ciência do patrimônio, no intuito de preservar esses bens, que podem estar em igrejas, museus ou memoriais, a *Gestão de Risco* é uma metodologia que apresenta os melhores resultados para a prevenção de possíveis danos que possam ser causados ao patrimônio cultural. A *Gestão de Riscos* lança mão de atividades coordenadas para dirigir e controlar uma organização no que se refere a riscos.

L1: Essa metodologia é utilizada para minimizar as possíveis perdas do patrimônio econômico,

3 Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO PARA OS BENS CULTURAIS DA IGREJA, Carta circular A função pastoral dos museus eclesiais.

financeiro, e assim melhor direcionar recursos. É interessante frisar que ao ser aplicada ao patrimônio cultural, além de possibilitar o controle de gastos e alocação de recursos, possibilita um processo de formação da comunidade quanto às melhores práticas de conservação preventiva, manutenção e, principalmente, compreensão das condições ambientais favoráveis ao patrimônio cultural sacro.

L2: A *conservação preventiva* tem como princípio a preservação dos bens culturais, enquanto a *gestão de risco* é uma das ferramentas utilizada para esse fim. Os riscos que o patrimônio cultural da Igreja está exposto podem ser amenizados significativamente com uma formação adequada da comunidade eclesial nos princípios básicos aqui expostos. Ações simples e bem direcionadas, podem assegurar a preservação desses bens ou um prazo maior entre as dispendiosas e perigosas restaurações.

2.TROCANDO IDEIAS

- 1 - Qual a função dos bens culturais eclesiásticos?
- 2 – Em que consiste a conservação preventiva?
- 3 - Qual a função do museu eclesiástico ou memorial?
- 4 - Quais seriam as principais contribuições da conservação preventiva para os bens culturais eclesiásticos?

3. MÃOS NA MASSA

Elabore um pequeno esquema descritivo com informações sobre a sua paróquia:

Há sistemas de alarme contra invasão e incêndio? Há câmeras no interior da igreja e mediações? A região tem histórico de inundação, vandalismo, arrombamentos? A parte elétrica é antiga? Há inventário dos bens móveis e integrados? Há manutenção semestral do telhado, desinfestação de pragas? Finalmente apresente quais seriam as possíveis falhas quanto à conservação dos bens culturais da paróquia.

4.PROPOSTA SEMANAL

Verificar junto a administração municipal se tem conselho municipal de cultura e se há

representantes oficiais da Igreja católica nele.

Verificar os valores destinados aos bens culturais do município em relação aos demais investimentos em cultura no município.

Verificar se há protocolos de gerenciamento de risco na paróquia e/ou planos de emergência.

REFERÊNCIAS

A seguir, referências de algumas cartilhas e livros na área de gestão de risco do patrimônio cultural:

ABNT NBR IEC 31010, Gestão de riscos – Técnicas para o processo de avaliação de riscos, 2018;

CHAVES, D. A., GOMES, R. A. F., ROBERTO, L. S. Campanha da Fraternidade 2022: educar para a cultura e os bens culturais. Brasília: Edições CNBB, 2021, 60p.

PONTIFÍCIA COMISSÃO PARA OS BENS CULTURAIS DA IGREJA. Carta Circular: a função pastoral dos Arquivos eclesiásticos. Cidade do Vaticano: Editora do Vaticano., 1997;

SPINELLI, Jayme e PEDERSOLI Jr., José Luiz. Biblioteca Nacional: plano de gerenciamento de riscos, salvaguarda & emergência Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2011;

UNESCO. Gestão de riscos de desastres para o patrimônio, Brasília: UNESCO, Iphan, 2015.

UNESCO / ICCROM / ICOMOS / IUCN. Gestão de riscos de desastres para o Patrimônio Mundial, Manual de Referência do Patrimônio Mundial, Brasília, 2015, 80p.

CÍRIO DE NAZARÉ: RELIGIÃO, CULTURA E TRADIÇÃO

Wanessa de Lima Grigoletto¹

RESUMO

O Círio de Nossa Senhora de Nazaré é considerado uma das maiores manifestações religiosas católicas do mundo, possuindo um conjunto de celebrações e eventos que ocorrem durante todo o mês de outubro, na cidade de Belém–PA, sendo a principal procissão realizada no segundo domingo de outubro, reunindo uma multidão de mais de 2 milhões de pessoas, entre devotos e turistas. Em dezembro de 2013, na cidade de Baku, capital de Azerbaijão, o Círio de Nazaré entrou na Lista Representativa do Patrimônio Cultural da Humanidade da Unesco, durante a 8a. seção do Comitê Intergovernamental para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial. E em novembro de 2021 o Iphan revalidou o Círio de Nazaré como Patrimônio Cultural do Brasil, através de um processo em que avaliou as transformações pelas quais o Círio passou nos últimos anos, sendo uma delas o aumento significativo no número de participantes nas diversas celebrações. Esse período é marcado por diversas manifestações religiosas como a Trasladação, o Círio Fluvial, Círio das Crianças entre outras e também eventos culturais como os espetáculos teatrais de rua: o Auto do Círio e a Ode ao Círio; também contendo um cortejo do Arrastão do Pavulagem e a Festa da Chiquita – esta dirigida pela comunidade LGBTQIA+. O Círio de Nazaré é um acontecimento que envolve, direta ou indiretamente, toda a população paraense, se estendendo para além dos limites do estado do Pará, podendo ser analisado sob vários pontos de vista: religioso, estético, turístico, cultural, sociológico e antropológico. Desse modo, buscaremos evidenciar o Círio de Nazaré como parte da cultura e tradição do catolicismo em Belém. Esta pesquisa será construída de forma etnográfica e bibliográfica respeitando as possíveis restrições causadas pela pandemia da Covid-19. O referido trabalho é um desdobramento de uma pesquisa para a dissertação de mestrado no PPGCR/UEPA, sob orientação do Prof. Dr. Helio Figueiredo da Serra Netto.

PALAVRAS-CHAVE: Círio de Nazaré, Religião; Cultura Paraense.

INTRODUÇÃO

Uma das maiores manifestações religiosas da Igreja Católica é realizada em Belém do Pará, no segundo domingo de outubro, conhecido como o Círio de Nazaré. Esta manifestação ocorre, também, em vários outros municípios do estado do Pará e, agora até em outras cidades do Brasil. Reunindo em torno de dois milhões de pessoas num só dia, para render homenagens a Virgem de Nazaré, numa procissão que tem por percurso sua saída da Catedral da Sé e chegada à Praça Justo Chermont ou Praça Santuário, em frente à Basílica de Nazaré.

Em 2020, o Círio de Nazaré não pode acontecer como de costume, devido o mundo todo estar

¹ Mestranda em Ciências da Religião do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (PPGCR-UEPA). Administradora. Graduada em Administração (UNAMA-PA). MBA em Gestão com Pessoas (UNICESUMAR). Especialização em Docência da Educação Superior (UNAMA-PA). Atriz do Grupo de teatro da UNIPPOP. wanessadlgrigoletto@gmail.com.

acometido da pandemia do novo coronavírus, isso fez com que a tradicional procissão não fosse realizada para que não tivesse aglomeração de pessoas e aumentar a contaminação pelo vírus. Mas o Círio aconteceu de uma forma nova, a imagem da Virgem de Nazaré foi levada de helicóptero e sobrevoou vários lugares da cidade de Belém e Ananindeua. Seu voo foi transmitido pela TV Nazaré e assim o Círio aéreo chegou as casas dos devotos.

O Círio de Nazaré que é muito mais que uma simples procissão, pois agrega outras tantas romarias e manifestações culturais que acontecem nesse período do mês de outubro e graças a todos esses eventos o Círio se tornou Patrimônio Cultural Imaterial sendo ainda mais conhecido mundialmente. E assim este artigo é composto de duas partes que se complementam. A primeira parte faz um apanhado teórico sobre a origem do Círio de Nazaré trazendo autores como Carlos Roque, Mizar Klautal Bonna, Ivone Maria Xavier de Amorim Almeida e na segunda parte trata da parte cultural e patrimonial que fazem parte do evento Círio de Nazaré.

1. EÍS QUE CHEGA OUTUBRO

O Círio de Nazaré é um evento que se inicia muito antes do mês de outubro. Seus preparativos começam com a formação da diretoria da festa que vai organizar todo o evento, isso acontece no final do ano, logo após o Círio, mas o primeiro sinal da festa do Círio aparece em maio quando é lançado o cartaz com o tema do Círio.

Em uma missa especial, tem-se a descida da imagem original de Nossa Senhora de Nazaré do Glória², para ficar numa espécie de púlpito com uma redoma de vidro bem próximo dos fiéis por uma semana e depois volta ao Glória. No dia da sua descida acontece o lançamento do tão esperado cartaz do Círio.

Após isso temos a imagem peregrina indo a vários lugares como universidades, repartições públicas, empresas privadas e, até outros estados, fazendo visitas em preparação ao Círio que se aproxima, assim também as famílias vão se organizando para as visitas da imagem para a peregrinação que acontece um mês antes do Círio, essa peregrinação, também chamada de novena, acontece durante 15 dias. Um dirigente faz a preparação, pega a imagem e os livrinhos da reza e vai às casas já predeterminadas ou escolhidas para esse momento de oração. Em cada casa a imagem pernoita antes de ir para a próxima casa onde será feito o mesmo processo ritualístico de orações, rezas e cantos.

A devoção Mariana por Nossa Senhora de Nazaré tem sua origem em Portugal, por volta

² Inaugurado em 1920, quando a Imagem Original de Nossa Senhora de Nazaré foi entronizada, o Glória foi confeccionado pelas habilidosas mãos do escultor italiano Antônio Bozzano, com o auxílio de seu filho, Augusto Bozzano. Produzido em mármore de Carrara de origem italiana. Pesando cerca de 15 toneladas, possui cinco metros de altura e três de largura. (SITE DA BASÍLICA DE NAZARÉ, 2021).

do século XV, e foi propagada aqui em Belém do Pará com a ajuda dos padres jesuítas que chegaram a esta região. Após o achado da imagem por Plácido³, iniciou-se a devoção a Nossa Senhora de Nazaré, e no início eram feitas ladainhas e novenas realizadas no local do achado, mais tarde a Igreja Católica autoriza que sejam feitos festejos públicos em homenagem a Nossa senhora de Nazaré.

A procissão do Círio de Nazaré começou 93 anos após o achado da imagem, no dia 8 de setembro de 1793. Essa procissão foi organizada pelo capitão geral do Rio-Negro e do Grão Pará, Francisco de Souza Coutinho, como uma forma dele pagar uma promessa pela graça alcançada. Ele havia pedido pela restituição de sua saúde. Assim essa procissão foi considerada como o primeiro Círio de Nossa Senhora de Nazaré (BONNA, 2001).

Carlos Roque (1974) traz a origem da palavra Círio que vem do latim significando “grande vela”, mas em Portugal e no Pará, esse nome é dado, também, para grandes procissões ou romarias. Inicialmente, essas procissões eram feitas durante a noite sendo iluminadas pela luz das velas que os fiéis levavam o que remetia ao círio enquanto vela.

O Círio de Nazaré, mesmo sendo uma manifestação religiosa católica, possui também diferentes manifestações que não estão ligadas diretamente ao catolicismo, mas à devoção a Maria. Temos entre elas as manifestações culturais, ou as consideradas profanas, que ocorrem nesse período e que trabalham com o tema do Círio de Nazaré em sua composição.

Sendo uma grande festa que reúnem sagrado e profano num mesmo plano, nos fazendo pensar qual é o espaço que cada um toma dentro deste grande evento que envolve milhares de pessoas, a saber que:

... a revelação de um espaço sagrado permite que se obtenha um “ponto fixo”, possibilitando, portanto, a orientação na homogeneidade caótica, a “fundação do mundo”, o viver real. A experiência profana, ao contrário, mantém a homogeneidade e portanto a relatividade do espaço. Já não é possível nenhuma verdadeira orientação porque o “ponto fixo” já não goza de um estatuto ontológico único; aparece e desaparece segundo as necessidades diárias. A bem dizer, já não há “Mundo”, há apenas fragmentos de um universo fragmentado, massa amorfa de uma infinidade de “lugares” mais ou menos neutros onde o homem se move, forçado pelas obrigações de toda existência integrada numa sociedade industrial (ELIADE, 1992 p. 18).

3 Era filho do português Manuel Ayres de Souza e sobrinho de um dos primeiros capitães-mor do Grão-Pará, Ayres de Souza Chichorro. Sua esposa era paraense e se chamava Ana Maria Pinto da Gama. Moravam na região conhecida como estrada do Maranhão (hoje bairro de Nazaré). Um caboclo agricultor e caçador, levado pela sede, acabou descobrindo entre pedras cobertas de trepadeiras, às margens do igarapé Murutucu (localizado atrás da atual Basílica de Nazaré), uma espécie de nicho natural com uma pequena imagem da Virgem de Nazaré (a imagem, hoje tida como a original, tem 38,5 centímetros de altura). (Dossiê Iphan I - Círio de Nazaré, 2006, p. 78 e p. 11).

Nesse contexto temos o Auto do Círio e a Ode ao Círio. O Auto do Círio é uma peça teatral de rua construída por atores e não atores que se dispõem a atuar junto na construção desse espetáculo, organizado pela escola de Teatro e Dança da Ufpa. A Ode ao Círio também é um teatro de rua, mas que é realizado pelo Grupo de Teatro da Unipop, os alunos do curso de Iniciação Teatral mais pessoas, acima de 18 anos, que queiram participar e homenagear Nossa Senhora de Nazaré.

Há outros eventos também culturais que acontecem nos dias que antecedem ao Círio que são o Arrastão do Pavulagem e a Festa da Chiquita. Estes já possuem uma apresentação mais festiva do que teatral, sendo o Arrastão do Pavulagem uma festa da cultura popular paraense realizada por um grupo chamado Arraial do Pavulagem, que foi criado em 1987 eles saem pelas ruas de Belém cantando e dançando e reunindo diversas pessoas em cortejo, pelas ruas de Belém. Em outubro, no sábado de manhã que antecede ao Círio de Nazaré, logo após a chegada do Círio fluvial, o Arrastão marca presença com brincantes e músicos que saem pelas ruas e vão até a Praça do Carmo, em homenagem a Nossa Senhora de Nazaré (ARRAIAL do Pavulagem, Wikipédia).

A Festa da Chiquita surge ao final dos anos 70, remonta os blocos carnavalescos com grupos de LGBTQIA+. É um evento que sempre aconteceu na Praça da República, logo após a passagem da procissão da Trasladação, mas nos últimos anos teve sua realização em outros lugares e no ano de 2021, devido à pandemia, a festa aconteceu no Memorial dos Povos, com um número reduzido de participantes e seguindo os protocolos de medidas sanitárias ao combate a covid-19 (PORTAL AMAZÔNIA, 2021);

2. CÍRIO UM PATRIMÔNIO HISTÓRICO

Com o passar do tempo, o Círio de Nazaré foi ganhando um número cada vez maior de devotos e turistas que vinham para participar dessa grande festa. Atualmente a procissão principal que é realizada no segundo domingo de outubro conta com um número em torno de 2 milhões de participantes neste único dia.

Mas além da procissão principal, ainda contamos com mais 13 procissões que acontecem algumas antes do Círio e outras no decorrer da quadra nazarena que são os 15 dias de festa após o segundo domingo de outubro. Então diante de toda essa magnitude desta festa envolvendo tantas procissões e uma multidão que aumenta cada vez mais e junto aos eventos culturais que estão dentro desse período, em dezembro de 2013, na cidade de Baku, capital de Azerbaijão, o Círio de Nazaré entrou na Lista Representativa do Patrimônio Cultural da Humanidade da Unesco, durante a 8a. seção do Comitê Intergovernamental para a Salvaguarda do Patrimônio

Imaterial e em novembro de 2021 o Iphan revalidou o Círio de Nazaré como Patrimônio Cultural do Brasil, através de um processo em que avaliou as transformações pelas quais o Círio passou nos últimos anos, sendo uma delas o aumento significativo no número de participantes nas diversas celebrações (IPHAN, 2014).

O Círio de Nazaré ganha mais amplitude a cada ano seja no que tange as celebrações e procissões como nos eventos culturais que envolvem a população tanto direta como indiretamente. As comidas típicas que ficam mais evidentes, as cores da cidade enfeitada com cartazes do Círio. Os banhos de cheiro vendidos no Ver-o-Peso, a preparação das famílias para receberem os parentes que se deslocam para a capital a fim de participarem dos festejos. Tudo se congrega e conforme vemos no DOSSIÊ do IPHAN:

O Círio de Nazaré é um acontecimento que envolve, direta ou indiretamente, toda a população paraense, estendendo sua influência para além dos limites do estado do Pará. Apesar da existência de Círios de Nazaré em outros municípios do Pará e mesmo em outros estados do Brasil, nenhum deles possui a amplitude que o Círio de Nazaré alcança em Belém, configurando-o como um dos fenômenos religiosos mais importantes do Brasil. Assim, o Círio de Nossa Senhora de Nazaré, em Belém do Pará, é muito mais do que um mero fenômeno religioso, podendo ser observado e compreendido sob diversos pontos de vista: religioso, estético, turístico, cultural, sociológico, antropológico etc. (DOSSIÊ IPHAN I, CÍRIO DE NAZARÉ, p. 13).

Essa manifestação religiosa ganha cada vez mais amplitude, agora ultrapassando as fronteiras do país através dos meios de comunicação, que difundem as imagens das procissões aos devotos que acompanham pelos meios de comunicação, sendo acessado, inclusive, de outros países, fazendo com que aqueles que não podem estar presentes no dia do Círio consigam sentir a energia por ele propagada neste dia.

CONCLUSÃO

Analisar o Círio de Nazaré e tudo que gira em torno da devoção a Imagem de Nossa Senhora de Nazaré, nos coloca diante de um evento dinâmico que sofre constantes alterações em sua execução, mas que busca proporcionar a renovação do catolicismo devocional e também cultural através de diversas manifestações culturais que fazem parte do período que constitui a quadra nazarena.

Diante de tal magnitude alcançada para além das fronteiras da cidade e do estado, ter esta festa como patrimônio cultural é um grande presente para os habitantes desta terra, pois

ela envolve toda a população mesmo aqueles que não professem a fé mariana, ainda assim vivencia o período do Círio através do comércio que se volta a vender produtos ligados ao Círio, o cheiro da cidade que exala a famosa maniçoba, as ruas enfeitadas com motivações nazarenas, ou até o próprio espaço da cidade que se enche de visitantes para prestigiar o evento.

REFERÊNCIAS

BONNA, Mizar Klautal. Corda do Círio, marca de fé. Vamos pensar juntos?. Edição: Labor Editorial – 1ª impressão: outubro, 2001.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o profano**. Trad. Rogério Fernandes, - 1ª.ed. – São Paulo: Martins Fontes Editora Ltda, 1992.

IPHAN. **Círio de Nossa Senhora de Nazaré - Belém (PA)**. 2014 <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/55>> acesso em 21/06/2022.

_____. **Dossiê Círio de Nazaré**. Vol. I. Belém, 2006.

PORTAL AMAZÔNIA. Do sagrado ao profano, conheça a Festa da Chiquita. 2021. Disponível em: <<https://portalamazonia.com/estados/para/do-sagrado-ao-profano-conheca-a-festa-da-chiquita>> Acesso em 24/03/2022.

ROQUE, Carlos. História geral de Belém do Grão-Pará. Belém: Distribel, 1974.

SITE DA BASÍLICA DE NAZARÉ. **Detalhes do santuário: O Glória** Disponível em: <<https://basilica-denazare.com.br/detalhes-do-santuario-o-gloria/>> (2021). Acesso em 26/08/2022.

WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre (2021). **Arraial do Pavulagem**. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Arraial_do_Pavulagem> Acesso em 27/03/2022.

MUSEU DE ARTE SACRA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA: CONSERVAÇÃO, DESAFIOS E PERSPECTIVAS

Elis Marina Mota¹

RESUMO

O Museu de Arte Sacra da Universidade Federal da Bahia (MAS/UFBA) está localizado à rua do Sodré, nº 276, no bairro Dois de Julho, em Salvador, capital do Estado da Bahia, Brasil. A inauguração ocorreu em 10 de agosto de 1959 como órgão suplementar da universidade, ligado à reitoria. Desde então ocupa o antigo Convento e Igreja de Santa Tereza, importante exemplar seiscentista brasileiro e pertencente à Arquidiocese de Salvador. Tal funcionamento é garantido mediante convênio celebrado com a UFBA, inicialmente por 60 anos, que em 2019 foi renovado por igual período. A edificação tem tombamento federal desde 1938, possui os fundos voltados à baía de todos os santos, ou seja, situa-se em um ambiente salino e com alta incidência de radiação solar poente. Nela está abrigado acervo composto por diversas coleções de bens móveis e integrados, com tipologias de materiais diversos, como terracota, madeira, marfim, prata. Sendo que, parte delas são de propriedade do museu, mas conta ainda com de outras instituições religiosas ou não, que estão em regime de comodato. Citamos como exemplo de coleção emprestada pela Arquidiocese, evidentemente, o conjunto de elementos integrados à arquitetura do Convento e Igreja de Santa Teresa – painéis de azulejos, retábulos, lavabos em pedras, lápides, pinturas sobre pedra, afresco e forros de madeira com pintura artística. O Mosteiro de São Bento, ou a Catedral Basílica, assim como a Igreja do Santíssimo Sacramento do Passo, ou até mesmo o Instituto Geográfico e Histórico e a Odebrecht estão entre tantas outras das comodantes com o MAS/UFBA, sediadas na Bahia. Portanto, pode-se considerar um dos mais importantes acervos de arte sacra da América Latina. Os desafios para conservação de tal acervo são enormes. Tanto que a combinação de um museu universitário, e, arte sacra, em um local quente e úmido fez que este museu fosse escolhido, na década de 1990, para ser o projeto piloto de Gerenciamento Ambiental realizado por convênio entre a UFBA, *The Getty Conservation Institute* – GCI, o Centro de Conservação e Restauração de Bens Culturais da Universidade Federal de Minas Gerais (CECOR/UFMG), com o apoio financeiro da VITAE. Tal estudo possibilitou a tradução e adaptação de metodologia de Diagnóstico de Conservação desenvolvida pelo GCI para a realidade brasileira. Posto isso, no presente trabalho vamos dispor sobre recomendações do projeto citado, que podem, ainda hoje ser abordadas nas práticas de conservação preventiva no referido museu. Além de expor os principais problemas de conservação que tem sido observado. Com isso, poderemos também traçar possíveis ações para o Setor de Conservação e Restauo do MAS/UFBA.

PALAVRAS-CHAVE: Conservação Preventiva; Museu de Arte Sacra da Universidade Federal da Bahia; Museus universitários.

¹ Conservadora-restauradora no Museu de Arte Sacra da Universidade Federal da Bahia (MAS/UFBA), Brasil, desde 2018, desenvolve principalmente trabalhos com foco em conservação e educação patrimonial. Membro da Rede de Profissionais de Conservação e Restauo da UFBA (RECORE). Doutoranda em Museologia e Patrimônio pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro e Museu de Astronomia e Ciências Afins (PPG-PMUS/UNIRIO/MAST), mestra em Preservação do Patrimônio Cultural pelo programa de Mestrado Profissional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e bacharela em Conservação e Restauração de Bens Culturais Móveis pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), com ênfase em Conservação Preventiva.

INTRODUÇÃO

O Museu de Arte Sacra da Universidade Federal da Bahia (MAS/UFBA) apresenta peculiaridades e desafios quanto as rotinas de conservação de arte sacra. Sabe-se que o museu está localizado à rua do Sodré, nº 276, no bairro Dois de Julho, em Salvador, capital do Estado da Bahia, Brasil. Toda a fachada posterior da edificação está na encosta de um morro aos pés da Baía de Todos os Santos, compondo uma incrível paisagem, cujo o sol se põe todos os dias nas águas salinas que preenchem o recôncavo da enseada. Apesar de sua localização ser um belo atrativo para a contemplação estética e até mesmo o turismo religioso, esse é um fator que deve gerar maior atenção por parte da equipe de conservação que gere o acervo sob guarda da instituição.

Mediante tal especificidade apontada julgamos procedente iniciar esse artigo narrando sobre a criação do museu, bem como das características da edificação que ocupa e de seu acervo, assim como rever a pesquisa que foi feita nele na década de 1990 por especialistas da ciência da conservação que o propunham como um piloto para delimitar o perfil de diagnóstico de conservação a ser aplicado em museus dispostos em localidade de climas quentes e úmidos. Portanto, para fins de entendimento nesse artigo, utilizaremos a terminologia para Conservação do Patrimônio Cultural material proposta pelo ICOM-CC (2008), que divide os conceitos em: conservação, conservação preventiva, conservação curativa, restauração.

Por conservação entendemos todas as medidas ou ações cuja a finalidade seja o cuidado de um bem cultural, pode englobar políticas públicas de preservação, mas também todas as ações de conservação preventiva, conservação curativa e restauro. Nesse âmbito, a conservação preventiva é designada nas ações para minimizar ou evitar futuras degradações, ou seja, controle dos riscos aos quais os acervos estão expostos. A exemplo, citamos medidas indiretas (relacionadas ao ambiente), documentação, segurança, controle das condições ambientais (luz, umidade, poluição, infestação de pragas), planos de emergência, formação de funcionários, sensibilização do público e conformidade a normas jurídicas. Já, ações e medidas que incidem diretamente no bem para estabilizar o processo de degradação, compõem a conservação curativa, exemplificadas por dessalinização de azulejos, consolidação de suporte, faceamento e/ou fixação de vitrificado em desprendimento, remoção de ervas daninhas em painéis externos, higienização, etc.

Ainda de acordo com o ICOM-CC (2008), a restauração requer ações diretas sobre a matéria para valorizar aspectos estéticos e históricos, melhorar e facilitar a leitura, compreensão e uso ou função dos bens culturais, com respeito ao original e aos documentos autênticos (CARTA DE VENEZA, 1964; CARTA DE RESTAURO, 1972). Portanto, os procedimentos que envolvam nivelamento de lacunas com reintegração cromática são restaurativos. Todas as ações devem ser propostas e realizadas por profissionais qualificados, sempre mediante estudos, pesquisas,

testes, diagnósticos detalhados, além de documentação de todo o trabalho (ICOM-CC, 1984).

1. ANTECEDENTES: DE IGREJA E CONVENTO DE SANTA TEREZA À MUSEU DE ARTE SACRA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

O Convento de Santa Tereza foi fundado na segunda metade do século XVII pelos Carmelitas Descalços, permanecendo ocupado por eles até 1837. Em 1953 foi conduzido a Seminário Arquiepiscopal, entretanto, a transferência do Seminário para a roça de São Gonçalo fez com que o conjunto permanecesse por alguns anos sem uso, acabando abandonado e ocupado por famílias carentes do entorno.

Então, em 1959, essa edificação foi transformada no Museu de Arte Sacra da UFBA. A inauguração ocorreu em 10 de agosto de 1959 como órgão suplementar da universidade, ligado à reitoria. O período que antecedeu a inauguração contou com uma restauração arquitetônica da edificação (fig. 1 e 2) que foi coordenada pelo Arquiteto Wladimir Souza, para resgate da unidade potencial do estilo arquitetônico da edificação que já estava bastante descaracterizado, que contou com a demolição de alas que foram feitas em estilos posteriores. Já a restauração dos bens móveis e integrados à arquitetura (retábulos da igreja e do claustro, painéis azulejares, forros com pinturas artísticas, pias, entre outros) por João José Rescala², tendo como equipe os assistentes em restauro Liana Gomes Silveira, Ivan Lopes, o entalhador José Magalhães e os auxiliares Adilson Dias e Hélio Dias. Portanto, tal empreitada contou com a colaboração financeira e técnica do Serviço do Patrimônio Artístico Nacional (SPHAN)³, que inclusive destinou seus técnicos para realizar assessoria e supervisão das obras (BALTIERI, 2012; PINHO 2020)

O Convento e Igreja de Santa Tereza, importante exemplar seiscentista brasileiro, possui tombamento no livro de Belas Artes, datada de 17 de junho de 1938⁴. Atualmente a edificação ainda pertencente à Arquidiocese de Salvador e o funcionamento enquanto museu é garantido mediante convênio celebrado com a UFBA, inicialmente por 60 anos, que em 2019 foi renovado

2 João José Rescala é uma importante referência na área de preservação de patrimônio na Bahia, ele iniciou a carreira como artista no Rio de Janeiro, a partir da década de 1950 foi atuar na Bahia onde trabalhou como restaurador do SPHAN e professor da disciplina Teoria, Conservação e Restauração de Pintura da Escola de Belas Artes (EBA/UFBA) até se aposentar (BALTIERI, 2012).

3 O IPHAN, ao longo dos seus mais de 80 anos de existência, já passou pelas seguintes denominações: Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), de 1937 a 1946; Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (DPHAN), de 1946 a 1970; Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (PHAN), de 1970 a 1979; Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), de 1979 a 1990; Instituto Brasileiro de Patrimônio Cultural (IBPC), de 1990 a 1994; Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), desde 1994 (THOMPSON, 2015).

4 Essa edificação também possui tombamento em conjunto, referente a tombados feitos posteriormente que abrangem a localidade, como o Conjunto arquitetônico e paisagístico incluído no perímetro do Subdistrito de Conceição da Praia, que inclui parte da rua do Sodré, tombado em 1954 e o Conjunto arquitetônico, paisagístico e urbanístico do Centro Histórico da Cidade de Salvador, tombado em 1984 e também elevado a Patrimônio Mundial pela UNESCO.

por igual período. A pesquisa e organização do acervo foi destinada ao historiador beneditino Dom Clemente Maria da Silva-Nigra⁵, que foi o primeiro diretor do MAS/UFBA, além de ter sido, anteriormente, técnico SPHAN, atuando na organização do Arquivo do Patrimônio⁶.

Inicialmente o museu foi disposto como órgão suplementar da Universidade, decreto nº 62.241 de 08/02/1968 que reestrutura a UFBA e dá outras providências. Em 1969 passa a órgão vinculado a Reitoria através da Resolução nº157 de 20/11/1969, que no artigo 3º expõe: como órgão suplementar vinculado à reitoria, destina-se o Museu de Arte Sacra, nos termos do artigo 61 do Estatuto da UFBA, a auxiliar as atividades de ensino, pesquisa e extensão da Universidade, executando os programas elaborados pela Reitoria. Em 1972 foi criado um Regimento Interno para organizar os setores e atribuições internas e externas do museu, que, apesar de desatualizado, ainda é o documento oficial que está em vigor.



Figura 1 Fachada do Convento e Igreja de Santa Teresa, Salvador/BA. Data: 1959.

Fonte: acervo histórico MAS/UFBA

5 Dom Clemente da Silva-Nigra (1903-1987) foi diretor do MAS/UFBA desde sua criação até 1972, além de ter sido arquivista-mor da Ordem Beneditina e cedido ao SPHAN a partir de 1940, onde trabalhou como perito em Belas-Artes e foi diretor do Arquivo do Patrimônio de 1940 a 1945, corroborando com grande parte da organização das pesquisas e inventários do patrimônio nacional (SOUZA, 2014).

6 Também conhecido como Arquivo Noronha Santos, atualmente denominado Arquivo Central do IPHAN/Seção Rio de Janeiro (ACI/RJ).



Figura 2 Restauração do Convento e Igreja de Santa Teresa, Salvador/BA. Data: 1958. Fonte: Acervo histórico MAS/UFBA

ACERVO SOB GUARDA DO MAS/UFBA

O acervo MAS/UFBA é composto por diversas coleções de bens móveis e integrados, com tipologias de materiais diversos, como terracota, madeira, marfim, prata. Sendo que, parte delas são de propriedade do museu, mas conta ainda com coleções de outras instituições religiosas ou não, que estão em regime de comodato. Entre as coleções selecionadas para permanecerem sob sua guarda, estão as que corriam risco de se perderem, seja por não possuírem mais um prédio de origem, com o caso da antiga Sé de Salvador/BA, que fora demolida na década de 1930 (PINHO, 2020) cuja coleção está agregada a da Arquidiocese de São Salvador. A baixo estão algumas das coleções que compõe o acervo citado:

- Coleção do Museu de Arte Sacra da Universidade Federal da Bahia.
- Coleção da Arquidiocese de São Salvador da Bahia – Mitra.
- Coleção da Igreja do Santíssimo Sacramento do Passo.
- Coleção da Igreja de Nossa Senhora da Abadia.
- Coleção da Igreja de Santo Amaro de Ipitanga.

- Coleção do Mosteiro de São Bento da Bahia.
- Coleção do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia.
- Coleção da Catedral Basílica.
- Coleção da Igreja de Belém de Cachoeira/BA.
- Coleção da Irmandade do Santíssimo Sacramento e de Nossa Senhora da Conceição da Praia.
- Coleção da Irmandade do Santíssimo Sacramento e Nossa Senhora do Pilar.
- Coleção da Celestial Ordem Terceira da Santíssima Trindade.
- Coleção da Capela de São José do Jenipapo.
- Coleção da Capelania de Nossa Senhora da Palma.
- Coleção Mirabeau Sampaio, pertencente a Odebrecht.

Citamos como exemplo de coleção emprestada pela Arquidiocese, evidentemente, o conjunto de elementos integrados à arquitetura do Convento e Igreja de Santa Tereza – painéis de azulejos (cerca de 220 m²), 14 Retábulos (10 na Igreja e 4 no Claustro), elementos em catarias como lavabos em pedras e lápides, pinturas sobre pedra, afresco e forros de madeira com pintura artística. As demais coleções citadas compreendem, especialmente, diversos exemplares da imaginária sacra baiana. Portanto, a junção de todos esses itens faz com que o MAS/UFBA seja um museu com um dos maiores acervos de Arte Sacra da América Latina.

2. ESTUDOS EM MUSEU COM CLIMA QUENTE E ÚMIDOS NA DÉCADA DE 1990

Por conta da localização da edificação, que possui os fundos voltados à Baía de Todos os Santos a uma cota média de 30m sobre o mar, ou seja, situa-se em um ambiente salino e com alta incidência de radiação solar poente, fazem com que os desafios para conservação de tal acervo sejam enormes. Tanto que, a combinação de um museu universitário, e, arte sacra, em um local quente e úmido fez que este museu fosse escolhido, na década de 1990, para ser o projeto piloto de Gerenciamento Ambiental realizado por convênio entre a UFBA, *The Getty Conservation Institute* – GCI, o Centro de Conservação e Restauração de Bens Culturais da Universidade Federal de Minas Gerais (CECOR/UFMG), com o apoio financeiro da VITAE. Tal estudo possibilitou a

tradução e adaptação do roteiro “The Conservation Assessment: A Proposed Model for Evaluating Museum Environmental Management Needs” (DARDES et al., 1999), isto é, uma Metodologia de Diagnóstico de Conservação desenvolvida pelo GCI para a realidade brasileira.



Figura 3 – Localização MAS/UFBA. Fonte: Google Maps

Então, em 1998, uma equipe de pesquisadores fez um trabalho de campo no local, levantando dados ambientais do museu e seu entorno. Na ocasião foram analisados os sistemas construtivos e materiais que compõem o edifício e as coleções, bem como os estudos de insolação, dos ventos e demais agendas de deterioração. Com isso foi possível estabelecer o aperfeiçoamento de uma metodologia de Diagnóstico de conservação aplicado a museus em climas quentes e úmidos. O relatório final contou com o levantamento de dados, bem como a interpretação do contexto, que foram dispostos nos itens a seguir:

- História, materiais e técnicas construtivas.
- A edificação e suas coleções: agentes de deterioração.
- Estrutura das coleções.
- Itens apontados para serem avaliados e/ou submetidos pelo “Assessment”.
- Gráficos de área/usos.
- Recursos financeiros.
- Organograma.

- Dados Climáticos de Salvador.
- Estudos de insolação do MAS.
- Plantas (situação, cadastro e uso, materiais, elementos artísticos, hidráulica e elétrica).

A importância de um diagnóstico de condições de conservação, realizado a partir de uma metodologia séria, como a proposta pelo GCI, fornece aos conservadores das coleções informações que podem sistematizar as ações no museu de modo a alçar estratégias a evitar ou minimizar a deterioração e a perda de valor dos bens culturais (material e valores simbólicos), em outras palavras, contribui para a elaboração de uma Gestão de riscos. Portanto, nesse momento de realização do Diagnóstico de Conservação Preventiva do Museu de Arte Sacra da Bahia, contou com relatório técnico com recomendações de Kathleen Dardes (Conservadora) e de David Scott (Cientista Senior), ambos do GCI, para a preservação do acervo, sobretudo a prataria.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estabelecer rotinas para a conservação preventiva pode ser mais complexa em países quentes, úmidos e regiões litorâneas. Já que, comumente as literaturas traziam parâmetros estabelecidos em países de clima temperado. Portanto, faz-se extremamente importante conhecer os materiais que compõem os acervos e suas interações com o meio-ambiente. Os parâmetros devem ser estipulados de acordo com cada material que compõe o acervo, relacionado as condições climáticas local, relacionando o custo benefício de adotar tais medidas, avaliando a capacidade de trabalho e mão de obra disponível, para propor metas reais em um plano de Gestão de Riscos em consonância com um plano de Gestão de Acervos. Portanto, um diagnóstico das condições de conservação observados os níveis do entorno, edificação, mobiliário, e objeto são importantes para propor estratégias de ação no cotidiano de museus.

Ações simples e de baixo custo pode ser implantadas para contribuir com a conservação preventiva, como estabelecer rotinas de organização institucional, padronização de metodologias de trabalho. O MAS/UFBA enquanto um museu universitário deve fomentar o engajamento e envolvimento da comunidade acadêmica da UFBA nas atividades de pesquisa, ensino e extensão, de modo a articular cooperações técnicas com capacidade de oferecer serviços e expertises para as demandas de conservação do museu. Entre as ações de conservação preventiva mais recentes alcançadas pela equipe de conservação está a gestão dos produtos e resíduos químicos

(inflamáveis e solventes) em parceria com a Coordenação de Meio Ambiente da Superintendência de Meio Ambiente e Infraestrutura (CMA/SUMAI/UFBA). Ainda é uma meta conseguir elaborar um Plano de prevenção incêndio, bem como um plano de emergências.

Por fim, destacamos que o diagnóstico realizado pelo GCI/UFBA/UFMG/VITAE no MAS/UFBA, embora executado há 25 anos, representa um marco para o desenvolvimento de conceitos teóricos-metodológicos em conservação no Brasil. Ainda hoje, muitas vezes deixados para segundo plano nas gestões dos museus, ou cuja função e necessidade ainda é incompreendida. Portanto, recordamos o projeto piloto feito no MAS/UFBA, como forma de resgatar a memória institucional, bem como de contribuir para a historiografia da conservação no país.

REFERÊNCIAS

BALTIERI, Rosana Rocha. **João José Rescala: Teoria, Conservação e Restauração da Pintura em Salvador (1952-1980)**. Dissertação de Mestrado. UFBA, 2012.

CALDERÓN, Valentin. **Biografia de um monumento** – O antigo convento de Santa Teresa da Bahia. Universidade Federal da Bahia. 1970.

DARDES, Kathleen et al. **The conservation assessment: a proposed model for evaluating museum environmental management needs**. The Getty Conservation Institute, Los Angeles, 1999. Disponível em: https://www.getty.edu/conservation/publications_resources/pdf_publications/evaluating_museum_environmental_mngmnt.html.

ICOM-CC. 1984. **The Conservator-Restorer: A definition of the profession**. Disponível em: <http://www.icom-cc.org/47/history-of-icom--cc/definition-of-profession-1984/#.WAPHfeArLIV> . Acesso em agosto de 2022.

ICOM-CC. 2008a. **Terminology to characterize the conservation of tangible cultural heritage**. Disponível em: www.icom-cc.org/54/document/icom-cc-resolution-terminology-english/?id=744#.Vs3pWJwrLIU . Acesso em maio de 2022.

IPHAN. **Cartas patrimoniais - Carta de Veneza**. 1964 Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Carta%20de%20Veneza%201964.pdf>. Acesso em maio de 2022

IPHAN. **Cartas patrimoniais - Carta de Restauo**. 1972. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Carta%20do%20Restauo%201972.pdf> . Acesso em maio de 2022

MATTOS, Waldemar. **Os carmelitas descalços na Bahia**. Edição ilustrada. Bahia. 1964

SOUZA, Luiz Antônio Cruz. **Tópicos em Conservação Preventiva 5: Conservação preventiva - controle ambiental**. Belo Horizonte: LACICOR - EBA - UFMG, 2008.

SOUZA, Nayara Cavallini de. **Documentos fotográficos no arquivo: preservação, conservação, dissociação e acesso no Arquivo do Patrimônio** (Iphan/RJ). 2014. 202 f. Dissertação (Mestrado

em Preservação do Patrimônio Cultural) - Iphan, Rio de Janeiro, 2014.

THOMPSON, Analucia. **Campo cultural e contexto histórico: nomes do IPHAN**. In: MOTTA, Lia (Org.). Um panorama do campo da Preservação do Patrimônio Cultural. Caderno de Estudos do PEP/MP nº9. Rio de Janeiro: Copedoc/DAF/Iphan, 2015.

NO SOM VIBRANTE DA MARIMBA E DAS BATIDAS DO ATABAQUE RESISTE A CONGADA DE SÃO BENEDITO – PATRIMÔNIO RELIGIOSO DO LITORAL NORTE PAULISTA

Rosângela Dias da Ressurreição¹

RESUMO

Este artigo pretende examinar alguns aspectos da Festa da Congada de São Benedito do município de São Sebastião, litoral norte do Estado de São Paulo. Descrevemos e interpretamos os modos como seus dançadores transmitem conhecimentos específicos sobre a festa, codificando e decodificando mensagens que se reportam ao mudo vivível, mas também ao mundo invisível, cuja apreensão e compreensão abarcam códigos, modulação e educação dos sentidos de ordem diversa e específica. Utilizamos uma abordagem etnográfica, através da observação participativa, na intenção de lançar um olhar “de perto e de dentro”, de modo a captar discursos cosmológicos e as conexões estabelecidas entre catolicismo, memória africana, memória caiçara e ancestralidade.

PALAVRAS-CHAVE: religiosidade; congada; materialização da religião

INTRODUÇÃO

Este artigo enfoca o contexto caiçara do município de São Sebastião, litoral norte paulista e uma Celebração, assim como é definida pelo IPHAN², categoria que inclui os principais ritos e festividades associados à religião, à civilidade, aos ciclos do calendário, entre outros. São ocasiões diferenciadas de sociabilidade, envolvendo práticas complexas com suas regras específicas de distribuição de papéis, a preparação e o consumo de comidas e bebidas, a produção de um vestuário específico, a ornamentação de determinados lugares, o uso de objetos especiais, a execução de música, orações e danças. São atividades que participam fortemente da produção de sentidos específicos de lugar e de território. (IPHAN, 2000, p. 10).

1. LOCALIDADE E CONTEXTO HISTÓRICO

¹ Rosângela Dias da Ressurreição, mestre em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e doutoranda do Programa de Estudos Pós-graduados de Ciência da Religião da PUC-SP; Bolsista na Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de nível Superior - CAPS. E-mail: roseress@uol.com.br

² IPHAN, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Inventário nacional de referências culturais: manual de aplicação. Apresentação de Célia Maria Corsino. Introdução de Antônio Augusto Arantes Neto. – Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2000.

O litoral norte paulista³ foi território de produção e exportação de açúcar nos períodos colonial e imperial brasileiros, atingindo o apogeu na virada do século XVIII para o XIX, com fazendas açucareiras, suas moendas e mãos escravas em sua maioria bantos. Sua ocupação colonial remonta a fins do séc. XVI e início do séc. XVII, época em que foram doadas as primeiras sesmarias na região, hoje dentro dos limites do município.

Na cidade de São Sebastião coexistiam diferentes sujeitos históricos que se encontram articulados em um patrimônio imaterial representado por tradicionais festas, cujos detentores são negros, pardos e brancos, os formadores do povo caiçara (RESSURREIÇÃO, 2000).

Entre outras praias e bairros que compunham a vila de São Sebastião, destacamos o bairro de São Francisco, posto que é muito clara a distinção entre esse bairro e as demais regiões do município, como um núcleo que surgiu quase que simultaneamente ao centro da vila, ele se mantém com características muito próprias nas questões culturais e políticas. Este bairro apresenta rica cultura material e imaterial, e é aqui que surge uma das mais belas e fortes manifestações culturais de São Sebastião: a Congada de São Benedito. A Congada se constitui em auto e dança que representam a luta de mouros e cristãos, com elementos da cultura africana negra e feudal europeia.

2. RELIGIOSIDADE POPULAR MATERIALIZADA

Abordamos esta manifestação religiosa, a Congada de São Benedito, com base em leituras de autores que trabalham a materialidade da religião. Para a antropóloga Birgit Meyer⁴, religião é um conjunto de práticas cujo efeito é tornar visível o invisível, e só pode ser sustentada se as definições do visível e do invisível forem questionadas.

Meyer registra que a categoria materialidade tornou-se um termo quase mágico nos estudos atuais das ciências sociais e humanidades. Em alemão, o termo “materialidade” pode ser desdobrado ainda mais, como “stofflichkeit” (substancialidade), “dinglichkeit” (coisidade), “körperlichkeit” (corporeidade), e “wesentlichkeit” (referindo-se ao que é essencial, substancial, importante).

De um jeito ou de outro, conforme aduz a referida autora, “a defesa da materialidade indica a necessidade de prestar atenção urgente a um mundo de objetos real e material e a uma textura de experiência vivida e corporificada” (MEYER, 2019, p.88). Entendemos que toda e qualquer religião precisa ter uma expressão material, mesmo que não reconheça isso.⁵

³ O Litoral Norte do Estado de São Paulo é constituído de quatro municípios: São Sebastião, Ilhabela, Caraguatatuba e Ubatuba

⁴ Birgit Meyer é antropóloga e professora titular do Departamento de Filosofia e Ciências da Religião da Universidade de Utrecht, Holanda. Integra a “Royal Dutch Academy of Arts and Sciences” desde 2007 e é co-editora da revista “Material Religion”.

⁵ Birgit Meyer e coautoria com Dick Houtman, foi publicado originalmente como introdução do volume *Tings: Religion and the*

A autora nos convida a refletir sobre o fato de estudar religião e “[...] falar sobre ela de maneiras novas e críticas”, ultrapassando os conceitos gastos, como o de “crença”, visto que crença é parte integrante de uma religiosidade, sem abandonar qualquer interesse na religiosidade interior e espiritual como objeto de estudo. (MEYER, 2019, p.88).

Daniel Bitter na obra “A alma das coisas”, explica o que entende por “materialidade”:

[...] quando aqui a utilizamos, não pretendemos designar um dado natural ou um atributo intrínseco aos objetos e lugares descritos e analisados. Trata-se de uma categoria, portanto, compreensível enquanto se possam entender os diversos contextos socioculturais em que é usada e de que forma específica. (BITTER, 2013, p.09)

Outra boa leitura para entender a religião material é o livro de David Morgan *The Divine Gaze: Religious Visual Culture in Theory and Practice*. Compreendemos que devemos examinar as condições em que se formam as crenças das sensações, sentimentos, espaços e manifestações, ou seja, as coordenadas físicas ou formas da prática religiosa.

Morgan busca definir a cultura material das religiões vividas em termos de várias categorias de práticas que colocam imagens e objetos para funcionar como formas de engajar o corpo humano na configuração do sagrado. No cerne do seu argumento está a afirmação de que as religiões são formas de fabricar redes de relações entre os seres humanos, por um lado, e relações com deuses, anjos, santos, vida após a morte, espíritos ou ancestrais, nacionalidade, destino ou providência, no outro.

O autor busca delinear formas primárias pelas quais a religião acontece materialmente, tomando forma como práticas corporificadas que configuram os mundos mortais e outros. O corpo humano desempenha um papel tão central nesse processo que as investigações da religião que ignoram o corpo correm o risco de propor um relato profundamente distorcido e bastante enganoso de seu assunto. Um estudo robusto da materialidade não se limitaria a imagens e objetos, mas consideraria todos os sentidos: olfato, paladar, som, tato e visão, mas também sentidos como interpretados diferentemente por diferentes culturas.

3. FESTA NEGRA – FESTA DA RESISTÊNCIA

As festas da cidade de São Sebastião são acontecimentos que envolvem os cantos, as

Question of Materiality, organizado por Houtman e Meyer e lançado em 2012 pela Fordahm University Press. Tradução de Bruna da Silva Rosa, Louise de Vasconcelos e Rafael Augusto Silva dos Santos, sob a supervisão e a revisão de tradução da Prof.ª Dr.ª Elizamari Rodrigues Becker (UFRGS).

músicas, a dança, as crenças, os ritos, a culinária e o artesanato, constituindo-se numa herança transmitida por gerações, formando um vasto e singelo patrimônio imaterial que evoca o sagrado com atos comemorativos e rituais que fazem os caiçaras, em especial, os moradores do bairro de São Francisco, terra de congadeiros. As festas populares foram o meio pelo qual os homens expressaram sua cultura, que intrinsecamente embutia seus conhecimentos, técnicas, artefatos, padrões de comportamento e atitudes.

A Congada de São Benedito, do bairro de São Francisco, há 200 anos vai sendo transmitida de geração em geração. Um grupo de caiçaras congadeiros, devotos de São Benedito, ensinam seus conhecimentos aos novos: os passos, a música, a coreografia, a fabricação dos instrumentos musicais, as rezas e cantigas da dança. São bens associados à Congada de São Benedito o próprio bairro e uma edificação do Convento Nsra do Amparo, há séculos em frente ao convento. Após a missa, ocorre a apresentação da Congada. Neste chão sagrado é realizada uma coreografia, um ritual, uma cantoria; recriar a tradição é deixar uma marca, é firmar uma identidade.⁶

A cada ano os caiçaras, ao realizarem a Congada, materializando sua fé, se reinventam, contribuindo para a construção e o fortalecimento da identidade dos detentores e produtores de uma manifestação cultural secular na região do litoral norte paulista. Durante a década de 50 a congada de São Sebastião ficou sem ser encenada, retomando suas atividades em meados da década de 60 e sendo interrompida novamente durante a década de 80, e reaparecendo somente no final dos 80 a partir da uma ação de um grupo de moradores do bairro. Há um interesse em preservar a congada de São Benedito do bairro de São Francisco, principalmente devido à presença da Marimba, instrumento peculiar e bastante específico em sua construção, com baixíssima incidência nas congadas brasileiras.

4. O SOM ENVOLVENTE DA MARIMBA E DAS ESPADAS

A apresentação dos congadeiros, suas narrativas gestuais e rítmicas de corpos negros constituem bases para pensar acervos de cultura material africana no Brasil, evidenciando que corpo, música e memória se articulam, indissociavelmente, entre povos africanos organizados em vivências de unidade cósmica.

A Congada do bairro de São Francisco possui uma organização fixa e permanente. As

⁶ Em 2010, foi realizado o Inventário da Cultura Imaterial do município de São Sebastião. O Projeto Preservação dos processos significativos para a sociedade sebastianense, foi classificado no Edital do IPHAN-2010, recebemos apoio financeiro do IPHAN. O inventário foi realizado pelo Departamento de Patrimônio Histórico Cultural em conformidade com as etapas de pesquisa predefinidas pela metodologia do INRC - Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), concebida com o propósito de nortear as etapas de identificação, descrição e sistematização das informações e do material. etnográfico coletado durante o processo de investigação de um bem cultural de natureza imaterial. O trabalho de campo que se encontra na base do presente artigo foi realizado no âmbito de uma pesquisa mais vasta – por ocasião do desenvolvimento do Inventário.

figuras são: o Rei, o Embaixador e o Secretário. Na apresentação os congadeiros são divididos em dois grupos: Congos de Cima, que representam os Fidalgos ou vassalos, junto com seu Rei do Congo, sendo estes considerados cristãos e trajam roupas azuis que, simbolicamente, representam o céu. Os Congos de Baixo são os congos do Embaixador. Seus guias usam uniformes vermelhos que simbolizam o inferno e outros adereços, entre eles, as espadas símbolos de dignidade e sabedoria. A coreografia é marcada pelo ritmo do instrumento conhecido como Marimba e dos atabaques.

5. SAGRADOS CORPOS E OBJETOS

Os objetos como roupa, sapato, coroa, chapéu, enfeites, missangas, espada, cedro, fitas, instrumentos musicais, entre outros, são associados ao corpo e que se aproximam pela capacidade de realizar mediações. Para nós, os objetos nos desvelam o mundo.

Na observação das transformações ocorridas na Congada de São Benedito, referente aos objetos sagrados, nos apropriamos das palavras de Godelier ao registrar que sobre os objetos sagrados:

[...] se apresentam como fabricados diretamente pelos deuses e pelos espíritos, mas em qualquer caso os poderes neles presentes não foram fabricados pelos homens. São dons dos deuses ou de ancestrais, dons de poderes presentes doravante no objeto (GODELIER, 2001, p. 205)

Chamam a atenção, os saberes e memórias do corpo, os valores éticos e estéticos encarnados e encenados, as narratividades em ritmos e rituais, os diálogos entre musicalidades e danças negras. Apreendemos percepções sensoriais e cognitivas impregnadas por imagens simbólicas, melodias polifônicas, artes e metáforas de universos culturais africanos, em conexões cultura/natureza, corpo/saberes, arte/vida, materialidade/espiritualidade. Encontramos na congada de São Benedito muitos desses saberes, memórias, ritmos, ritual, musicalidade e dança.

Quem assiste a apresentação da Congada e seu ritmo marcado na Marimba e os tambores, sem perceber, seu corpo está bailando. As emoções e sensibilidades emergem nos ritmos e canções enraizadas em tradições e diversos instrumentos musicais, construindo experiências únicas.

Tomamos aqui emprestadas as metáforas de Tim Ingold, que considera como basililar a tarefa de trazer “as coisas de volta à vida”⁷. O autor também nos propõe a refletir sobre o mundo

⁷ Tim Ingold é um antropólogo britânico, nascido em 1948. Ele recebeu seu doutorado em 1976 ao realizar uma pesquisa et-

em transformação e em movimento, no entrelaçar de coisas que têm vida e de vidas que são coisificadas no processo contínuo de tecelagem no qual está circunscrito o próprio mundo. Para Ingold, o ser vivo, como um ser perceptivelmente engajado, se movimenta afetando e sendo afetado pelo mundo que também está em pleno movimento, e que este movimento entrelaçados a outros movimentos geram narrativas, sentidos e marcas de suas trajetórias. Tentamos destacar essas vidas que são coisificadas no processo contínuo de tecelagem no qual está circunscrito o próprio mundo: “[...] busca na experiência e no vivido a base sobre a qual edificar uma ciência que tem a vida como seu estatuto epistemológico” (INGOLD, 2015).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Registramos que a região do litoral norte paulista permaneceu “isolada” dos grandes centros urbanos por muito tempo. Mas, a abertura da Rodovia Tamoios em 1932, ligando o município ao Vale do Paraíba, em 1950 e a abertura da BR-101, foram fatores que, associados à vinda e implantação da Petrobrás (1960), contribuíram para a efetiva transformação da cidade. Sendo a cidade um organismo vivo, não há como impedir o processo de renovação, intrínseco a ele, e que acompanha o próprio desenvolvimento da vida humana. Neste contexto, sabemos que ações que visaram o “progresso” sem articular um desenvolvimento econômico-social, a qualidade de vida das cidades como bem cultural, verifica-se atualmente perda de identidade caíçara devido: a) um aumento da ocupação desordenada por todo nosso litoral; b) falta de plano de desenvolvimento turístico. O turismo de “sazonalidade” ou turismo de verão vem agravando os problemas de infraestrutura da uma cidade histórica. Transformações, estas, que também atingem esta manifestação religiosa e, verificamos um enfraquecimento de nossas celebrações, além de estar ocorrendo uma diminuição de sua representatividade na vida social.

REFERÊNCIAS

BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. Tradução Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

BLAJ, Ilana. Sérgio Buarque de Holanda: **Historiador da cultura material**. IN: Sérgio B. de Holanda e o Brasil. Antônio Candido (org). São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998. pp. 29-48.

nográfica sobre ecologia, organização social e política étnica entre os Saami Skolt do norte da Finlândia. Ingold foi professor na Universidade de Manchester e é, desde 1999, professor em antropologia social na Universidade de Aberdeen, onde vem desenvolvendo uma série de projetos de pesquisa e ensino sobre as relações entre percepção, movimento, criatividade e habilidade, explorando tais conceitos nos campos da antropologia, biologia, arte, arquitetura e design.

BITTER, Daniel. **Bandeiras e máscaras: sobre a relação entre pessoas e objetos materiais nas Folias de Reis**. A alma das coisas: patrimônio, materialidade e ressonâncias. 2013, p.09.

DEL PRIORE, Mary Lucy. **Festas e utopias no Brasil colonial**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

GODELIER, Mauricie. **O enigma do dom**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. IN: Daniel Bittar. **Bandeiras e Máscaras sobre relação entre pessoas e objetos materiais nas folias de reis**. 2001.p.205.

GONÇALVES, José R. S., BITTAR, Nina P. & GUIMARÃES, Roberta S. (org.). **A alma das coisas: patrimônio, materialidade e ressonâncias**. Rio de Janeiro: Mauad X: Faperj, 2013.

INGOLD, Tim. (1948). **Estar vivo: ensaios sobre movimentos, conhecimentos e descrição**. Tradução Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL/IPHAN. **Inventário nacional de referências culturais**. Brasília: Departamento de Identificação e Documentação do Iphan, 2000.

Patrimônio Imaterial: O registro do Patrimônio Imaterial – Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial, Brasília: Ministério da Cultura- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 4ª Ed, 2006.

Como as coisas importam: uma abordagem material da religião - textos de Birgit Meyer / organizadores Emerson Giumbelli, João Rickli [e] Rodrigo Toniol. – Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2019.

MORGAN, David. **O olhar sagrado: cultura visual religiosa em teoria e prática**. Londres, Inglaterra, 2005.

RESSURREIÇÃO, Rosângela Dias da. São Sebastião – transformações de um povo caiçara. São Paulo: Humanitas, USP/SP, 2000.

GT 4

História do Cristianismo na América Latina e no Caribe



Dr. Mauro Passos - UFMG

Dr. Newton Darwin de Andrade Cabral – UNICAP

Ementa:

Este Grupo Temático, promovido pelo Centro de Estudos em História da Igreja na América Latina (CEHILA-BRASIL), visa a agregar pesquisadoras e pesquisadores que trabalham a História do Cristianismo em uma perspectiva centrada nas práticas emancipatórias de cristãos e cristãs no continente latino-americano e caribenho. Atualmente, ainda se observa a permanência de traços eurocêntricos na historiografia sobre o Cristianismo latino-americano, corroborando com a continuação de processos de opressão, incrementados por uma produção histórica que permanece majoritariamente pautada na desvalorização dos povos originários e na negação da importância dos africanos, afrodescendentes e dos novos imigrantes na construção da nossa identidade cultural, bem como na consolidação de uma história androcêntrica, o que revela um aspecto importante nesse processo: o gênero. Dessa forma, torna-se premente o desenvolvimento de uma produção historiográfica que questione a história e, especialmente, o ensino de – e as publicações sobre – a História do Cristianismo na América Latina, por meio da interação das potencialidades da diversidade cultural.

A LIGA ELEITORAL CATÓLICA COMO EMBRIÃO DO MOVIMENTO TFP - TRADIÇÃO, FAMÍLIA E PROPRIEDADE - (1933-1950)

Vamos trabalhar a formação do grupo, que, em julho de 1960, fundou a Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade, o percurso de sua militância embrionária em movimentos católicos leigos, tais como: Ação Católica, Congregações Marianas, como também, na imprensa católica, através do periódico Legionário e da revista Catolicismo. Este movimento é mais conhecido pela sigla: TFP.

Tudo era propício e próspero para os movimentos conservadores, entre 1928 e 1935, período que transcorreu na serena tranquilidade dos anos do pontificado de Pio XI. O clero brasileiro recebeu de braços abertos o processo de romanização, a saída escolhida para suprir a ausência e perda de espaço na esfera pública, desde a emancipação entre Estado e Igreja, promovida pelo Estado brasileiro republicano. Naqueles anos cresciam no Brasil movimentos católicos vinculados à linha mais tradicionalista, que era a predominante.

O “Movimento Católico” era a expressão que designava um conjunto abrangente de movimentos, composto por diversas associações religiosas e de apostolado, inertes umas, extraordinariamente pujantes outras. Esses movimentos estendiam-se de norte a sul da pátria laica, desde a Proclamação da República, compostos por várias dezenas de milhares de pessoas, homens e mulheres, das mais diversas classes sociais. Por volta de 1925, o “movimento mariano”, este inserido no Movimento Católico, começou a encontrar ressonância entre os jovens brasileiros, pois, assim como em nossos dias, a religiosidade católica era algo muito mais praticado por mulheres e idosos do que por jovens do sexo masculino. Em setembro de 1928, ocorre o Congresso da Mocidade Católica.

É nesse contexto que Plínio Corrêa de Oliveira, jovem estudante da já tradicional Faculdade de Direito de São Paulo, encontra os primeiros colaboradores que, com ele, dividiriam toda uma vida contra a modernidade na Igreja e no Estado. No Brasil, uma das personalidades de maior relevância da hierarquia católica era D. Sebastião Leme da Silveira Cintra, mais conhecido por D. Leme, arcebispo do Rio de Janeiro e único purpurado brasileiro. Nesta época, o estado de São Paulo tinha seu território formado por uma só província eclesiástica, tendo em torno da figura de D. Duarte Leopoldo e Silva, arcebispo metropolitano, representatividade em todo o país, em especial nas regiões Sudeste e Sul. É o que se depreende da carta pastoral de 1915, que serviu como uma espécie de “constituição”, uma série de normas sobre como os grupos católicos deveriam se comportar e combater a modernidade. Esta carta pastoral, uma compilação de uma série de outras cartas episcopais, foi assinada em sua maioria por bispos do Sul, o que revela um

isolamento do clero do Norte do Brasil, que a aceitou, mesmo sem participar de sua elaboração.

O Prof. Plínio assim descreveu este momento embrionário do movimento Tradição, Família e Propriedade, em artigo para a Folha de São Paulo: “Foi nas fileiras do movimento católico que se formou o primeiro núcleo de batalhadores que daria origem mais tarde, à TFP”¹. O Prof. Plínio, em seu artigo, refere-se aos seus colaboradores como “batalhadores”. Este linguajar beligerante foi uma marca em seu discurso até o desfecho de sua vida, em 3 de outubro de 1995. Esta linguagem militante será repetida à exaustão.

Junto a um grupo de amigos, Plínio comandou as Congregações Marianas da paróquia de Santa Cecília, em São Paulo, onde se praticavam o apostolado individual, reuniões, conferências, discursos. Tais atividades não se restringiam à atmosfera católica. Em 1929, Plínio fundou a Ação Universitária Católica (AUC), dentro da Faculdade de Direito do Largo São Francisco, tida na época como baluarte do laicismo/positivismo. As Congregações Marianas e a Ação Universitária Católica eram tentáculos do movimento maior, o Movimento Católico.

Existia uma preocupação por parte do clero brasileiro de promover um processo de conversão de intelectuais brasileiros, nos moldes do que acontecera na França, no fim do século XIX. No Brasil, o intelectual convertido modelo foi Jackson de Figueiredo, que se autodenominava: “um católico integral”. Para a tarefa de conversão, fez-se necessário adentrar o ambiente universitário, e Plínio, na época estudante da Faculdade de Direito do Largo São Francisco, era o principal representante e articulador dessa ação. Com isto, o jovem Plínio ganhou, pouco a pouco, respeito e credibilidade nas fileiras da militância católica.

A Liga Eleitoral Católica é fundada em 1932. Era uma instituição de âmbito nacional, bafejada pelo episcopado. Sua atuação se dava da seguinte forma: aos candidatos que se opunham às ditas “reivindicações mínimas” – estas serão tratadas mais à frente –, eram negados os votos dos católicos. Neste período, os púlpitos se transformam em palanques por excelência.

Realizam-se eleições a três de maio de 1933, em todo o país, para que fossem escolhidos os deputados à Constituinte. “*Surpresa e alegria geral no eleitorado católico: o candidato mais votado em todo o Brasil é um jovem congregado mariano de vinte e quatro anos, que há pouco deixara os bancos universitários. Indicado pela Liga Eleitoral Católica na Chapa Única por São Paulo Unido, obteve 24.017 votos*”². O segundo colocado, em São Paulo, teve praticamente a metade dos votos de Plínio Corrêa, 12.483 votos”. Esta eleição revela não apenas a força da Liga Eleitoral Católica junto ao eleitorado paulista, mas também a alento e popularidade de Plínio Corrêa de Oliveira dentro da Liga e nos meios católicos de então.

Constituíam a Chapa Única por São Paulo Unido: o Partido Republicano Popular (PRP), o Partido Democrático (PD), a Federação dos Voluntários da Revolução de 32, a Liga Eleitoral

1 OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. Kamikase. Folha de São Paulo. São Paulo, 15 fev. 1969.

2 34 CAMPOS FILHO, Abel de Oliveira. Meio século de epopéia anticomunista. 2. ed. São Paulo: Vera Cruz, 1980. p. 415.

Católica e a Associação Comercial. Formou-se, assim, depois de muita negociação, a chapa mais forte no cenário político paulista, agregando partidos e pessoas de concepções políticas diversas. Esta panaceia partidária é fruto da aliança de forças políticas que se opunham ao governo Vargas. Derrotados pelo exército nacional, os paulistas que reivindicavam uma nova constituição passaram por cima de rivalidades antigas, com a finalidade de unir forças partidárias em prol da nova constituição. Esta chapa pretendia diminuir o poder de Getúlio, no âmbito do poder central.

A Igreja Católica Romana, no Brasil dos anos trinta, impõe-se como força religiosa e política no novo panorama que se vislumbra: o primeiro período do governo Vargas (1930- 37), antes do “golpe dentro do golpe”, em 1937. O país precisava se enquadrar no novo panorama do capitalismo moderno e industrializar-se. Nesta perspectiva, a aristocracia agrária perde espaço, entretanto, continua forte politicamente. Plínio foi um dos representantes desta “nobreza da terra” junto ao Estado Nacional, na qualidade de legítimo representante da Santa Madre Igreja, por pertencer aos altos quadros dos movimentos leigos católicos.

Relata o Prof. Plínio sobre sua eleição: *“O teste surpreendeu e impressionou de tal maneira que, depois deste episódio, a Liga Eleitoral Católica passou a ser geralmente reconhecida como uma das grandes forças políticas do País”*³ Sobre este evento afirma o livro tefepista: *“Instalada a Constituinte, em novembro de 1933, formou-se nela uma corrente de parlamentares católicos de grande influência que levou a cabo a aprovação, pela Assembleia, não só das ‘reivindicações mínimas’ da Liga Eleitoral Católica – a indissolubilidade do vínculo conjugal, o ensino religioso livre nas escolas públicas e a assistência religiosa facultativa às forças armadas – como também de outros pontos, constantes do programa máximo da LEC: direito de voto aos religiosos, o reconhecimento dos efeitos civis do casamento religioso, o direito ao descanso dominical, a faculdade de o clero prestar o serviço militar na condição de capelães das tropas. Além disso, se evocava o nome de Deus no preâmbulo da Constituição”*⁴.

O poder de articulação da bancada católica é evidenciado pela aprovação, no Congresso Nacional, não apenas das reivindicações mínimas (indissolubilidade do vínculo conjugal, ensino religioso livre nas escolas públicas e assistência religiosa facultativa às forças armadas), mas também das reivindicações máximas (direito de voto aos religiosos, reconhecimento dos efeitos civis do casamento religioso, direito ao descanso dominical, faculdade de o clero prestar o serviço militar na condição de capelães das tropas). Além disso, passa a evocar-se o nome de Deus no preâmbulo da Constituição. Estas reivindicações, ao serem acatadas, desagradaram forças políticas que não necessariamente eram aliadas, como os partidos republicanos históricos, que se opunham ao estreitamento das relações entre Estado e Igreja, e o partido comunista, que, mesmo na clandestinidade, possuía mais de uma década de militância no Brasil. Neste ponto, essas forças comungavam da mesma ideia: O Estado não deve estar a serviço da religião.

³ OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. Kamikase. Folha de São Paulo, 15 de fevereiro de 1969.
⁴ CAMPOS FILHO, Abel de Oliveira. Meio Século de Epopéia Anticomunista. 2a Edição, São Paulo: Vera Cruz, 1980. p. 416.

aprovação das reivindicações da Igreja Romana na Assembleia Constituinte de 1934. Isso garantiria a presença no poder de constituintes comprometidos com os ideais da Igreja. Esta liga eleitoral foi alvo de duras críticas, sendo a mais corriqueira a de que a LEC manipulava as eleições. Alceu Amoroso Lima respondeu a esta acusação através de uma trilogia de artigos publicados na revista A Ordem, sobre o ideário político da LEC, em 1934: “Primeiras victórias”, maio de 1934; “Os perigos da Victória”, junho de 1934; e “O sentido de nossa Victória”, julho de 1934⁵. Nestes artigos, Amoroso Lima defendeu que a Igreja desempenhou um papel salvacionista na política brasileira. Para a Profa. Dra Maria da Graça Ataíde, a função da Liga Eleitoral Católica, na visão de seus mentores, foi barrar o avanço comunista no Brasil. Ela afirma: “Enfatizava-se que o comunismo ainda não tinha dominado o Estado, graças à ação destes políticos de sotaina, que por meio da Liga Eleitoral Católica (LEC) evitaram que fosse instalada em Pernambuco uma República Socialista, que para a Igreja era uma ‘tapiação da Comunista’⁶”. E mais: “Assegurar os direitos à maioria católica brasileira seria possível mediante as Associações da Igreja, que lutariam pela dupla cristianização: ensino e cargos públicos. O laicismo era apresentado como um veneno letal, que subitamente atuava junto à maioria católica, enfraquecendo-a. Daí a estratégia de cooptação política proposta pela LEC e pela Ação Católica⁷”.

O discurso dos intelectuais católicos, entre eles Plínio Corrêa de Oliveira e Alceu Amoroso Lima, defendia que uma vez tomada a opção pela democracia, e sendo a maioria dos brasileiros católicos, estes deveriam ser privilegiados e legitimamente representados por políticos católicos nos altos cargos públicos. Vale ressaltar que a LEC estava subordinada à Ação Católica, e o laicato subordinado ao episcopado brasileiro, que por sua vez devia a mais profunda e respeitosa obediência à Santa Sé, sendo a personificação desta rígida hierarquia a figura do Sumo Pontífice, o bispo de Roma.

A Igreja Católica, por meio do laicato, tentava se reconstruir, nas eleições de 1933, através da LEC (Liga Eleitoral Católica), do duro golpe que sofrera com a sua emancipação do Estado Nacional brasileiro, quando da Proclamação da República. Entretanto, ela ressurgia ainda mais forte e autônoma, pois o chefe político da nação não mais detinha os poderes concedidos pelos papas aos monarcas ibéricos: o beneplácito e o padroado.

REFERÊNCIAS

ALBERIGO, Giuseppe (org). História dos Concílios Ecumênicos. São Paulo: Paulus, 1995.

ANTOINE, Charles. O Integrismo no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

5 Biblioteca da Cúria Metropolitana da Arquidiocese de Olinda e Recife.

6 ATAÍDE, Maria da Graça. A Construção da verdade autoritária. São Paulo: Editora da USP, 2001. p 113.

7 Idem.

- ATAÍDE, Maria da Graça. A Construção da verdade autoritária. São Paulo: Editora da USP, 2001.
- AUBERT, R. A Igreja Romana e o Liberalismo do “Syllabus”, à condenação do “Sillon”. Petrópolis: Vozes, 1975.
- BEOZZO, José Oscar (org.). A Igreja latino-americana às vésperas do Concílio. São Paulo: Paulinas, 1993.
- BRANDÃO, Sylvana (org.). História das Religiões no Brasil, volume III. Recife: Universitária da UFPE, 2004.
- CÂMARA, Helder. O deserto é fértil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.
- CASALI, Alípio. Elite intelectual e restauração da Igreja. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- CRIPPA, Adolpho. As idéias políticas no Brasil, volume II. São Paulo: Convívio, 1979.
- GUITTON, Jean. Diálogos com Paulo VI. Lisboa: Livros do Brasil, 1976.
- KADT, Emanuel de. Católicos radicais no Brasil. João Pessoa: Universitária da UFPB, 2003.
- LIMA, Lizanias de Souza. Plínio Corrêa de Oliveira: um cruzado do século XX. Tese FFLCH-USP, São Paulo, 1984. 221p.
- LUSTOSA, Oscar F. A Igreja Católica no Brasil República. São Paulo: Paulinas, 1991.
- MOURA, Odilão. Idéias católicas no Brasil. São Paulo: Convívio, 1978.
- OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. Revolução e Contra-Revolução. São Paulo:Retornarei: 2002.
- _____. Em defesa da Ação Católica. São Paulo: Ave Maria, 1943.
- _____. Reforma Agrária – Questão de Consciência. São Paulo: Vera Cruz, 1960.
- PILETTI, Nelson e PRAXEDES, Walter. Dom Hélder Câmara entre o poder e a profecia. São Paulo: Ática, 1997.
- POULAT, Emile. Intégrisme et catholicisme integral. Paris: Castermann, 1969.
- TORRES, João Camilo de Oliveira. História das Idéias religiosas no Brasil. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1968.
- SKIDMORE, T. E. De Castelo a Tancredo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- URÁN, Ana Maria Bidegain. Nacionalismo, Militarismo e Dominação na América Latina. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.

AS COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE: UM RESGATE DAS CEBS COMO TESTEMUNHOS DE VIVÊNCIA DA SINODALIDADE

Tiago Cosmo da Silva Dias¹

RESUMO

Muito tem se ouvido que a sinodalidade não é um “regime” de governo ou uma forma a se buscar para a vida eclesial. O desejo de caminhar juntos, na verdade, já acompanha a Igreja desde os tempos apostólicos. Empecilhos existiram e existem, naturalmente, mas há testemunhos diversos que comprovam a vivência da sinodalidade. Basta pensar, por exemplo, na eleição dos sete diáconos (cf. At 6,1-7) ou na assembleia de Jerusalém (cf. At 15,6ss). O Papa Francisco convocou à Igreja à vivência sinodal entre os anos 2021 e 2023. Com o olhar voltado para a América Latina, propõe-se uma retomada das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) para cooperar nessa vivência. De fato, nas CEBs, reunindo os irmãos e as irmãs de determinado local, se discutiam e se encaminhavam as realidades próprias dali, seja do ponto de vista eclesiológico, seja do ponto de vista social. As CEBs deram certo porque, efetivamente, tomaram a opção preferencial pelos pobres como o processo segundo o qual julgavam e avaliavam a doutrina “tradicional” da Igreja e da sociedade. Naquele cenário, havia os chamados “4 C’s” das CEBs: a celebração dominical sem o padre; o conselho comunitário ou a equipe de coordenação; os círculos bíblicos ou grupos de reflexão bíblica; e, por último, o compromisso sócio-transformador – este último que, na dura perseguição à Teologia da Libertação (TdL) que se assistiu durante o pontificado de João Paulo II (1978-2005), foi confundido, numa visão puramente reducionista, como marxismo e, como tal, com viés puramente político e anti-evangélico. De toda forma, as diversas “reuniões” que se realizavam e, nas quais, toda a comunidade deliberava e não apenas era consultada, fazem com que as CEBs apareçam como um exemplo claro de vivência da sinodalidade. Nestes tempos, em que o clericalismo aparece como um grande empecilho à vivência da sinodalidade, acredita-se que um simples voltar à história sem preconceitos teológicos, para verificar as experiências passadas, pode contribuir sobremaneira para que, na América Latina, a sinodalidade ganhe uma efetiva expressão.

PALAVRAS-CHAVE: CEBS. Sinodalidade. América Latina.

AS COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE: UM RESGATE DAS CEBS COMO TESTEMUNHOS DE VIVÊNCIA DA SINODALIDADE

Quando o Papa Francisco convocou o sínodo, uma caminhada em curso, Francisco disse que “o caminho da sinodalidade é o caminho que Deus espera da Igreja do Terceiro Milênio”

¹ Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Participa do Grupo de Pesquisa ‘Religião e Política no Brasil Contemporâneo’ (PUC-SP/CNPq). E-mail: pe.tiagocosmo@gmail.com

(FRANCISCO, 2015). Mais do que isso: o papa alertava que a sinodalidade é uma “dimensão constitutiva da Igreja”. Ou seja: a sinodalidade não se trata de uma “forma de governo” ou de um “regime” diferente do que se vive atualmente; não se tem a intenção, ao menos a rigor, de se opor sinodalidade a uma Igreja hierárquica, mas tão somente de ser uma Igreja que aprende a ouvir – e, sobretudo, a se escutar, nas suas mais diversas esferas, organismos, movimentos, entre outros.

As experiências passadas, nesse sentido, são diversas, e, de certa forma, tem servido de horizonte para iluminar a caminhada atual. São muitas as publicações, inclusive, que tem procurado resgatar determinados acontecimentos ou períodos históricos em que se assistiu uma efetiva sinodalidade para cooperar com a leitura da realidade atual e, claro, ajudar a olhá-la com esperança. Na América Latina, goza-se um de um certo privilégio, nesse aspecto, porque não é preciso fazer um retrocesso muito longo para constatar um efetivo lugar de participação de Igreja que, inclusive, desembocava no compromisso sócio-transformador. Desde o final da década de 1960 e, especialmente, na década de 1970, assistiu-se o efervescer das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), cujo substrato era o que Souza¹ (2022, p. 48) chama, hoje, de eclesialidade sinodal, e se desenvolvia em dois pontos específicos: *escuta* e *Povo de Deus*.

Nesse sentido, a comunicação se desenvolverá em dois pontos específicos: o primeiro, um pequeno resgate daquilo que eram as Comunidades Eclesiais de Base, e de como elas estavam organizadas; em segundo, acerca da sinodalidade, em si, para então se constatar o quanto, efetivamente, as CEBs são, na nossa história, testemunhos de vivência da sinodalidade, ainda que, na maior parte das vezes, em pequenas instâncias.

1. AS COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE (CEBS)

O ponto de partida para se pensar uma comunidade eclesial, de qualquer gênero, devidamente organizada e estruturada, deve ser o Concílio Vaticano II (1962-1965) que, na Constituição Dogmática sobre a Igreja, definiu a Igreja como *Povo de Deus* e, portanto, assinalou-a como marcada pela *historicidade*, sujeita às intempéries do tempo e do espaço em que vive sem, no entanto, “permitir-se alterar no seu substrato”, mas tão somente reavaliando-se, de época em época, no que tange ao *modus operandi* do anúncio da mensagem do Evangelho – donde a premissa *Ecclesia semper reformanda*. Esse modo de compreender desmontava, em certo sentido, o argumento sempre presente de uma Igreja entendida como *sociedade perfeita*, sem qualquer tipo de compromisso com o seu entorno, exceto para condená-lo.

A Constituição foi bastante incisiva ao assinalar que “Deus quis santificar e salvar os homens não como simples pessoas, independentemente dos laços sociais que os unem, mas os

constituiu um povo para reconhecê-lo na verdade e servi-lo na santidade” (LG 9). Este texto é citado, posteriormente, pela Conferência de Medellín (6,9), ao que se acrescenta que esta comunidade [o povo] é convocada e congregada em primeiro lugar pelo anúncio da Palavra de Deus vivo (PO 2; 4), embora também se deixe claro que não se edifica comunidade alguma se, no centro, não está a Eucaristia, através da qual a Igreja vive e cresce (LG 26). Destas premissas se pode inferir que Deus quer *comunidade, povo*, uma realidade que, na perspectiva de Carias, “já é patrimônio da Igreja latino-americana” (2018, p. 318).

Medellín, como consequência prática, apontava que:

A comunidade se formará à medida que seus membros adquirirem um sentido de pertença que os leve a ser solidários numa missão comum, e consigam uma participação ativa, consciente e frutificante, na vida litúrgica e na convivência comunitária. Para isso, se torna mister fazê-los viver como comunidade, inculcando-lhes um objetivo comum: alcançar a salvação mediante a vivência da fé e de amor (6,13).

É importante notar que o sonho não era apenas de se organizar comunidades que pensassem a dinâmica eclesial, mas que também se comprometessem com o social, trabalhando a antiga relação entre fé e vida. Este desejo, de certa forma ambicioso – se pensarmos que Medellín aconteceu quando grande parte dos países da América Latina já viviam sob regimes ditatoriais -, realizou-se de forma bastante concreta nas Comunidade Eclesiais de Base (CEBs), que adquiriram uma vida mais autônoma nos anos de 1970, e misturaram frequentemente a existência de comunidades com raízes na tradição (capelas, comunidades rurais, novos bairros nas periferias urbanas formados por migrantes) com a ação de agentes pastorais “modernos” (bispos, padres, irmãs e leigos, muitas vezes, formados pela Ação Católica) (COUTINHO, 2009, p. 179).

O início foi de ações isoladas e com objetivos de evangelização bem definidos, para atender as necessidades pastorais de uma determinada diocese ou região, com o desenvolvimento da prática da vida comunitária. As CEBs surgiram em áreas pobres, rurais, onde o poder público era ausente, assim como a Igreja-instituição, que não tinha uma estrutura atuante. A experiência evangelizadora das CEBs migrou do meio rural para o meio urbano, principalmente para as periferias pobres e desassistidas das cidades (SOUZA², 2002, p. 500-501).

As CEBs evidenciaram verdadeiras trajetórias de indivíduos que, praticamente, se refiliaram a tradição eclesial; ou seja, redescobriram uma identidade religiosa que, até então, era mantida apenas formalmente. Um “animador” de uma pequena comunidade da diocese de Balsas, no Maranhão, deu, em agosto de 1998, o testemunho de sua “conversão”:

Há 30 anos, eu me sentia um cristão muito autêntico. Sabia o catecismo decorado com todos os mandamentos, sabia rezar o terço, assistia a missa uma vez ou outra, mesmo sem entender o que o padre rezava. Acreditava que o padre era santo só pelo fato de o padre ser padre. Tinha um bom conceito de sociedade. Talvez me perguntasse o que me falta ainda? Como o jovem do Evangelho. Em 1968 fui convidado a fazer um curso sobre as CEBs; eu não sabia o que era, mas como era coisa da Igreja Católica, eu aceitei. Fui aí que descobri que não sabia nada de religião, não conhecia a Bíblia, pois até aquela época, ela não circulava no meio do povo. Gostei muito, mas fiquei pensando que era um jeito novo de se rezar, valorizando o domingo como Dia do Senhor e usando a Bíblia, que é a Palavra de Deus (NOSSA PASTORAL *apud* COUTINHO, 2009, p. 181-182).

Com a Palavra de Deus na mão do povo, grande marco das CEBs, as Comunidades Eclesiais de Base favoreceram uma nova relação com o sagrado, que desembocou, necessariamente, em um compromisso ético e político, com ênfase na participação em lutas populares, uma vez que a própria participação na comunidade fez adquirir uma nova visão sobre o mundo. Ser católico, agora, não é apenas professar a fé com a boca, mas também se implicar coerentemente num processo de transformação da sociedade (TEIXEIRA, 2002, p. 41).

Muitas das CEBs, hoje, acabaram se transformando em paróquias ou capelas destas mesmas paróquias. O fim dos regimes ditatoriais e, especialmente, a queda do muro de Berlim (1989), o “fim da história”, cooperaram decididamente para que, também na Igreja, a nota *una* acabasse por se confundir com *uma* – ou seja, a busca pela unidade acabasse por ser entendida como uniformidade. No entanto, já durante o pontificado de Paulo VI se assistiu uma certa preocupação com a Teologia latino-americana, bastante expressa nos números 30-39 da Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, de 1975, quando o papa disse expressamente se preocupar com algumas tendências, próprias do Terceiro Mundo, que entendiam “libertação” como redução da missão da Igreja às dimensões próprias apenas do tempo.

O golpe decisivo, porém, foi em 1984, com o documento da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, cujo prefeito, à época, era o cardeal Joseph Ratzinger, chamado *Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação*. Ali, as CEBs foram vistas apenas como meios através dos quais os desvios da TdL estariam sendo difundidos:

As teses das *teologias da libertação* estão sendo largamente difundidas, sob uma forma ainda simplificada, nos cursos de formação ou nas comunidades de base, que carecem de preparação catequética e teológica e de capacidade de discernimento. São assim aceitas, por homens e mulheres generosos, sem que seja possível um juízo crítico (XI, 15).

O documento não só olhou as CEBs com um olhar puramente reducionista, como tam-

bém, na tentativa de combater a disseminação dos supostos ideais, pediu: “É por isso que os pastores devem *vigiar* sobre a qualidade e o conteúdo da catequese e da formação que devem apresentar a *integralidade da mensagem da salvação* e os imperativos da verdadeira libertação humana, no quadro desta mensagem integral” (XI, 16, *grifo meu*). As consequências foram drásticas: condenação e perseguição explícita às CEBs, desvalorização das pequenas comunidades e crescimento do clericalismo.

2. RESGATÁ-LAS PARA VIVER A SINODALIDADE

Todo o “conjunto” de práticas que compunha, direta ou indiretamente, o contexto da Teologia da Libertação, acabou por ser duramente perseguido e condenado, na maior parte das vezes superficialmente, como “marxismo”. Esta foi a interpretação que se sobrepôs. Nos dias de hoje, quando a polarização cresce sobremaneira, resgatar aquilo que, na verdade, é evangélico e está nas fontes da Igreja, como a opção preferencial pelos pobres, significa pertencer a TdL que, como dizem sem conhecimento de causa, “foi condenada pela Igreja”. Por mais que não tenha sido, sabemos que, do ponto de vista da *práxis*, em parte o efeito foi, porque as consequências da instrução e dos pontificados de João Paulo II (1978-2005) e Ratzinger (2005-2013) fizeram crescer, sobremaneira, o processo de centralização e romanização – algo que, nos seus primórdios, a Igreja da América Latina já conhecera muito bem.

Só que, por detrás destas ideologias, as CEBs ressoam e aparecem, sobretudo hoje, como grandes testemunhos daquilo que se tem buscado: a sinodalidade. Isso porque, como bem salientou Carias, “as CEBs sempre procuraram uma organização eclesial amplamente participativa” (2018, p. 322). Embora, sim, quando se pense nas CEBs o compromisso sócio-transformador quase sempre apareça em primeiro plano, não se pode esquecer que são *comunidades eclesiais*, nascidas dentro da Igreja, com uma Teologia bem definida, atendendo, inclusive, apelos do próprio Vaticano II que, aliás, hoje também está em vista de resgate, segundo o próprio papa Francisco disse recentemente, ainda que em contexto litúrgico.

No que diz respeito às CEBs, existem exemplos concretos até hoje. Em Itaquerá, região da zona leste aqui de São Paulo, há uma Paróquia, dedicada à Nossa Senhora do Carmo, de 1928, que se organizou e se estruturou graças às CEBs. Hoje, é uma paróquia ampla, com 11 comunidades, todas com as suas capelinhas. Abaixo da igreja, existe até hoje o local que é conhecido como CIFA – Centro Itaquerense das Famílias Amigas que, no passado, era onde funcionava a CEB. Até hoje existe com essa finalidade. Ali acontecem as reuniões do Conselho Pastoral, Econômico, e outras reuniões de cunho político, social, para tentar também estimular o povo a este compromisso que é sempre presente, especialmente numa região de periferia como aquela.

Nesse sentido, o que é se constata é que:

É urgente recuperar a laicidade como dimensão de toda Igreja. E as CEBs resgataram, com muita propriedade, esta dimensão. A Igreja toda precisa se envolver no processo de planejamento pastoral (presbíteros, leigos e leigas). O mundo moderno é participativo e não se pode mais exigir de um ser humano que opte por um caminho sem que a sua contribuição faça parte do processo. [...] Um modelo eclesiológico como o encarnado pelas CEBs permite a vivência da fé cristã em pequenos grupos, onde o relacionamento e a troca de experiência é mais profunda (CARIAS, 2018, p. 323).

Ora, o que é esta realidade, senão a sinodalidade? Se, como tem dito o papa, o processo sinodal é marcado sobretudo pela escuta, não há dúvidas de que um resgate das CEBs coopera radicalmente para a vivência do sínodo, porque, afinal, naquelas pequenas comunidades se ouvia o Espírito, a Palavra e os irmãos.

CONSIDERAÇÕES

A sinodalidade pede, sem dúvidas, maior abertura à participação de todos os batizados nos processos eclesiais, sejam eles consultivos ou decisórios. As decepções e o desânimo de muitos leigos e leigas no caminhar da Igreja estão no fato de que, muitas vezes, eles sequer são ouvidos. Às vezes, até são escutados, mas seus pontos de vista são subpostos por uma superioridade clerical que argumenta que os leigos e leigas não entendem com profundidade o *modus operandi et vivendi* da Igreja e, por isso, não têm condições de apresentar seus pontos de vista de forma mais abrangente.

Resgatar as CEBs pode contribuir, mas isso exigirá, acima de tudo, quebra de preconceitos enraizados e injustos diante de uma “interpretação oficial” que se impôs acerca de uma Teologia que, no fundo, sustentou a fé na América Latina numa época particularmente muito delicada. A sinodalidade efetiva, como salientou Souza, só encontrará concretude se os bispos escutarem o Povo de Deus (compreendendo-se parte dele) e, juntos, buscando encontrar canais, estruturas e mediações concretas de expressão e realização. Isso fará chegar ao que Souza¹ chamou de eclesialidade sinodal (2022, p. 50); essa é uma nova fase da recepção conciliar aberta pelo Papa Francisco. Assim se poderá fazer o caminho.

REFERÊNCIAS

CARIAS, Celso Pinto Igreja Povo de Deus, Comunidade e Comunidades Eclesiais de Base. BRIGHENTI, A.; PASSOS, J. D. [orgs.]. *Compêndio das Conferências Episcopais dos Bispos da América Latina e do Caribe*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2018, p. 315-324.

COUTINHO, Sérgio Ricardo Comunidades Eclesiais de Base: Presente, Passado e Futuro. In: *Interações – Cultura e Comunidade*, v. 4, n. 6, 2009, p. 173-185. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/3130/313028473011.pdf> Acesso em: 11 jul. 2022.

DOCUMENTOS DO CELAM. Conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, Medellín, Puebla e Santo Domingo. São Paulo: Paulus, 2004.

FRANCISCO. *Discurso do Santo Padre Francisco*. Comemoração do Cinquentenário da Instituição do Sínodo dos Bispos. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html Acesso em: 11 jul. 2022.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação*. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_po.html Acesso em: 11 jul. 2022.

SOUZA¹, Alzirinha. Do Concílio plenário à assembleia eclesial: a evolução da experiência da sinodalidade na América Latina. AQUINO JÚNIOR, Francisco. de; PASSOS, João Décio [orgs.]. *Por uma Igreja Sinodal*. Reflexões teológico-pastorais. São Paulo: Paulinas, 2022, p. 41-53.

SOUZA², Ney de. *História da Igreja na América Latina*. Iniciação à Teologia. Petrópolis: Vozes, 2022.

TEIXEIRA, Faustino. “Histórias de Fé e Vida nas CEBs”. In: *Concilium, Vozes*, n. 296, 2002/3, p. 41.

CRÍTICA À IDOLATRIA DO OURO E DA TERRA NO SISTEMA-MUNDO EMERGENTE NOS SÉCULOS 16 E 17

Adriel Moreira Barbosa

RESUMO

Esta comunicação apresenta elementos da pesquisa de doutorado em Ciências da Religião concluída no ano de 2021, sob o título *Bartolomé de las Casas, Roger Williams e o problema da idolatria nos séculos 16 e 17*. A tese defende a hipótese de que o conceito de idolatria recebeu um novo significado no sistema mundo emergente no século 16, na medida em que foi usado como categoria crítica das práticas coloniais europeias. Analiso o uso desse conceito nos dois autores indicados, um do universo católico e outro do protestante. A originalidade da pesquisa está na demonstração de que a crítica ao sistema mundo emergente assume especificidade em Las Casas e tem uso similar do no campo protestante, no século 17, com Roger William, na América do Norte. Portanto, haveria similaridade e certa convergência entre estes dois campos, quando o assunto é a defesa das vítimas do moderno sistema mundo em emergência, apesar das barreiras aparentemente intransponíveis entre ambas as nações e suas respectivas confessionalidades no período investigado, o que demonstra a persistência de categorias religiosas como estruturadoras da crítica social, na impossibilidade ou inexistência de outras que pudessem exercer o mesmo impacto.

PALAVRAS-CHAVE: Bartolomé de las Casas; Roger Williams; idolatria.

No que segue, proponho apresentar elementos da minha pesquisa de doutorado em Ciências da Religião, concluída no ano de 2021. Resumidamente, meu trabalho se concentrou em demonstrar que o conceito de idolatria teria recebido um novo significado no sistema-mundo emergente dos séculos 16 e 17, na medida em que foi usado como categoria crítica das práticas coloniais europeias. Para isso, concentrei-me no pensamento de dois personagens do mundo colonial espanhol e inglês, respectivamente Bartolomé de las Casas e Roger Williams. Em minha análise, a denúncia de idolatria tornou-se um recurso necessário e, provavelmente, a única forma eficaz de crítica às mudanças no comportamento geral das pessoas em relação à riqueza e às mudanças de sentido de determinadas práticas sociais, devido ao seu potencial histórico e teológico de crítica antiopressiva. Parafraseando Enrique Dussel, a crítica à idolatria representava “o máximo de consciência crítica possível” (DUSSEL, 2007, p. 17) quando a mudança de finalidade no uso do dinheiro e da terra os transformou em verdadeiros ídolos.

Esta apresentação pressupõe algo que está demonstrado na tese: que a crítica à idolatria ao ouro, feita por Las Casas, e a crítica à idolatria à terra, de Roger Williams, possuem pressupostos teológicos e práticos convergentes. Esses elementos fundamentais poderiam, inclusive, ser encontrados em outros personagens do período, o que permitiria, portanto, a confirmação da hipótese que explicitiei acima. Porém, pela limitação que temos neste espaço, apresentarei apenas alguns pontos que considero importantes para entendermos essa questão em Las Casas

e Williams.

Creio que a crítica de Las Casas à exploração colonial, com ênfase no sofrimento perpetrado aos nativos americanos pela ambição do povo espanhol de seu tempo é bem conhecida. Sabemos, portanto, que Las Casas condenou o sistema colonial como maligno e destrutivo, associando o espírito econômico da conquista à tirania do sistema de *encomendas* e ao massacre das populações nativas. Por isso, nesta pesquisa eu estudei os textos de Las Casas cronologicamente, buscando entender como se desenvolveu sua crítica à idolatria dos espanhóis, o que permitiu-me perceber que, embora desde muito cedo seus textos condenassem o sistema colonial-mercantilista, apenas no final da década de 1530 ele começou a falar sobre idolatria de fato, como categoria crítica das práticas coloniais. Podemos resumir da seguinte maneira o progresso de sua crítica à idolatria dos espanhóis:

Primeiro, ele procurou contrapor conquista violenta e colonização pacífica, demonstrando que só a segunda maneira poderia ser praticada por verdadeiros cristãos, sem que houvesse um real e absurdo desvio de finalidade da presença espanhola na América. Nisso reside uma questão importante do pensamento lascasiano, que me ajudou a demonstrar a importância do conceito de idolatria como forma de condenar certas mudanças que ocorriam em seu mundo.

É importante dizer que, para Las Casas (assim como para Roger Williams), não havia nenhum problema em que o projeto colonizador resultasse em benefício econômico para a Coroa. O que ele questionava era o método utilizado para se alcançar este fim, pois, da forma como era feito, ocorria uma inversão de valores e uma conseqüente mudança de finalidade do empreendimento colonial e das ações pessoais dos agentes da colonização. Para Las Casas, havia um processo justo e humano de se estabelecer a relação entre o senhorio espanhol e a sociedade colonial, por meio de uma postura não ambiciosa dos colonizadores e pela pregação do evangelho.

Mas, com a intensificação do discurso sobre a idolatria dos nativos como justificativa para sua escravização, Las Casas passou a usar esse mesmo argumento contra seus compatriotas e contra o sistema de encomendas, pois, segundo ele, sua nação estava consumida pelo fogo da cobiça, e nela menos se estimava, reverenciava e adorava a Deus que ao dinheiro (Oitavo remédio, LAS CASAS, 1958, p. 87). Então, progressivamente, Las Casas passou a usar esses dois elementos: “ambição desenfreada” e “inversão de finalidades” ligados ao conceito de “idolatria”, para classificar o projeto de conquista espanhol. Surgem em seus textos expressões como “o apetite para ser rico nunca tem fim”, “fazer o que manda seu senhor [o dinheiro]”, “escravo do dinheiro”, “opressão”, “atitudes desumanas”, “honra a Baalim”, “sua amada deusa [a cobiça]”, “oblação”, “sacrifício” entre outros adjetivos parecidos, aplicados às práticas violentas e gananciosas dos espanhóis.

Portanto, sua crítica à idolatria parte do seguinte raciocínio: Se, em sua ignorância, os nativos praticavam idolatria, os espanhóis faziam pior; pois, conhecendo o Deus verdadeiro e

sabendo que ele é o fim último da vida, eles o substituíam pela riqueza, fazendo-a seu ídolo, ao qual prestavam culto, sacrificando vidas humanas. Com isso, eles se desviavam do real propósito de estarem na América.

Em resumo, para Las Casas, do ponto de vista da responsabilidade individual, a “destruição das Índias” (um termo caro para Las Casas) era motivada pela transformação do objetivo de adquirir riquezas em finalidade última da vida e, do ponto de vista estrutural, essa prática era sustentada pelo sistema de *encomendas*, que legitimava a exploração de vidas humanas para a obtenção dessas riquezas. Mas, em última análise, esses males eram responsabilidade da Coroa espanhola, que, por sua vez, era movida pela crença de que a posse e o acúmulo de ouro e metais preciosos era a maior fonte de riquezas de uma nação. Vale lembrar que a Espanha provavelmente foi o país que mais se comprometeu com o ideal metalista, reduzindo suas expectativas econômicas à exploração do ouro e da prata extraídos da América.

Mesmo sabendo que pensamento de Bartolomé de las Casas é muito mais elaborado e amplo que sua crítica à idolatria do ouro, e que na fase final dos seus escritos ela não é mais utilizada, foi possível ver que ela ocupou lugar de destaque em seus escritos quando dois objetivos estavam sendo perseguidos:

Primeiro, quando ele precisou demonstrar que a idolatria dos nativos era menos chocante que a dos cristãos, pois esta última decorria de mudanças de princípios e valores fundamentais, alicerçados em uma tradição de longa duração. Assim, Las Casas procurava defender os nativos e alertar seu povo ao mesmo tempo.

Seu segundo objetivo era de oferecer um “remédio” para o mal que acometia a empresa colonial e a própria Espanha, que estava inexoravelmente ligada a um processo de mudança de mentalidade, que caracterizava a transição do mundo feudal para o capitalista.

No início do século 17, a Inglaterra concretizava suas primeiras plantações bem-sucedidas. Os textos de dois importantes memorialistas ingleses desse período, Richard Hakluyt e Samuel Purchas, revelam o intenso sentimento antiespanhol e anticatólico que forjava as mentes inglesas a respeito da disputa por hegemonia política e econômica com a Espanha e, também, são pródigos ao apontar os erros que os ingleses não deveriam cometer em seu ideal colonizador. A Espanha era o espelho invertido para o qual os ingleses olhavam, buscando fazer exatamente o contrário. Nesse processo, Bartolomé de las Casas teve destacada importância, por descrever com cores muito fortes o problema da violência da conquista e da idolatria do ouro dos espanhóis, principalmente em seu texto *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*.

A autoconfiança inglesa, baseada na crença em sua superioridade étnica e religiosa, levou os chamados “pais fundadores” a acreditarem que eles estabeleceriam “uma cidade sobre uma colina” — célebre frase do pregador e jurista John Winthrop — usada para declarar a condição excepcional dos colonos ingleses de “povo escolhido” para tomar posse de uma “terra prome-

tida” por Deus na América. Outro personagem, o pastor John Cotton, também destacou que os colonos eram como “um novo Israel”, tirados da opressão para a liberdade de sua “Nova Canaã”, a América. Para essa empreita, Cotton acreditava que, assim como o Israel de outrora, os peregrinos poderiam tomar as terras que encontrassem, principalmente aquelas que, na concepção dos ingleses, estavam desocupadas e se enquadravam no conceito de *vacuum domicilium* (terra vaga). Por isso, progressivamente os ingleses impuseram sua visão de mundo e a expansão fundiária tornou-se imperativa.

Houve, entre os ingleses, aqueles que acreditavam ser possível conciliar os interesses de ingleses e nativos, criando uma convivência pacífica entre ambos os povos. Porém, após a guerra Pequot, na década de 1630, isso foi se tornando cada vez menos provável, e, no final da década de 1660, Williams demonstrava estar perdendo sua esperança nesse ideal. Ao escrever sobre o assunto, ele afirmou temer que a “Trindade mundana” do “Lucro, Exaltação e Prazer” se tornaria o deus comum de toda aquela região, e que o “Deus terra” seria um deus tão grande para os ingleses quanto o “Deus ouro” era para os espanhóis.

Ao rastrear o uso da expressão “Trindade mundana”, deparei-me com muitos textos de teólogos anglicanos e puritanos do século 17, quase sempre ligada ao texto bíblico de 1João 2.15-17, no qual encontramos o alerta, “não ameis o mundo, nem as coisas que há no mundo...”. O teólogo puritano do século 17, John Trapp, afirmou que a “Trindade mundana” do “Lucro, Exaltação e Prazer” seria “como uma fé”, no sentido de ser uma religião (TRAPP, 1656, p. 948).

Já a menção de Williams ao “Deus ouro” dos espanhóis sugere uma referência velada às críticas de Las Casas, apontando para o fato de que o mesmo espírito que conduzia os espanhóis também havia se apossado dos ingleses. Williams denunciou a ambição dos colonizadores pelo acúmulo de terras como idolatria, o que só poderia ser contornado, segundo ele, com uma mudança fundamental nos princípios de organização social e de relacionamento com os povos nativos.

Já na década de 1670, em uma carta endereçada aos líderes da colônia da Baía de Massachusetts, Williams novamente falou sobre o expansionismo inglês como um apetite depravado por grandes porções de terra, como se os homens tivessem tanta necessidade delas. E terminou afirmando que este deus (a terra) era apenas um dos deuses da Nova Inglaterra (WILLIAMS, 1963, p. 342). Como temia Williams, após sua morte, a Trindade do Lucro, exaltação, prazer estabeleceu seu domínio e a terra se tornou um objeto de veneração em Rhode Island, como afirma o historiador John Miller. Durante o século 18, seus comerciantes se envolveram profundamente no comércio de escravos, enquanto a escravidão doméstica forneceu a força de trabalho para as criações de gado, leite e de cavalos (MILLER, 1966, p. 71).

Portanto, assumo que o foco das críticas de Bartolomé de las Casas e Roger Williams era a exposição dos limites éticos e morais do comportamento geral dos indivíduos e de seus respec-

tivos governos, quando confrontados quanto à necessidade de darem sentido às suas ações, no que tange à ambição pelo ouro e pela terra. Ambos defenderam o direito de suas nações de se instalarem na América, mas de forma que não resultasse no extermínio dos nativos. Cada um, a seu modo, e de acordo com suas crenças sobre o desígnio de Deus para suas nações, lutou por um modo sustentável de colonização.

Quanto ao uso do conceito de idolatria ter sido um instrumento adequado para essas críticas, talvez o único possível, vemos que a linguagem teológica respondia às exigências intelectuais da sociedade daquele momento histórico, pois dava sentido às ações humanas pela hermenêutica dos textos sagrados. Como aprendemos com Croatto (1994), todo ato hermenêutico pressupõe que o intérprete condicione sua leitura a uma pré-compreensão que surge de seu próprio contexto vital, de uma infinita rede de práticas e experiências sócio-históricas, que, por uma razão ou outra, são logo colocadas em uma palavra. Esta palavra, por sua vez, está interpretando o acontecimento no próprio ato de narrá-lo, transformando a leitura dos fatos a partir de um determinado lugar e, portanto, com uma determinada perspectiva sobre o assunto. Mais do que isso, essa elasticidade permite que determinados conceitos sejam usados em situações controversas, apontando realidades contrárias, como ocorre com o conceito de idolatria no contexto apresentado.

REFERÊNCIAS

CROATTO, José Severino. *Hermenêutica Bíblica: Para uma teoria de la lectura como producción de sentido*. Buenos Aires : LUMEN, 1994.

LAS CASAS, Bartolomé de. *Opúsculos, cartas y memoriales. Octavo remedio. Obras escogidas de Fray Bartolomé de las Casas. Tomo V. Biblioteca de autores españoles: desde la formación del lenguaje hasta nuestros días*. Madrid, Ediciones Atlas, 1958.

MILLER, John C. *The First Frontier: Life in colonial America*. New York, USA : Dell Publishing Co., 1966. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 18 de junho 2022.

TRAPP, John. *A Commentary or Exposition Upon All the Books of the New Testament. Wherein the Text is Explained, Some Controversies Discussed, Divers Common Places Handled, and Many Remarkable*. Londres, 1656. Disponível em: http://www.prdl.org/author_view.php?a_id=42>. Acesso em: 18 junho de 2022.

WILLIAMS, Roger. *The Letters of Roger Williams. The complete writings of Roger Williams in seven volumes. Volume VI*. New York : Russell & Russell Inc., 1963.

REFERÊNCIAS GERAIS

ASSMANN, H.; HINKELAMMERT, F. J. **A idolatria do Mercado**. Ensaios sobre Economia e Teologia. São Paulo : Vozes, 1989.

BARBOSA, Adriel M. Bartolomé de Las Casas, Roger Williams e o problema da idolatria nos séculos XVI e XVII. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) — Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. 294f. 2021.

HAKLUYT, Richard. **The principal navigations, voyages, traffiques and discoveries of the English nation**. Edinburgh : E. & G. Goldsmid, 1889a. Original de 1600. Disponível em: <https://archive.org/>.

PURCHAS, Samuel. **Hakluytus posthumus, or Purchas his pilgrimes**. Original de 1625. London : Mcmillan and Co. Ltd., 1905. Disponível em: <https://archive.org/>.

HELDER CAMARA E O PODER TRANSFORMADOR DAS MINORIAS ABRAÂMICAS

Rosildo Henrique da Silva¹

RESUMO

Esta pesquisa vem evidenciar a atuação do arcebispo de Olinda e Recife, Dom Helder Pessoa Camara na conscientização do povo para a transformação socioeconômica e política, utilizando o movimento de minorias abraâmicas. Este foi organizado por dom Helder no ano de 1971 para dar sustentação ao movimento Ação, Justiça e Paz. A AJP foi criada em 2 de outubro de 1968 e lançada em plano mundial em 1970. A segunda fase ocorreu com a convocação das minorias abraâmicas para atuarem no Brasil, na América Latina e se expandirem para o mundo. Dom Helder convoca as minorias no meio dos jovens, artistas, advogados, militares, pastores etc, estes esperavam contra toda a esperança, com o intuito de realizarem as transformações desejadas pelo arcebispo de Olinda e Recife. Ele convoca várias categorias para abraçarem a transformação das estruturas sociais. O objetivo é analisar o movimento Ação, Justiça e Paz focalizando as minorias abraâmicas. A metodologia utilizada é qualitativa pesquisando nas Cartas Circulares escritas por dom Helder nas vigílias noturnas. Portanto, dom Helder incentivou vários grupos para lutarem em favor da justiça e paz e transformarem as estruturas desumanas utilizando o método não violento.

PALAVRAS-CHAVE: Helder Camara; Minorias Abraâmica; Ação, Justiça e Paz

INTRODUÇÃO

Neste trabalho evidenciamos o movimento criado por dom Helder no ano de 1971, as Minorias Abraâmicas, ancorado na ideia geral de divulgar a Ação, Justiça e Paz-AJP em plano mundial. Dom Helder sonhava em criar um movimento não violento no estilo de Mahatma Gandhi e Martin Luther King. Em 2 de outubro de 1968 criou o movimento Ação, Justiça e Paz-AJP que pretendia expandi-lo em plano local, nacional e mundial. Em 1970 ele lançou em plano mundial a AJP. Em 1971 organizou o movimento de Minorias Abraâmicas. A pesquisa baseou-se nas Cartas Circulares escritas pelo Dom durante as madrugadas, documento de grande importância para conhecermos a vida do arcebispo de Olinda e Recife.

Dom Helder Pessoa Camara nasceu no dia 7 de fevereiro de 1909 em Fortaleza no Ceará, filho de João Eduardo Torres Câmara Filho, jornalista e maçom e Adelaide Rodrigues Pessoa, professora primária. Depois viajou para o Rio de Janeiro, trabalhando com Dom Sebastião Leme até à sua morte, e posteriormente com Dom Jaime de Barros Câmara. Dom Helder Pessoa Câmara

¹ Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco. Contato: rosildo@ yahoo.com.br

esteve envolvido com os problemas sociais desde a sua temporada na Arquidiocese do Rio de Janeiro.

Ele chegou na arquidiocese de Olinda e Recife no dia 12 de abril de 1964, um dos Estados mais visado neste período, pois o governador e o prefeito do Recife eram considerados comunistas. O medo de uma nova revolução cubana na América Latina leva os Estados Unidos a olharem com bastante atenção o nordeste brasileiro.

Inicialmente já houve uma certa animosidade com os donos do poder, pois no seu discurso de posse diz que não vai fazer acepção de pessoas, acolherá tanto os de direita como os de esquerda. Mais adiante, no seu discurso, dom Helder fala que no Nordeste Cristo é Zé, Antônio e Severino. Durante o regime civil-militar ele foi perseguido, principalmente quando começou suas denúncias no exterior às torturas da ditadura. A primeira vez que ele discursou e criticou as torturas foi no dia 26 de março de 1970 na França, onde mostrou à situação brasileira de injustiça e perseguição aos cidadãos.

1. O MOVIMENTO AÇÃO, JUSTIÇA E PAZ-AJP

Helder esteve nos seus pronunciamentos denunciando, como um verdadeiro profeta, as más ações dos militares. O arcebispo de Olinda e Recife estava focado nas questões religiosas e também nas violações aos Direitos Humanos. No período de chumbo da Ditadura Civil-Militar foi criado um movimento na arquidiocese de Olinda e Recife com o nome “Pressão Moral Libertadora” este tinha como objetivo conscientizar a população sobre os Direitos Humanos. Os dois primeiros cadernos contêm os seguintes temas: 1º- pressão moral libertadora e 2º- direitos do homem.²

O Dom, tinha a intenção de expandir esse movimento por todo o Brasil. Segundo Marcos Roberto Brito dos Santos “para pôr em prática, materializando esta proposta, foi que idealizou o movimento Pressão Moral Libertadora (PML), um projeto audacioso do ponto de vista da expectativa de alcance social, pois Dom Hélder tinha a intenção de atingir um dia toda à sociedade brasileira” (SANTOS, 2011, p. 05). Em 1968 os bispos se reuniram no Rio de Janeiro e assinaram um pacto assumindo criar núcleo de Pressão Moral Libertadora em suas dioceses. A participação de Dom Helder foi de suma importância para conseguir tamanho feito, principalmente em um período de perseguição e violência

Os debates em torno do nome eram bastante calorosos, porém, na Conferência Episcopal em Medellín, em 1968, firmou-se o nome oficial. O Dom diz que a Ação, Justiça e Paz - AJP tem o dever de “vigiar a reação violenta das autoridades que usam como pretexto a salvaguarda da

2 Companhia Editora de Pernambuco-CEPE, Jornal do Comércio, Recife, 07.08.68.

ordem pública” (CÂMARA, 1971, p. 59). O processo do lançamento do movimento Ação, Justiça e Paz ocorreu no dia 02 de outubro de 1968. Edvaldo M. Araújo evidencia:

O lançamento do movimento aconteceu, conforme o previsto, em 02 de outubro de 1968, em Recife, no pátio do colégio São José. Em seu discurso no lançamento do movimento Ação, Justiça e Paz, Dom Helder fez um resumo das propostas apresentadas em forma de esboço. Referiu-se em primeiro lugar ao contexto de violência institucionalizada que gera a miséria na América Latina, estudado profundamente em Medellín (ARAÚJO, 2012, p. 191).

Helder Camara, no dia 02 de outubro de 1968 expressou a importância do movimento que daria apoio a diversos movimentos sociais e lutaria em favor dos direitos humanos. Houve também repressão ao movimento Ação, Justiça e Paz, como confirma Stela Maris Saldanha: “o sucesso e a repercussão positiva relativos ao lançamento do Ação Justiça e Paz aconteceram apesar da tentativa de boicote registrada ainda na véspera da solenidade” (SALDANHA, 2019, p. 28). A AJP foi comparada à luta bíblica entre Davi e Golias, conforme salienta Ivanir Antônio Rampon, que “Davi venceu Golias com cinco pedras e que a AJP tinha cinco pedras para vencer as estruturas injustas: a fé em Deus, a confiança na verdade, a confiança na justiça, a confiança no bem e a confiança no amor” (RAMPON, 2013, p. 267).

Dom Helder foi comparado a um profeta do Terceiro Mundo. Nelmo Roque Tem Kathem ressalta, “um profeta do Terceiro Mundo. Encabeça vários movimentos do tipo profético, ‘Pressão, moral libertadora’ ou Ação, Justiça e Paz, a ‘Violência dos pacíficos’” (KATHEN, 1991, p. 62). A Ação, Justiça e Paz não deve ser um movimento como muitos outros que regam a paz, ele não pode ser um movimento morno mas ativo de denúncia a situação socioeconômica e política do Brasil. Para o Dom, a AJP está baseada na carta universal dos direitos humanos, principalmente em três artigos: o artigo 4 que diz que ninguém será mantido em escravidão e serviço; o artigo 3 todo homem tem direito a vida, a liberdade e a segurança pessoal; artigo 23 todo homem tem direito ao trabalho.

Dom Helder defendeu os direitos humanos em toda a sua trajetória. No ano de 1970 no palácio dos esportes em Paris, ele denunciou as torturas no Brasil, levando-o a ser extremamente perseguido e caluniado. O seu nome foi censurado em todos os meios de comunicações. A elite conservadora utilizou todos os meios para denegrir a imagem do arcebispo de Olinda e Recife. Acusavam de ser comunista e subversivo.

O movimento Ação, Justiça e Paz-AJP tinha algumas ações concretas: Reuniões conscientizadoras, bem planejada, bem organizadas, bem conduzidas; Utilização inteligente dos meios de comunicação social, inclusive e sobretudo música e teatros; Apoios a greves justas; Promoção de grandes concentrações e marchas como momentos culminantes de atividade vem

planejadas; Reclamações pacíficas, mesmo com perigos de prisão. Em defesa de quem for detido, abusivamente, ao defender direitos humanos. (CAMARA, 1977, p.117).

2. DOM HELDER E AS MINORIAS ABRAÂMICAS

No ano de 1971 ele organizou as Minorias Abraâmicas que daria sustentação ao movimento Ação, Justiça e Paz-AJP. “A força moral da Ação, Justiça e Paz nascerá da intercomunicação entre as Minorias Abraâmicas de diferentes cidades, de diferentes países, de diferentes continentes.”(CAMARA, 1971,p. 66). Rampon acrescenta, “Dom Helder percebeu que, para conscientizar as massas, exercitar a pressão moral libertadora e praticar a violência dos pacíficos eram de suma importância a ação e a união das Minorias Abraâmicas”.(RAMPON, 2013, p.490). As Minorias Abraâmicas estava baseada no personagem bíblico Abraão, esse esperava contra toda a esperança, frase constantemente utilizada por dom Helder. Ele acreditava no aumento constante das Minorias Abraâmicas, “se o número dos oprimidos aumenta a cada dia, aumenta, também, a todo instante, o número das Minorias que participa da grande Pressão Moral Libertadora.”(CAMARA, 1993, p.64).

A ideia de minorias leva dom Helder a partir de 1970 a deixar o princípio consenso e aderir aos das minorias, como bem esclarecer o historiador Eduardo Hoornaert, “quem lê as Cartas Circulares de Helder Camara relativo aos anos 1970-1975 percebe que ele, com clareza crescente, se distancia do tradicional princípio consenso e vai aderindo aos poucos ao princípio minoritário” (HOORNAERT, 2021, p. 304).

Para dom Helder as Minorias Abraâmicas nasceram com incurável vocação e desejo de servir, para dedicar-se e gastar-se ao serviço ao próximo (ARAÚJO, 2012, p. 509). As Minorias Abraâmicas precisavam se apoiar em documentos que comprovem as injustiças, como afirma “ponto de partida indispensável: habituar-se a ver e a ouvir; a colher dados, informações e, talvez até levantamento que dê segurança à ação das minorias abraâmicas.” (CAMARA, 1976, p. 78).

O arcebispo de Olinda e Recife tinha algumas recomendações para fazer parte da Família Abraâmica:

- Não julgar melhor que ninguém;
- Sozinho não poderá fazer nada;
- O necessário é obter mudanças de estruturas econômico-sociais e político-culturais;
- Proteja-se contra o pessimismo;
- Esteja alerta para documentar-se sobre injustiças;
- Prepare-se para a acusação de subversão e comunismo;
- Nada de desânimo ou de recuo.

Havia vários grupos que foram convocados pelo Dom para atuarem nas Minorias Abraâmicas, são eles: Os jovens - Sua principal missão, jovem universitário, é colaborar para a formação de uma equipe interdisciplinar dentro de sua universidade. Juntar 4 a 5 colegas e 1 a 2 professores com sua mesma inquietação. Os jornalistas- A minoria abraâmica dentro da imprensa escrita e falada encontram meios e modos de ir fazendo andar ideias, que lhe são caras, na linha de um mundo mais humano e mais justo.

Os advogados- Lembrem-se de levar a sério o juramento de defender o direito, a justiça e a liberdade, é preparar-se para uma vida incomoda, sem conforto, sem dinheiro, sem prestígio. Os militares- Alertem os colegas para a gravidade do que está ocorrendo: amanhã, em continente como o latino americano, os militares serão implacavelmente julgados por terem dado cobertura a estrutura de escravidão. As minorias abraâmicas descubram maneira inteligente de levar os colegas de farda a entender: que o grande embate do mundo é entre os países desenvolvido e subdesenvolvido; Que os dois entraves para a arrancada dos países subdesenvolvidos são os colonialismo interno e o neocolonialismo externo.

Aos pastores- Se as Minorias Abraâmicas dentro das várias religiões conseguirem o milagre de união na exigência de justiça como caminho para a paz, seria ridículo tentar dizer que todas as religiões se tornaram infiéis e estão a serviço do comunismo. Os artistas- Os artistas quase por definição pertencem as Minorias Abraâmicas. Para que um artista não se preocupe com a construção de um mundo mais humano, é preciso que esteja muito comprometido pela ganância, pelo egoísmo pelo aburguesamento. Os políticos- É urgente dispor de políticos que não sejam carreiristas, que não usem o povo para suas próprias ambições e vaidades. Vai dar trabalho e exige tempo formar na mentalidade do povo, a figura nova do político que não seja o demagogo, especialista em distribuir sorrisos, abraços e promessas enganosas, antes da eleições, desaparecendo da área depois de eleitos.

Os humanistas ateus- Para dom Helder, um humanista ateu pode ajudar muitíssimo as Minorias Abraâmicas: 1º Dando o exemplo de se sentir integrado nelas e disposto a gastar o tempo e a empenhar prestígio para fazer caminhar a causa da justiça, como via para a paz; 2º Incentivando pessoas sem-fé ou de fé abalada, a sair do indiferentismo, do comodismo e a aceitar o risco, para que se chegue a um mundo mais justo e mais humano; 3º Indicando, dentro do ateísmo, razões fortes que levem a sacrifícios pela superação das injustiça, da marginalização, das escravidões.

Dom Helder convoca as Minorias Abraâmicas para unirem-se, afirmando: que saiam das sombras, venham a luz, organizem-se em cada lugarejo, em cada região, em cada país, de país a país. Mesmo diante das articulações de dom Helder para realizar o sonho da ação das Minorias Abraâmicas, ele desabafa, “reação da base... nenhuma”. Nelson Piletti e Walter

Praxedes esclarece, “apesar disso, continuaria tentando articular as minorias abraâmicas é, para tanto, passaria a priorizar em suas viagens aqueles locais onde pudesse realizar encontro mais demorados e ter um contato mais intenso com esses grupos.”(PILETTI;PRAXEDES, 1997, p. 403).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O arcebispo de Olinda e Recife criou o movimento Ação, Justiça e Paz-AJP em 1968 com o intuito de transformar as estruturas injustas existentes no país. O Movimento estava focado em uma ação não violenta no estilo do hinduísta Mahatma Gandhi e do pastor batista Martin Luther King, ele queria expandi o Movimento em âmbito local, nacional e internacional.

Para dar sustentação e atingir os seus sonhos, dom Helder deu iniciou em 1971 ao movimento das Minorias Abraâmicas que tinha o objetivo de tentar empolgar os diversos segmentos da sociedade para lutar contra um sistema injusto e desumano. Nos seus discursos convocava as Minorias Abraâmicas para agirem em seus lugares sociais com o principal objetivo de transformar as estruturas sociais.

Para as Minorias denunciarem a situação socioeconômica e políticas do seu país precisavam documentarem os acontecimentos, terem provas concretas da situação de miséria e injustiças em que os países viviam. O Movimento de Minorias Abraâmicas de Dom Helder foi criado em um período extremamente complicado, pois o Brasil passava por um recrudescimento do regime civil-militar. Estava governado pelo presidente Garrastazu Médici onde houve várias perseguições dos contestadores ao Regime, diversos estudantes foram presos, torturados e mortos e dom Helder estava proibido de utilizar os meios de comunicação para fazer qualquer denúncia, pois deste o ano de 1970 a censura vetou o nome de Dom Helder nos meios de comunicação. Para a classe conservadora, ele era uma figura considerada subversiva e comunista que prejudicava o povo brasileiro com denúncias no exterior. O Movimento de Dom Helder entrava em confronto com a ideologia da ditadura militar de autoritarismo e violência.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Edvaldo M. *Dom Helder Camara. Profeta-Peregrino da justiça e da paz.* Pensamento teológico e antropológico. Aparecida: Ideias & Letras, 2012.

CÂMARA, Dom Helder. *Espiral de violência.* Porto: Poveira, 1971.

CAMARA, Dom Helder. *O deserto é fértil*. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

CÂMARA, Dom Hélder. In: FRAGOSO, Antônio et al. *A firmeza-permanente: a força da não violência*. São Paulo: Loyola; Vega, 1977. p.113-118

CAMARA, Dom Helder. *Utopias peregrinas*. Recife: Editora Universitária da UFPB, 1993.

KATHEN, Nelmo Roque Tem. *Uma vida para os pobres: espiritualidade de D. Helder Camara*. São Paulo: Loyola, 1991.

HOORNAERT, Eduardo. *Helder Camara: Quando a vida se faz Dom*. São Paulo: Paulus, 2021.

PILETTI, Nelson; PRAXEDES, Walter. *Dom Hélder Câmara: entre o poder e a profecia*. São Paulo: Ática, 1997

RAMPON, Ivanir Antonio. *O caminho espiritual de Dom Helder Camara*. São Paulo: Paulinas, 2013.

SALDANHA, Stella Maris. *Dom Helder Camara e o teatro popular dos coelhos: uma ação popular libertadora*. 2019. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2019.

SANTOS, Marcos Roberto Brito dos. Por debaixo da batina: padres e bispos sob a vigilância do dops/SP, *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH* • São Paulo, julho 2011, disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1313005335_ARQUIVO_TrabalhoANPUH2011ULTIMAVERSAO.pdf, acesso em: 22. Set.2021.

GT 5

Exegese e Teologia Bíblica



Dr. Junior Vasconcelos Amaral – PUC Minas
Dr. Nelson Maria Brechó da Silva – FAJOPA/Marília – SP
Dra. Rita Maria Gomes – UNICAP

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.

ARTE E IMORTALIDADE: TAMUZ (DUMUZI) E GILGAMESH, CICLO FÉRTIL OU DESTINO TRÁGICO NO CONTEXTO DE EZ 8,14-15.

Francisco Marques Miranda Filho¹

RESUMO

No conjunto da segunda visão de Ezequiel, a Glória de YHWH deixa o templo depois de revelar as razões para o profeta (Ez 8-11). É no final de Ez 10,14 que aparece a deidade Tamuz. Saindo de uma sala não descrita com detalhes, através do portão, no pátio do templo, o profeta encontra as mulheres lamentando por Tamuz. Os deuses babilônicos tinham sido admitidos no átrio interno do templo, como já havia acontecido antes com o deus do reino assírio Ashur-Shamash (2Rs 23,11). Tamuz, em Babilônico Dumuzi, era uma divindade já conhecida na Suméria e uma das mais populares da Mesopotâmia. Citado uma única vez na Bíblia Hebraica, as diversas facetas da deidade Tamuz no Antigo Oriente Próximo podem ajudar a entender por que está ali no Templo, na visão de Ezequiel. Por outro lado, as formas artísticas de como Tamuz foi representado em esculturas, glíficos, cilindros e estelas são outra fonte de compreensão da sua importância no panteão mesopotâmico.

PALAVRAS CHAVES: Tempo Sagrado; Bíblia Hebraica; Mesopotâmia; Arte.

INTRODUÇÃO

Para muitos estudiosos, Tamuz, em Babilônico Dumuzi, uma das mais populares da Mesopotâmia, **é aquele** em cujo mito se reflete a morte e o renascimento da vegetação. **É no** verão em que a vegetação morre, no mês com o nome dele (junho-julho), e o murchamento da vida é lamentado com a sua descida ao mundo dos mortos. Quando Ishtar sua irmã e esposa, a Inana dos sumérios, o libertou do submundo, seu casamento sagrado é celebrado novamente, e têm o efeito de ressuscitar a vida na primavera. Ao entrar em uma fonte infinita de regeneração cíclica, um indivíduo pode escapar das limitações do tempo profano e experimentar uma fonte de vida inesgotável no além. Isto faria de Tamuz o protótipo de todos os antigos símbolos vegetais do Oriente Próximo da vida e regeneração.

Citado uma única vez na Bíblia Hebraica, em Ez 8,14, alguns estudiosos sugerem que os textos de Is 17,10 e Dn 11,37 estariam se referindo à deidade Tamuz. A bem da verdade, seria difícil provar que de fato se trata dele. Todavia, mesmo a identificação de Tamuz/Dumuzi como uma deidade da vegetação ou da regeneração cíclica pode ser posta em dúvida, como será visto no decorrer do texto. No seu contrário, estaria Gilgamesh, aquele que fracassou em encontrar

¹ Doutorando em Filosofia pela UFRJ. Mestre em Filosofia pela UFRJ. Mestre em Teologia Bíblica pela PUC-SP. UFRJ. diretor@icgfactual.org.br.

a imortalidade. Com Gilgamesh, há um ponto de virada na tradição cultural da antiga Mesopotâmia: um rei foi criado a partir do sacerdote, um inimigo de Inana/Ishtar que cresceu de sua consorte. Assim, Gilgamesh foi um “herói trágico” em seu “fracasso” para alcançar a vida eterna. Seria a transformação do deus-homem representado por Tamuz em uma figura real e heroica (GRANPIERRE, 2019).

Por sua vez, Gilgamesh não aparece no relato bíblico. Ele é trazido a este contexto porque revela o contraste entre as duas concepções do tempo sacral e da escatologia. Um se refere a uma ideia **cíclica** do tempo que retorna ao princípio para seu recomeço. Noutro, o tempo de recomeço se inaugura na continuidade do tempo anterior que se converte numa história nova, sem repetição. Essa dupla concepção do tempo pode ser estudada hoje na arte da Antiga Mesopotâmia. Mas é preciso seguir as pistas visuais oferecidas. Elas estão presentes nas composições escultóricas ou pictóricas que possuem potencial semântico, bem como nas imagens com princípios composicionais e simbólicos semelhantes. São as afinidades entre os modos de pensamento e representação visual praticados em toda extensa região (Egito, Mesopotâmia, Levante e Anatólia) que apresentam um olhar diferente do relato textual (ALI ATAÇ, 2019). Este é o locus do mundo bíblico. Pode ser também uma ferramenta para ampliar a concepção judaica do tempo e da sua sacralidade que se impôs nos textos bíblicos.

1. O TEXTO DE EZ 8, 14

Então ele me levou para a entrada da porta norte da casa do Senhor. Lá eu vi mulheres sentadas, chorando por Tamuz.

wayyābê 'ōtî, 'el-peṭaḥ ša'ar bêt-Yahweh, 'āšer 'el-ḥaššāpōwnāh; wəhinnēh-šām hannāšīm 'yōšəbōwt, məbakkōwt 'et-hattammūz.

Esta entrada de portão citada no texto é dificilmente identificável. Alguns supunham que era uma entrada para a estrutura lateral do templo. As mulheres estão “*lamentando por Tamuz*”. Em hebraico “o *tammuz*” - תַּמְזֻז - como se fosse uma coisa em vez de deidade. Um exemplo disso estão nos “os *baals* e os *ashtoreths*” reduzidos a fetiches (Jz 10,6). GREEBERG (1986) diz que o rito aludido aqui pode ser rastreado até o antigo Sumério (KRAMER, 1969), onde marcou a morte anual e a descida para o mundo inferior do deus menor Dumuzi, um símbolo de abundância. O complexo de mitos e ritos Dumuzi/Tamuz tem sido um pouco esclarecido pelas recentes recuperações de extensas partes do mito sumério. Essa passagem é muito breve para lançar qualquer luz sobre a questão, e se encaixa no conhecimento que temos do rito, que presumivelmente foi importado para Judá, oriundo, em última análise, da Mesopotâmia. A admissão de deuses babilônicos no átrio interno do templo e os vestígios da penetração destes cultos em

Israel revelam a onda de sincretismo no século IX a.C.

Isso priva YHWH, doutra parte, de seu senhorio sobre o país. O mistério da vida e da fertilidade, no qual se baseia a existência terrena de Israel também, não é mais dominada pelo governo poderoso do Deus do pacto, a quem se oferece as primícias da colheita com a humilde confissão de sua benevolência imerecida e com o pedido de suas bênçãos (Dt 26,1-15). Apesar desse aspecto teológico, a descrição desta cena é breve, sem interpretação ou comentário: as mulheres estão sentadas em frente ao templo lamentando Tamuz. Embora a maioria das traduções os faça chorar “por” Tamuz, a construção especial do *mebakkôt ‘et-hattammuz*, com o sinal do objeto direto e o artigo sobre Tamuz, sugere que “Tamuz” denota um gênero especial de lamento, em vez da deidade em si.

Um outro aspecto histórico apontado por GREEBERG (1986) é que Tamuz (Dumuzi) foi, provavelmente, um rei pastor antediluviano que governou Bad-tibira. Na Suméria se desenvolveu uma mitologia complexa em torno deste deus. A literatura está preocupada especialmente com a morte de Tamuz e sua partida para o mundo inferior. Como resultado, ele perde sua realeza terrena, seu papel como pastor, e sua virilidade. Há um debate se há a celebração de um ritual num ciclo anual comemorando a morte e a ressurreição deste deus. Contrapartes ocidentais para Tamuz são frequentemente reconhecidas no deus da tempestade cananita Baal-Hadad e no grego Adonis. Uma vez que esta cena segue imediatamente após a afirmação de que YHWH tinha abandonado a terra, parece que essas mulheres ou equipararam YHWH com Tamuz, ou eles estão expressando o luto pela partida de YHWH, adaptando um ritual para Tamuz, como no canto de lamento:

Minha vulva, a trompa, o Barco do Céu, / está cheio de entusiasmo, como a lua jovem. / A minha terra de torrão está em descanso. / Quanto a mim, Inanna, / quem vai arar minha vulva? / Quem lavrará meu alto campo? / Quem lavrará meu terreno molhado? / Quanto a mim, a jovem mulher, / quem vai arar minha vulva? / Quem vai estacionar o boi lá? / Quem lavrará minha vulva? (ETCSL 4.08.16 Tradução da versão oferecida por Samuel Noah Kramer e Diane Wolkstein – 1983, 36-37)

2. TAMUZ/DUMUZI – ELEMENTOS HISTÓRICOS DE SUA CARACTERIZAÇÃO

Segundo ALSTER (1999), o termo hebraico *Tammûz* deriva do Sumério *ḏDumuzi*. O nome sumério significa “o bom filho”, ou “o filho certo”. Em Acádio, o nome é escrito principalmente com o ideograma sumério e pronunciado *Dumuzu* ou *Duwuzu*. No neo-assírio se diz *Du’uzu* ou *Dûzu*. O mês em homenagem a ele foi nomeado como *Du’uzu* (JACOBSEN 1939). Na mitologia suméria Dumuzi aparece em primeiro lugar como o pastor e numa manifestação de todos os aspec-

tos da vida dos pastores em oposição à dos agricultores. Ao contrário do que é frequentemente afirmado, Dumuzi não era uma deidade de vegetação. É apenas na medida em que ele pegou algumas características da amálgama com Damu, originalmente uma deidade independente e uma verdadeira deidade da vegetação, que Dumuzi pode ser dito ter relações com as deidades vegetais. Embora o deus não pertença às divindades líderes em qualquer período da história mesopotâmia, Dumuzi tem desempenhado um papel importante nas discussões sobre a antiga religião do Oriente Próximo. (FRAZER em *Adonis, Arris, Osiris* (1905). Segundo ele, *Tammûz* era o protótipo do deus Moribundo.

LANGDON (1914) desenvolveu a ideia de que *Tammûz* era filho da Mãe Terra, e que seu culto é uma religião de mistério popular não relacionada ao culto oficial de outras deidades. A ideia de que Marduk era uma deidade moribunda, revivendo, para mais tarde voltar, parece ser baseado em um mal-entendido de um texto assírio (VON SODEN, 1955]: 130-166). MOORTGAT, em um estudo muito criticado (*Tammuz: der Unsterblichkeitsglaube in der altorientalischen Bildkurat*, 1949), ele encontrou o culto misterioso, envolvendo uma crença na imortalidade da alma.

Os estudos altamente influentes de de JACOBSEN (1939) sobre Dumuzi baseiam-se no pressuposto fundamental de que os deuses são “poderes” em fenômenos naturais. Ele distingue entre quatro formas de Dumuzi e quatro manifestações correspondentes no mundo externo: (1) Ama-ushum gal-anna; (2) Dumuzi do Grão; (3) Dumuzi, o pastor; e (4) Damu. A evidência mesopotâmica não corrobora a suposição da existência de um aspecto especial de Dumuzi ligado ao grão. Também não há necessidade de ver uma conexão especial entre Dumuzi ou Ama-ushumgal-anna e produtos da palmeira. A verdadeira natureza de Dumuzi sempre foi a do pastor, melhor ilustrado na disputa entre Dumuzi e Enkimdu, na qual Dumuzi compete com seus produtos de origem animal contra Enkimdu, o fazendeiro, que traz seus produtos agrícolas, na competição para ganhar os favores da deusa Inanna como marido.

FALKENSTEIN (1954) afirmou que, na origem, Dumuzi não era deus, mas um ser humano que se tornou deificado. Esta ideia estaria de acordo com a Lista do Rei Sumério III 14-20 (início do segundo - milênio a.C.), Dumuzi está aqui colocado em uma sequência de governantes, entre os quais Lugalbanda e Gilgamesh que foram deificados. Isso coincide com informações fornecidas por uma inscrição histórica, segundo a qual os divinos Dumuzi/Ama-ushumgal-anna, bem como Gilgamesh, eram protetores divinos de Utuhegal de Uruk que derrotaram os gutianos (ca. 2300 a.C.). Dumuzi como marido de Inanna exemplificaria o padrão de um governante mortal que se tornou marido de uma deusa, como Enmerkar e Inanna, Lugalbanda e Ninsun. A ideia se refletiu no mito sumério “Sonho de Dumuzi”. Contudo, o atual estado de conhecimento não permite voltar atrás em quaisquer fatos históricos relacionados à suposta existência de um governante Dumuzi na primeira metade do terceiro milênio a.C., e a exatidão da ‘Lista do Rei’ não pode ser confiável para este período inicial. Evidências arqueológicas para a suposta existência anterior de Dumuzi, por exemplo, as tentativas de interpretar o chamado vaso Uruk (cerca de

3000 a.C.) como uma representação do rito sagrado do casamento, no qual um sumo sacerdote é descrito como Dumuzi encontrando Inanna (Ishtar), não pode, com certeza, pertencer a este conjunto de ideias.

O nome Dumuzi é primeiro atestado como um elemento teofórico em antropônimos datados do período Fara (cerca de 2500 a.C.). Este título se repete na mitologia do segundo milênio a.C., e, embora a implicação precisa seja desconhecida e sugira que conjuntos específicos de associações mais tarde relacionados com casamento de Dumuzi de fato remontam ao terceiro milênio a.C. O nome Ama-ushumgal-anna foi interpretado de várias formas. O nome se repete em litânias datadas do antigo período babilônico em enumerações de governantes antigos identificados com Dumuzi, cuja morte foi lamentada. Um indicação sobre a verdadeira conotação do nome talvez esteja em um hino (antigo período babilônico), que descreve como Dumuzi/Ama-ushumgal-anna nasce como a luz do sol sobre as montanhas e renasce todos os meses como a lua no céu. O reino dos mortos era geralmente pensado para ser o submundo. No mito acádio de Adapa, Dumuzi e Ningiszida aparecem como guardiões do céu, ao contrário do quadro predominante segundo o qual os mortos encontraram Dumuzi no mundo inferior.

Do período Fara (meio do terceiro milênio a.C.) até o antigo período babilônico (primeira metade do segundo milênio a.C.) apenas dois grandes templos para Dumuzi, um em Badtibira e outro em Girsu, são atestados. O templo em Badtibira foi construído no período pré-sargônico (cerca de 2400 a.C.). O templo de Girsu está bem documentado no período de Ur III (cerca de 2100 a.C.). Há também algumas evidências do culto de Dumuzi em Fara, Adab, Nippur e Ur. Pode ter havido um grande centro de culto para Dumuzi em Uruk, mas praticamente nenhum documento relativo ao seu culto foi encontrado. Uma forma local de Dumuzi na área de Lagash foi chamada lugal-urukar. Uma deidade chamada Dumuzi-Abzu nas proximidades de Kinunirsha aparentemente se confundiu com Dumuzi, mas era de fato uma deusa de origem, e não idêntica com Dumuzi. Com exceção de Assur, nenhum templo Dumuzi mais tardio que o antigo período babilônico é conhecido (cf. KUTSCHER 1990).

No período Ur III um festival chamado “o festival de Dumuzi” foi celebrado em Umma e nas proximidades de Ki-dingir, no décimo segundo mês do calendário local, ou seja, na primavera (março), enquanto em Lagash o festival Dumuzi ocorreu no sexto mês (final de verão). Uma única referência a “Dumuzi indo ao(s) pai(s) – sacerdote(s)”, bem como duas listas de gastos para o casamento de Dumuzi foram interpretadas como evidência para a celebração do rito sagrado do casamento em Umma (JACOBSEN). Uma característica significativa do culto foi a jornada do (da estátua do) deus visitando cidades vizinhas. O Dumuzi local de Uruk é conhecido por ter visitado Ki-dinger e Apisal. Na área de Lagash, Dumuzi e outras duas deidades viajaram de barco por três dias e noites para visitar campos e pomares locais.

Os poucos detalhes conhecidos sobre o antigo culto de Dumuzi sugerem assim que Dumuzi estava relacionado com a deusa Inanna muito cedo, e que o culto era geralmente um alegre

festival de primavera com o qual seu casamento com Inanna foi celebrado. É possível que o outro aspecto do culto de Dumuzi, o lamento por sua morte, também remonte ao terceiro milênio a.C., mas não há evidência direta para isso. Documentos oficiais relativos aos ritos de lamentação de Dumuzi são atestados pela primeira vez em Mari (antigo período babilônico), onde uma grande quantidade de grãos para fêmeas lamentadoras (ARM 9 no. 175) bem como a limpeza das estátuas de Ishtar e Dumuzi são atestadas. O rito ocorreu no quarto mês. Isso está de acordo com as evidências do primeiro milênio a.C., segundo o qual o lamento por Dumuzi ocorreu no quarto (ou quinto) mês, ou seja, em meados do verão (KUTSCHER, 1990). O ritual chamado *Edin-na ú-sag-gá*, até então considerado um ritual de fertilidade da primavera, é conhecido por ter sido realizado no momento da colheita, e estava ligado ao desaparecimento ou “convulsão” de Dumuzi, termo frequentemente usado para sua morte (CT 58, 15 nº 21). Isso não significa necessariamente que Dumuzi era um deus da vegetação. Seu desaparecimento simbolizou bastante o tempo em que a estação quente tornou a terra seca completamente estéril, e coincidiu com o término sazonal da produção de leite da ovelha.

O maior grupo de textos literários relativos a Dumuzi são composições sumérias datadas dos períodos Isin-Larsa ou Antiga Babilônia (cerca de 1800-1600 a.C.). Estes formam quatro grupos: (1) textos mitológicos, referindo-se principalmente à morte de Dumuzi; (2) poesia pastoral e canções de amor, referindo-se principalmente ao casamento de Dumuzi com Inanna; (3) composições de Er-shemma, ou seja, breves canções lamentando principalmente o desaparecimento e a morte de Dumuzi, com alusões aos mitos (alguns er-shemma são composições pastorais alegres ou humorísticas); (4) outras lamentações, em particular os precursores babilônicos antigos às chamadas composições *balag* (lamentações litúrgicas), das quais alguns se relacionam com Dumuzi. Estes textos são os conhecidos desde o primeiro milênio a.C. e incluem um grande corpus do período selêucida. Um número relativamente grande das composições literárias sumérias relativas a Dumuzi são únicas. Isto significa que nenhuma ou poucas duplicatas foram encontradas. Muitos textos estão documentados fora do repertório padrão literário das escolas sumérias de Nippur e Ur. Uma proporção relativamente grande dos textos é escrita no chamado dialeto *emesal*, falado principalmente por mulheres, e há muitos exemplos de textos escritos silabicamente, com o intuito de transmitir o padrão sonoro de textos que aparentemente foram cantados por pessoas que já não os entendiam completamente. A literatura e o culto ligados a Dumuzi obviamente se desenvolveram sob menos contenção pela padronização oficial, e tinham mais apelo popular do que aquele dos centros cultos dos principais deuses. Que o ponto de vista feminino é forte nos textos, isso concorda bem com as informações dadas pela Bíblia, segundo a qual Dumuzi foi lamentada pelas mulheres.

CONCLUSÃO

Apesar de altamente popular na Mesopotâmia, a deidade Tamuz/Dumuzi não fazia parte das principais divindades daquele panteão. Sua citação na visão de Ezequiel quando do abandono do *Kābôd* de YHWH do Templo está relacionada com a profanação e a idolatria introduzida no culto. Uma parte dos comentadores tomou Tamuz como uma deidade agrícola ligada ao ciclo regenerativo da vegetação, em que a semente morta na terra ressurge na colheita abundante das plantações. Todavia, hoje se sabe que a origem pastoril de Tamuz é a mais provável, dada a quantidade de elementos arqueológicos e textuais que comprovam essa tese. Ainda assim, há um aspecto subjacente à presença de Tamuz no Templo. O lamento das mulheres que choram por Tamuz corresponde a elementos culturais típicos do período no qual se insere o Exílio na Babilônia, ao mesmo tempo que permite pensar na tipificação do tempo sagrado que carrega consigo. As 'lágrimas' derramadas pelas mulheres são por causa da dor da morte e partida da deidade, enquanto clamor de espera por seu reviver com Inana. Mesmo como divindade pastoril, Tamuz/Dumuzi vai reviver, e permite compreender que o tempo de cada um há de renascer com sua divindade, o que fala de uma imortalidade cíclica dentro do tempo. A construção teológica que a Bíblia Hebraica traz fala de outra leitura do tempo sagrado, não de um reviver cíclico interminável, mas de um caminhar com YHWH para viver no seu *Kābôd*. É nisto que consiste a imortalidade bíblica, um aspecto teleológico da concepção do tempo sagrado. Um elemento teórico importante do Livro de Ezequiel aparece nas visões do *Kābôd* de YHWH (1-3; 8-11; e 40-48), e revela o movimento de aparição, abandono e retorno do *Kābôd* ao Templo, lugar da presença de YHWH que caminha com seu povo. Essa concepção do tempo difere da mesopotâmica que o culto de Tamuz/Dumuzi traz consigo. São duas concepções antagônicas que a arte e suas representações visuais desenvolveram como nos exemplos na chamada Pintura de Investidura do antigo palácio babilônico (cerca 1894-1595 a.C.) em Mari, ou laje "Árvore Sagrada" da sala do trono de Assurnasirpal II (883-859 a.C.) no Palácio noroeste de Nimrud. A ideia central deste trabalho era apresentar os traços da deidade Tamuz que aparece no relato bíblico, as razões pela qual sua presença é considerada uma das profanações que leva ao abandono do *Kābôd* de YHWH, e apontar para alguns aspectos relacionados com as representações visuais do Antigo Oriente Próximo.

REFERÊNCIAS

ALI ATAÇ, Mehmet. Art and Immortality in the Ancient Near East. Oxford: Cambridge University Press, 2019.

ALSTER, Bendt. Tammuz. In: VAN DEN TOORN, Karel; BECKING, Bob; VAN DER HORST, Pieter W. (ed.). Dictionary of the Deities and Demons in the Bible. Leiden: Brill, 1999, p. 828-834.

BLOCK, Daniel I. The Book of Ezechiel - Chapters 1-24 – The New International Commentary on

the Old Testament. Cambridge: Eerdmans, 1997, p. 294-296.

EICHRODT, Walther. Ezechiele (1-24). Brescia: Paideia, 1986, p. 157-158.

GREEBERG, Moshe. The Anchor Bible Ezekiel 1-20 - A New Translation With Introduction and Commentary. Yale: Yale University Press, 1986, p. 171.

GRANDPIERRE, Véronique. Gilgamesh&Co – Rois Légendaires de Sumer. Paris: CNRS, 2019.

WOLKENSTEIN, Diane; KRAMER, Samuel N. Inanna – Queen of Heaven and Earth. New York: Harper&Row, 1983.

BÍBLIA, APOLOGÉTICA FUNDAMENTALISTA E POLÍTICA

Petterson Brey¹

RESUMO

Com o início do processo eleitoral à Presidência da República de 2018 uma citação bíblica se tornou um verdadeiro fabordão de campanha política: “E conhecereis a verdade e a verdade vos libertará!” (Jo 8,32). Ao ser repetida à exaustão, essa citação, que em seu lócus original compõe uma seção apologética acerca da missão e autoridade de Jesus, acomodou-se à retórica no discurso eleitoral. Tal empresa, por conseguinte, é sintomática das feições metodológicas que caracterizam a interpretação fundamentalista dos textos bíblicos. Evocar a dignidade de Cristo nos evangelhos, por meio de uma aplicação hermenêutica fortuita, para legitimar a superioridade moral de um candidato em oposição aos demais, constitui-se como um traço característico das feições exegéticas do fundamentalismo bíblico. A presente comunicação, no entanto, não pretende tomar esse fenômeno como uma mera coincidência, ao contrário, pressupõe-se, aqui, que esse processo de interpretação bíblica é herdeiro de certos paradigmas hermenêuticos historicamente desenvolvidos ao longo da extensa tradição cristã. Portanto, pretende-se verificar, na história da interpretação bíblica, quais sejam as premissas que conferem à exegese fundamentalista a sua fisionomia atual. Presume-se que as crenças fundamentais desse fundamentalismo, enquanto resultado da decifração do código bíblico, constituem-se como a verdade, que, por sua vez, cristaliza-se em um dogmatismo moral, cuja generalização corresponde a uma obra de salvação. Como resultado, facilmente se desenvolve uma aderência político-religiosa envolvendo o conteúdo de uma pauta moral, reputada como a verdade decifrada do código bíblico, e a figura mítica do apologeta da verdade. Legitima-se, assim, a messianidade do político defensor da verdade revelada pela Palavra de Deus.

PALAVRAS-CHAVE: A verdade vos libertará. Apologética fundamentalista.

Resumo expandido

Tanto quanto se possa retroceder na história da interpretação bíblica, a disputa acerca da verdadeira aplicação dos textos bíblicos já será pauta de inúmeros debates. Talvez seja possível, até, vislumbrar essa potência para diversidade interpretativa nos períodos de composição e/ou edição dos textos veterotestamentários. Por exemplo, do período do exílio em diante, quando a mentalidade sociorreligiosa do Antigo Israel, epicamente descrita nas narrativas etnopoéticas da Bíblia Hebraica, passa a dividir o espaço com a cultura dos deuses sumérios e babilônicos (JOSE-

1 Doutorando e Mestre em Teologia pela PUC-SP; Especialista em Interpretação Bíblica e Bacharel em Teologia pelo SALT; Licenciado em Filosofia pela UNIFAL; Membro do Grupo de Pesquisa TIAT (Tradução e Interpretação do Antigo Testamento) CNPq da PUC-SP; Cofundador (pioneiro) do Grupo de Pesquisa TCRC (Teologia Cristã e Religião Contemporânea) do LABÔ – Laboratório de Política, Comportamento e Mídia – da PUC-SP; Membro associado da ABIB (Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica); Docente do LABTEM – Laboratório de Teologia, Espiritualidade e Mística; Roteirista cinematográfico e crítico de cinema. pettersonbrey@gmail.com; Lattes iD: <http://lattes.cnpq.br/2803712017811113>.

FO, 2000, pp. 247-248).

Enquanto a interação entre YHWH e seu povo, dramaticamente representada no enredo das narrativas hebraicas, encerrava a compreensão acerca de toda a realidade (PERSON Jr, 2016, p. 73), as divindades sumério-babilônicas interferiam nas questões humanas somente *ad hoc*, além disso, muitas vezes com motivações obscuras (LAMBERT, 2010, p. 85). Essa estranheza mitológica, somada ao contexto sociopolítico, no qual a nação judaica, por estar exilada sob domínio estrangeiro e não possuir mais um soberano, reconfigurou, inclusive, a sua própria produção literária, quando temáticas monárquicas foram atualizadas por assuntos de cunho político-social da nova realidade (GARBINI, 1994, pp. 180-188). Entretanto, é mais propriamente no período helênico que se estabelecem, de fato, as escolas rabínicas de interpretação bíblica (SCHIFFIMAN, 1991, pp. 60-79).

Com o florescer da era das escolas filosóficas gregas (323 a.C. – 33 a.C.), período em que a interpretação bíblica sofre grande influência do pensamento helênico, rabinos, como Hillel e Shamaï, por exemplo, e suas escolas, estabelecem correntes interpretativas mediadas, em grande parte, por questões atualizadas do contexto ideológico primitivo dos textos sagrados (KUGEL/GREER, 1986, pp. 67-72). Nesse período, os Rabis eram constantemente impelidos a responder: “como um texto antigo podia continuar funcionando como lei para o povo judeu? (BRAY, 2017, p. 55)” Essa questão é sintomática da grande mudança de paradigma da religião do Antigo Israel, que tinha o seu entendimento de mundo baseado nas suas narrativas míticas ancestrais, para um modelo religioso que subverte a experiência concreta em aparelhos doutrinários abstratos, que vão dar origem às religiosidades hodiernas (PORTUGAL, 2012, pp. 216-219).

No âmbito dos autores neotestamentários, quando estes fazem afirmações diretas, tendo como base alusões e/ou fazendo menções ou citações do Antigo Testamento, deve-se presumir que sua fala carrega uma gama de significados que amplia os conceitos extraídos de seu lócus original (BEALE, 2014, p. 55). Embora eles frequentemente façam uso da metodologia rabínica de interpretação dos textos veterotestamentários (BRAY, 2017, p. 50), é de se levar em conta que a acepção do termo *novo*, em Novo Testamento, implica numa leitura teológica díspar do judaísmo (DUNN, 2010, p. 700). Assim, também, os cristãos dos primeiros séculos, em face da acomodação de suas crenças às correntes de pensamento filosófico de sua época (KELLY, 2015, pp. 3-5), tomaram a abstração da filosofia grega como a mais importante estrutura intelectual para que pudessem expressar suas ideias (BOEHNER/GILSON, 2012, p. 11).

Agostinho, por meio de categorias neoplatônicas, estabeleceu o pensamento de que era possível ao intelecto humano depreender as doutrinas de Deus, ou seja, os princípios cristãos, diretamente do sentido das palavras da Bíblia (YARCHIN, 2011, pp. 61-62). Para ele, o significado espiritual dos textos bíblicos não está encoberto, podendo ser encontrado através da exegese que, conquanto alegórica, subsista à comparação entre textos que tratem da mesma questão teológica (WANSBROUGH, 2010, pp. 86-87). Embora se afastando do aspecto alegórico da exe-

gese agostiniana, o escolástico Tomás de Aquino, ao evocar o pensamento aristotélico, afirmou que tanto as verdades reveladas na esfera natural quanto as metafísicas estão ao alcance da percepção humana, quer seja pelo emprego da razão, no primeiro caso, quer seja por dedução e/ou analogia, na segunda instância (ALLEN/SPRINGSTED, 2010, p. 136). A partir de então, tendo grande ênfase no sentido literal das palavras do texto bíblico, a exegese passou a ser reputada como um processo científico (OCKER, 2009, pp. 254-259).

No período da Reforma Protestante, no entanto, sob forte influência do Humanismo Renascentista, que em desconfiança a filosofia medieval preferiu reler os filósofos da antiguidade e erigir o seu próprio fundamento intelectual, o protestantismo preconizou o regresso às fontes originais das Escrituras, grego e hebraico, em suspeita a integridade das traduções latinas da Igreja Católica (RUMMEL, 2009, p. 280). Por conseguinte, a proposição do SOLA SCRIPTURA de que toda e qualquer pessoa deveria ter acesso livre e pessoal aos textos bíblicos, sem interferência do clero (MATHESON, 2010, pp. 260-267), apregoava que o povo deveria possuir a Bíblia em sua própria língua, afim de ter acesso direto a Cristo (GEORGE, 2013, pp. 307-3154). Entretanto, na perspectiva do próprio Lutero acerca da imprescindibilidade de se ensinar o Evangelho por meio de formulações doutrinárias (BRAY, 2017, p. 199), pode-se dizer que a diferença entre o protestantismo e o escolasticismo tomista reside primordialmente na questão da rejeição da autoridade teológica católica, mas mantém a mesma matriz abstrata de racionalização do pensamento, ou seja, volta-se para o texto com premissas teológicas diferentes, porém, com a mesma teoria de produção do conhecimento: verdade e essência (GILSON, 1994, pp. 132-143).

O espírito filosófico do Iluminismo, por sua vez, expandiu o rigor científico da exegese bíblica atribuindo-lhe a qualificação de *método* (LEGASPI, 2017, p. 73). Em resposta às demandas do *método spinozano* aplicado a interpretação da Bíblia, segundo o qual, existe uma diferença entre o sentido moral e a cosmologia dos textos bíblicos, passou-se a repudiar qualquer *método* interpretativo que fosse usado para alinhar textos bíblicos com dogmas religiosos (FRAMPTON, 2017, pp. 120-141). Uma vez que, de acordo com Spinoza, a reputação da religião católica estava em xeque, principalmente por se valer de uma interpretação literalista da cosmologia bíblica para condenar cientistas à fogueira, a estima da exegese bíblica deveria ser mantida por algum *método* que se propusesse a identificar, por meio de uma abordagem *crítica* ao contexto histórico fundante/originador dos textos bíblicos, o sentido moral da Palavra de Deus (YARCHIN, 2011, pp. 195-197).

A partir de então, muitos teólogos, sobretudo os influenciados pela filosofia hegeliana, estabeleceram os *métodos histórico-críticos* como a principal abordagem acadêmica aos textos bíblicos (BRAY, 2017, pp. 221-224). Estudos acerca das fontes de redação dos textos bíblicos, embasados em dados históricos e arqueológicos, como a *hipótese documentária* de Julius Wellhausen (2004, pp. 1-9), passaram a ganhar cada vez mais destaque. Assim, essa categoria de exegese *diacrônica*, que se propunha a identificar o contexto fundante (*Sitz im Leben*) dos textos bíblicos

norteou os principais centros acadêmicos nos últimos duzentos anos (SIMIAN-YOFRE, 2009, pp. 79-81).

Entretanto, ao tomar como base as investigações *crítico-históricas*, a exegese bíblica subverteu o diálogo entre o mundo das Escrituras e as questões existenciais da humanidade contemporânea em uma produção teológica árida acerca de *hipóteses documentárias* (GARCIA LÓPEZ, 2016, pp. 71-75). Nesse ínterim, em âmbito religioso, sobretudo no protestantismo de matriz norte-americana, uma certa indisposição de lidar com questões críticas mais radicais se desenvolveu paralelamente, ressentida com os rumos do liberalismo teológico ligado a exegese *histórico-crítica*. Propondo-se a preencher a distância entre a *alta crítica* acadêmica e a leitura popular da Bíblia, a exegese evangélica se desenvolveu sobre dois pilares fundamentais: (1) a acepção do termo *histórico* diverge da compreensão *crítica*, sendo, portanto, reputado como histórico (contexto fundante/originador do texto bíblico – *Sitz im Leben*) o próprio enredo do mundo narrado nas Escrituras; (2) a investigação gramatical dos idiomas originais (grego e hebraico) constitui-se como *método* suficiente para decifrar o significado original do texto bíblico (TOLAR, 2002, pp. 21-38).

Isso porque, em decorrência dos resultados exegéticos alcançados pelo emprego dos *métodos histórico-críticos*, o *liberalismo teológico*, sobretudo de matriz europeia, passou a relativizar a historicidade dos relatos bíblicos, desafiando, assim, o modelo teológico tradicional fundamentado no conceito reputado como *história da salvação*. A reconstrução de cunho liberal do caminho teológico, influenciada pelo espírito renascentista, passou a ser temida pelos evangélicos fundamentalistas como uma desconstrução da ortodoxia (OLSON, 2014, pp. 577-586). Razão pela qual, qualquer tipo de leitura e/ou teologia bíblica que relativizasse a historicidade dos fatos narrados na Bíblia deveriam ser reputados como heresia, pois, sua assimilação poderia colocar em xeque *verdades* centrais da fé cristã evangélica.

Dessa forma, um elemento de fé se converte em premissa metodológica. Isto é, rejeitando qualquer abordagem *crítica* da história, atribui-se ao enredo das narrativas bíblicas o status de *Sitz im Leben* (contexto histórico fundante/originador) dos textos da Bíblia. Diz-se, portanto, nessa linha de raciocínio, que é metodologicamente possível uma determinação científica acerca do *Sitz im Leben*, suprimindo-se, no entanto, o fato de que o axioma inicial é, ao mesmo tempo, a própria conclusão que constitui a crença do exegeta.

Tal raciocínio encontra guarida no deslocamento conceitual a respeito do SOLA SCRIPTURA, porquanto, em sua proposição inicial, a ideia era demonstrar a emancipação teológica protestante do magistério papal, reiterando a autonomia do crente em investigar livremente as Escrituras. Entretanto, o que ocorre agora é a transformação do SOLA SCRIPTURA em um circuito hermenêutico fechado, ou seja, deixou de ser uma protestação contra a dominação papal para se tornar um pressuposto interpretativo, segundo o qual, a *essência* da *verdade*, quer seja ela histórica ou teológico-filosófica, encontra-se na literalidade do texto bíblico. Ideia que, parado-

xalmente, evoca certas proposições tanto de Agostinho quanto de Tomás de Aquino, acerca de sua compreensão da teoria do conhecimento.

No que tange ao aspecto linguístico, a mesma subversão do SOLA SCRIPTURA pode ser facilmente verificada. Isso porque, a partir dessa mutação epistemológica do termo, se equaciona da seguinte forma: a Bíblia é a Palavra de Deus, palavra é linguagem, linguagem é um código, código precisa ser decifrado. Logo, imagina-se que a exegese é a decifração do código, que, por sua vez, são os idiomas bíblicos (grego e hebraico). Dessa forma, a análise gramatical é o *método* científico através do qual é possível acessar a *verdade*, a única *verdade* expressa no significado sintático-semântico das sentenças textuais da Bíblia. Paradoxalmente, de novo, isso evoca diretamente a concepção tomista e agostiniana que, em primeira instância, pretendia-se invalidar.

Em perspectiva da teoria do conhecimento aristotélico-platônica, segundo a qual a *verdade* pode ser alcançada pelo exercício da razão, portanto, acredita-se que a decifração gramatical do texto bíblico forneça acesso à *verdade* pura da Palavra de Deus. Essa *verdade*, por sua vez, é expressa na forma das doutrinas evangélicas. Se opor a elas constitui-se como heresia, em relação a qual, o apologeta vê-se autorizado pela Bíblia a combater.

Tal lógica, como já mencionado, possui como premissa a ideia de que linguagem é um código (objetivismo abstrato), ou seja, a linguagem desempenha unicamente o papel de transmitir o pensamento do emissor, tendo o receptor como sujeito passivo e sem nenhuma interferência do ambiente. Dessa forma, a mensagem bíblica é um código, que, quando decifrado gramaticalmente, revela o pensamento original do autor: a *verdade*. Diferentemente dos símbolos, os códigos não admitem multiplicidade de significados. Eles são rígidos. Portanto, nessa perspectiva, a Palavra de Deus possui uma única *verdade* que não pode ser relativizada. Aliás, *palavra* = *verdade*.

Daí decorre uma metodologia interpretativa que poderia muito bem ser chamada de *exegese de dicionário bíblico*, cuja principal operação é a investigação do campo semântico das palavras (gregas e hebraicas). Muitos intérpretes bíblicos dessa linha desenvolvem longos estudos acerca da teologia da *palavra x* ou da *palavra y*, como se elas fossem realmente códigos que encerram em si mesmas uma *verdade* teológica específica. Por conseguinte, os embates apoloéticos, nessa arena fundamentalista, giram em torno da decifração correta da *linguagem código* da Bíblia, que, por consequência, implicam em possuir ou não a *verdade*.

Destarte, as crenças fundamentais desse evangelicalismo, enquanto resultado da decifração do *código* bíblico, constituem-se como a *verdade*, que, por sua vez, cristaliza-se em um dogmatismo moral, cuja propalação, tal qual se concebia no âmbito do catolicismo medieval, corresponde a uma obra de salvação (ALVES, 1982, pp. 269-284). Não é de se admirar, portanto, que tão facilmente se desenvolva uma aderência político-religiosa envolvendo o conteúdo de uma *pauta moral*, reputada como a *verdade* decifrada do *código* bíblico, e a figura *mítica* do apo-

logeta da verdade. Legitima-se, assim, a messianidade do político defensor da *verdade* revelada pela *Palavra* de Deus.

REFERÊNCIAS

ALLEN, Diogenes; SPRINGSTED, Eric O. **Filosofia para entender Teologia**. 3. ed. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010.

ALVES, Rubem A. **Protestantismo e Repressão**. (ensaios – 55). São Paulo: Editora Ática, 1982.

BEALE, Gregory K. **O uso do Antigo Testamento no Novo Testamento e suas implicações hermenêuticas**. São Paulo: Vida Nova, 2014.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. **História da filosofia cristã**. 13. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

BRAY, Gerald. **História da interpretação bíblica**. São Paulo: Vida Nova, 2017.

BRAY, Gerald. **História da teologia cristã**. São Paulo: Shedd Publicações, 2017.

DUNN, James D. G. *New Testament Theology*. In: John W. ROGERSON; Judith M. LIEU (Eds.). **The Oxford Handbook of Biblical Studies**. New York: Oxford University Press, 2010.

FRAMPTON, Travis L. *Spinoza and His Influence on Biblical Interpretation*. In: Alan J. HAUSER; Duane F. WATSON (Eds.). **A History of Biblical Interpretation – vol. 3: The Enlightenment through the Nineteenth Century**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2017.

GARBINI, Giovanni. *Hebrew Literature in the Persian Period*. In: Tamara C. ESKENAZI; Kent H. RICHARDS (Eds.). **Second Temple Studies: 2. Temple and Community in the Persian Period**. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series – 175). Sheffield: JSOT Press, 1994.

GARCIA LÓPEZ, Félix. **Pentateuco: introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia**. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2016.

GEROGE, Timothy. **Teologia dos Reformadores**. São Paulo: Vida Nova, 2013.

GILSON, Étienne. **L'être et l'essence**. (Problèmes et Controverses – Philosophie Médiévale). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.

JOSEFO, Flavio. **História dos Hebreus**. 4. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2000.

KELLY, John N. D. **Patrística: origem e desenvolvimento das doutrinas centrais da fé cristã**. São Paulo: Vida Nova, 2015.

KUGEL, James L; GREER, Rowan A. **Early Biblical Interpretation**. Philadelphia: The Westminster Press, 1986.

LAMBERT, Wilfred G. *Ancient Near Eastern Studies: Mesopotamia*. In: John W. ROGERSON; Judith M. LIEU (Eds.). **The Oxford Handbook of Biblical Studies**. New York: Oxford University Press, 2010.

LEGASPI, Michael C. *The Term "Enlightenment" and Biblical Interpretation*. In: Alan J. HAUSER; Duane F. WATSON (Eds.). **A History of Biblical Interpretation – vol. 3: The Enlightenment through the Nineteenth Century**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2017.

MATHESON, Peter. *The Language of the Common Folk*. In: Peter MATHESON (Ed.). **Reformation Christianity**. (A People's History of Christianity – volume 5). Minneapolis: Fortress Press, 2010.

OCKER, Christopher. *Scholastic Interpretation of the Bible*. In: Alan J. HAUSER; Duane F. WATSON (Eds.). **A History of Biblical Interpretation – vol. 2: The Medieval through the Reformation Periods**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009.

OLSON, Roger. **História da teologia cristã: 2000 anos de tradições e reformas**. São Paulo: Editora Vida, 2014.

PERSON Jr, Raymond. *Biblical Historiography as Traditional History*. In: Danna N. FEWELL (Ed.). **The Oxford Handbook of Biblical Narrative**. New York: Oxford University Press, 2016.

PORTUGAL, Agnaldo C. *Filosofia da religião*. In: Pedro GALVÃO (Org.). **Filosofia: uma introdução por disciplinas**. Lisboa: Edições 70, 2012.

RUMMEL, Erika. *The Renaissance Humanists*. In: Alan J. HAUSER; Duane F. WATSON (Eds.). **A History of Biblical Interpretation – vol. 2: The Medieval through the Reformation Periods**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009.

SCHIFFMAN, Lawrence. **From Text to Tradition: A History of Second Temple & Rabbinic Judaism**. Hoboken: Ktav Publishing House, Inc., 1991.

SIMIAN-YOFRE, Horacio. *Diacronia: I Metodi Storico-Critici*. In: Horacio SIMIAN-YOFRE (Ed.). **Metodologia Dell'Antico Testamento**. (Studi Biblici – 25). Bologna: Edizione Dehoniane Bologna, 2009.

TOLAR, William B. *The Grammatical-Historical Method*. In: Bruce CORLEY; Steve W. LEMKE; Grant I. LOVEJOY (Eds.). **Biblical Hermeneutics: A Comprehensive Introduction to Interpreting Scripture**. Nashville: B&H Publishing Group, 2002.

WANSBROUGH, Henry. **The Use and Abuse of the Bible: A Brief History of Biblical Interpretation**. New York: T&T Clark, 2010.

WELLHAUSEN, Julius. **Israelitische und Jüdische Geschichte**. (de Gruyter Studienbuch). Berlin: Walter de Gruyter, 2004.

YARCHIN, William. **History of Biblical Interpretation: a reader**. Grand Rapids: Baker Academic, 2011.

INTERTEXTUALIDADE NOS PROFETAS OS AUTORES BÍBLICOS ERAM ESTUDIOSOS BEM FAMILIARIZADOS COM AS ESCRITURAS

Vanderlei Dorneles¹

Os textos dos profetas bíblicos refletem pessoas de origem e profissões diversas. Os profetas Isaías e Daniel foram conselheiros reais e estadistas familiarizados com a corte. As narrativas de Ezequiel sobre o templo refletem sua linhagem sacerdotal. Os autores por trás desses textos, no entanto, sem distinção, revelam conhecimento teológico e familiaridade com a temática das Escrituras e intimidade com seu texto e linguagem especificamente. Isso se torna evidente na quantidade de alusões intertextuais em seus escritos.

Quando se pensa sobre a habilidade teológica e a capacidade de compreensão dos profetas, uma indagação vem à mente: a revelação e o saber profético é algo que vem exclusivamente de Deus independentemente do profeta, ou se trata de uma atividade cooperativa na qual o profeta também toma parte de forma inteligente?

A proposta desta comunicação é analisar alguns textos dos profetas, especialmente Isaías, Jeremias, Ezequiel e Daniel, acerca da maneira como se relacionavam com os escritos sagrados e a cultura de seu tempo. Nesta abordagem queremos mostrar que os profetas exerciam suas habilidades cognitivas como teólogos e pesquisadores diligentes das Escrituras ao narrar suas visões.

O método para este estudo é a análise intertextual, em que consideramos alguns textos que fazem alusões ou reproduzem trechos de outros escritos sagrados, evidenciando assim sua familiaridade com os temas proféticos tratados por seus colegas e, ao mesmo tempo, desdobrando e ampliando esses temas.

1. INTERTEXTOS E LITERATURA PROFÉTICA

Na teoria literária e na semiótica da cultura, o conceito de texto tem sido redefinido nas últimas décadas, o que proporciona um mais amplo entendimento acerca da função da memória e da criatividade na produção dos textos. As noções de agência e influência, próprias da Crítica Histórica, enfrentam certos desafios diante da comprovação de que os autores bíblicos trabalha-

¹ Vanderlei Dorneles é doutor em Ciências da Religião (Universidade Metodista de São Paulo, 2020) e doutor em Ciências da Comunicação (Universidade de São Paulo, 2009). Atua como professor e coordenador de pós-graduação na Faculdade de Teologia, no Unasp-EC.

ram criativamente e de forma independente ao entrecruzar linguagens prévias e tradições em seus escritos (MACHADO, 2016, 159-160).

Na perspectiva da semiótica da cultura, o texto é visto como condensador da memória, no sentido de que evidencia um cruzamento de memórias textuais e releituras do mundo da cultura (LOTMAN, 2000, 18). Na criação dos textos da cultura, a memória do autor atua como um agente estratégico. Por meio da rememoração de ditos, fragmentos de textos e linguagens se estabelece o processo da intertextualidade, ou encadeamento dos textos. Nesse sentido, a memória é a instância em que os textos antigos são conservados e de onde se articula seu processo de intertextualidade para a criação de novos textos. A memória é constituída de textos, narrativas, linguagens, metáforas, figuras e personagens.

Para os semioticistas, a memória não é um domínio estático, mas um reservatório dinâmico que conserva, transmite e gera novos textos. A própria cultura passa a ser concebida como “uma inteligência coletiva e uma memória coletiva”, na qual textos e linguagens estão preservados em certa hierarquia (LOTMAN, 1996, 157). No espaço da cultura, os textos e as linguagens estão em constante processo de entrecruzamento para a produção de novos textos, mediados pela memória (ibid, 23, 24).

Assim, no campo das linguagens se percebe que os textos são verdadeiros mosaicos de outros textos anteriores entrecruzados e entesourados na memória. “Todo texto se constrói como mosaico de citações, todo texto é absorção e transformação de outro texto” (KRISTEVA, 1969, 64). Devido ao processo de entrecruzamento de textos e linguagens, o texto se apresenta como um diálogo de memórias, em que fragmentos, imagens e figuras de textos anteriores são articulados para se atualizar a memória da cultura em questão.

O texto profético, revelado e inspirado, não é diferente nesse sentido. Os profetas dialogam, atualizam e interpretam os textos formadores de sua memória. Nesse processo de diálogo com a tradição anterior e a cultura, a revelação profética se apresenta como da mesma natureza encarnada da Palavra Viva – Jesus Cristo. A palavra profética também se encarnou na cultura do tempo dos profetas. Desta forma, o fenômeno da “intertextualidade do Antigo Testamento demonstra que os profetas são exegetas e teólogos”, que releem e dialogam com os textos de sua tradição sagrada (CHOU, 2018, 47).

2. A HABILIDADE LITERÁRIA DOS PROFETAS

Os autores bíblicos eram familiarizados com a cultura das letras de seu tempo. Por causa disso, os textos proféticos da Bíblia Hebraica apresentam diversas características literárias (ALTER, 2007). Aqui nos interessamos especificamente pela habilidade que os profetas Isaías,

Ezequiel e Daniel manifestam ao entrecruzar outros textos em seus escritos, por meio do processo de intertextualidade. Essa habilidade própria da memória “permeada” pelas Escrituras e as tradições sagradas indica que os profetas eram diligentes estudiosos dos textos disponíveis em seu tempo (MOYISE, 2002, 419).

3. A NARRATIVA DA CRIAÇÃO EM EZEQUIEL E DANIEL

A literatura profética evidencia a familiaridade dos profetas com a narrativa e a linguagem da narrativa da criação em Gênesis. Imagens e expressões desse texto ocorrem em diversos textos proféticos, especialmente em Ezequiel e Daniel, tanto ao descreverem cenários de conflito dos inimigos contra o povo de Deus quanto ao retratar o ambiente celestial nas visões.

A narrativa visionária de Ezequiel 1, retratando o trono de Deus em semelhança de uma carruagem, compartilha uma espécie de cenário com Gênesis 1. O profeta descreve os “seres viventes” (heb. *chayyah*; Ez 1:5) com características de leão, boi, água e homem, os quais espelham os “animais” (heb. *nephesh chayayah*) criados em Gênesis 1:20-25. Acima da carruagem-trono ele descreve um tipo de “firmamento” (*raqiya*; Ez 1:22), relembrando o “firmamento” de Gênesis 1:7. Sobre o trono, em posição de domínio, Deus é percebido pelo profeta como uma “semelhança” de homem (*demuth*; Ez 1:26), uma alusão ao ser humano criado como imagem e “semelhança” (*demuth*; Gn 1:26) de Deus para exercer “domínio” (*radar*) sobre a terra, animais, aves e peixes (Gn 1:26). Desta forma, Ezequiel relata sua visão tendo em mente a narrativa da criação, empregando termos em conjunto com a mesma. A narrativa visionária retrata o Criador, as criaturas e o espaço criado a partir de uma perspectiva celestial, na qual Deus exerce domínio a partir de seu trono sobre toda a criação. Ezequiel evidencia também sua habilidade literária e criativa bem como seu conhecimento da narrativa de Gênesis.

Numa segunda narrativa visionária de natureza semelhante, o profeta Daniel retrata quatro “bestas” que brotam do mar. O texto igualmente mantém uma estreita conexão com a narrativa da criação em Gênesis. No entanto, na visão de Daniel, a ordem da criação está alterada. Em Daniel 7:3, ele se refere ao “mar” de onde brotam as “bestas da terra”, em alusão às águas em Gênesis 1:6-8, de onde em oposição surgem os animais aquáticos (Gn 1:20). Além de surgirem do “mar”, em contraste com os animais da criação que surgem da “terra (Gn 1:24), as quatro bestas se apresentam hibridizadas (com asas e múltiplas cabeças e chifres), ao contrário da ordem dos animais de Gênesis 1 criados “segundo a sua espécie” (Gn 1:25).

Em Daniel 7, as bestas híbridas representam os reinos do domínio humano, mas numa condição de caos e degradação. Elas sobem do “mar” para “dominar” os seres humanos (Dn 7:6, 12). Nisso se revela a condição de caos e reversão da criação após a entrada do pecado, uma vez

que o “homem” fora criado para dominar sobre os “animais” (Gn 1:26; CHILTON, 1987, 306). Desta forma, Daniel retrata igualmente a criação, mas de uma perspectiva terrena, segundo a qual as “bestas” dominam sobre a criação de Deus.

No entanto, na visão de Daniel, as bestas são subjugadas por um personagem “como filho de homem” (Dn 7:13-14). Esse personagem retoma a distinção de Adão em relação aos animais da criação, pois em Daniel ele é distinto das “bestas”, é um “filho de homem”, e vai resgatar o domínio das bestas e devolvê-lo aos “filhos do Altíssimo” (Dn 7:27). Desta forma, Daniel narra sua visão tendo em mente a criação original, mas a descreve como tendo perdido a ordem primordial, devido à emergência das bestas híbridas e caóticas, como metáforas dos poderes humanos corrompidos, os quais exercem autoridade sobre os seres humanos na condição da queda. Entretanto, essa condição caótica dura só até o juízo (Dn 7:13, 22, 26). O reino de Deus finalmente levará a criação de volta à sua ordem primordial. “Teologicamente falando, a alusão parece significar que o reino de Deus finalmente prevalecerá sobre a história e levará a criação de volta à sua ordem original estabelecida em Gênesis 1-2” (CHOU, 2018, 58).

Ao empregar a linguagem das Escrituras anteriores e interpretar ou atualizar as mesmas, os profetas evidenciam sua compreensão e habilidade teológica, resultado de diligente estudo e convivência com o texto das Escrituras. Nesta perspectiva, os profetas “são exegetas que pensam através das Escrituras a fim de afirmá-las, em vez de alterá-las” (CHOU, 2018, 59).

4. OS PROFETAS E AS TRADIÇÕES DO CONFLITO CÓSMICO

De forma semelhante, por meio de linguagem própria, os profetas bem como um salmista refletem familiaridade e compreensão do Pentateuco, da promessa messiânica e da teologia da aliança segundo a qual Deus luta contra os poderes caóticos e finalmente estabelecerá seu reino com a destruição da besta caótica, como metáfora dos reinos humanos corrompidos. Em alguns de seus textos não somente linguagens bíblicas se acham entrecruzadas, mas também tradições da cultura do mundo antigo, as quais são tecidas nos escritos proféticos a partir de uma perspectiva messiânica.

Em um cântico sobre o êxodo, no salmo 74:13, 14, o salmista afirma: “Tu [Yahweh] dividiste o mar [vermelho]... quebrantaste a cabeça dos monstros das águas. Fizeste em pedaços as cabeças do Leviatã” (ARC). Neste texto, o poeta emprega o termo hebraico *liwyathan*, traduzido por *drákon* na LXX, em referência ao faraó ou o Egito. Nesta releitura da narrativa do êxodo, a partir de uma perspectiva messiânica, o salmista não só entrecruza a figura caótica sumeriana e canaanita do Leviatã (WALLACE, 1948, 68; RENDSBURG, 1984, 448), mas também faz uma alusão a Gênesis 3:15, o protoevangelho, que garante que a serpente maléfica teria sua cabeça quebra-

da pelo Messias (CHILTON, 1987, 307).

Além disso, o confronto entre Yahweh e os poderes caóticos prefigurados nas metáforas de serpente, besta, Leviatã e monstro marinho, também é teologicamente articulado pelo profeta Isaías. Antevendo o dia do Senhor, ele diz: “Naquele dia, o Senhor castigará com a sua dura espada, grande e forte, o dragão, serpente veloz, e o dragão, serpente sinuosa, e matará o monstro que está no mar” (Is 27:1). Aqui, Isaías também emprega a palavra hebraica *liwyathan*, traduzida por *drákon* na LXX. De fato, o profeta entrecruza neste texto o “épico ugarítico de Baal”, em que o Leviatã é descrito como uma serpente “veloz” e “sinuosa”. Desta forma, Isaías evidencia seu conhecimento desta tradição antiga, a qual ele articula de uma perspectiva messiânica em seu texto (LIPINSKI, 1995, 506). Além disso, Isaías 27:1 interpreta o *liwyathan* como a antiga “serpente” (heb. *nachash*) de Gênesis 3:15.

Desta forma, o salmista interpreta o evento do êxodo como um combate entre Yahweh e o monstro Leviatã como uma incorporação das forças caóticas que dominam sobre a criação divina, a exemplo das bestas de Daniel 7. Além disso, ao antever o dia do Senhor, Isaías reinterpreta o tema do combate a partir de uma perspectiva messiânica, em que o reino de Deus será estabelecido a partir da destruição dos poderes humanos corrompidos retratados como monstros caóticos.

Com o emprego desses conceitos e termos bem estabelecidos nas tradições antigas, os profetas revelam sua familiaridade com a cultura de seu tempo e as Escrituras anteriores, das quais eram leitores assíduos e intérpretes bem esclarecidos. O uso da tradição mitológica sumeriana e cananita mostra que “Isaías e seus leitores conheciam as mitologias, mas não que acreditavam nelas” (GROGAN, 1986, 170).

Com isso, os profetas evidenciam sua própria erudição pelo conhecimento e habilidade de interpretar e articular uma leitura atualizada das tradições antigas dos povos vizinhos e dos textos sagrados de sua própria cultura teológica. Desta forma, a “hermenêutica profética não está somente presente ao longo do Antigo Testamento, mas contém bem mais erudição do que se pode pensar a princípio” (CHOU, 2018, 54).

Nesta perspectiva, os textos proféticos não resultam somente de uma revelação celestial recebida através do dom de profecia. Eles evidenciam também o empenho intelectual do profeta em estudar e narrar suas visões e seus oráculos com o emprego de terminologia própria das Escrituras anteriores. Assim, fica evidente uma conexão viva entre o dom profético e as habilidades intelectuais e de linguagem da parte dos profetas.

REFERÊNCIAS

- ALTER, Robert. *A arte da narrativa bíblica*. Trad. Vera Pereira. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.
- CHILTON, David. *The Days of Vengeance: An Exposition of the Book of Revelation*. Tyler, TX: Dominion Press, 1987.
- CHOU, Abner. *The Hermeneutics of the Biblical Writers: Learning to Interpret Scripture from the Prophets and Apostles*. Grand Rapids, MI: Kregel, 2018.
- GROGAN, Geoffrey W. *Isaiah. The Expositor's Bible Commentary*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1986.
- KRISTEVA, Julia. *Introdução à semanálise*. 2ª ed. Trad. Lúcia Helena França Ferraz. São Paulo: Perspectiva, 1969.
- LIPINSKI. "Liwiyathan". *Theological Dictionary of the Old Testament*. Eds. G. Johannes Botterweck et al. Vol. VII. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995. P. 504-509.
- LOMAN, I. *La semiosfera: semiótica de la cultura y del texto*. Trad. D. Navarro. Vol. I. Madri: Frónesis Cátedra/Universitat de Valencia, 1996.
- LOTMAN, Iuri. *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture*. Trad. Ann Shukman. Indianapolis, IN: Indiana University Press, 2000.
- MACHADO, Maria Clara da Silva. "Percurso da pesquisa relacionada ao uso de textos do Antigo Testamento pelo Apocalipse". Parte III. *Coletânea*. Rio de Janeiro, ano XV, fascículo 29. Jan/Jun 2016. P. 150-178.
- MOYISE, Steve. "Intertextuality and Biblical Studies: A Review". *Verbum et Ecclesia JRG* 23(2). 2002. P. 418-431.
- RENDSBURG, Gary A. "UT 68 and the Tell Asmar Seal". *Orientalia*, Lisboa. V. 53, n. 4, 1984. P. 448-452.
- WALLACE, Howard. "Leviathan and the Beast in Revelation." *The Biblical Archaeologist*. Boston, v. 11, n. 3. Set. 1948. P. 61-68.

O EXERCÍCIO DA LIDERANÇA NA VIDA COMUNITÁRIA: UMA PERSPECTIVA BÍBLICA

Rodolfo J. Lourenço¹

RESUMO

O objetivo deste artigo é trazer uma breve análise sobre o papel da liderança na vida comunitária a partir de uma sintética análise exegética de dois textos da Sagrada Escritura: Dt 17,14-20 e Lc 22,25-30. O artigo examina duas perícopes que se encontram em pontos-chaves para as tradições bíblicas: *Torah* e Evangelhos. As orientações sobre como a comunidade deve ser conduzida possuem Deus como modelo (a Lei a ser lida e posta em prática em Dt e o próprio Jesus em Lc). Daí, conclui-se que duas formas de exercer a liderança são possíveis: pela autoridade e pelo poder. A Sagrada Escritura incentiva a primeira, enquanto reprova a segunda. Compreender essas duas vertentes é essencial tanto para o líder, que pode avaliar sua forma de agir em relação à comunidade, quanto para os membros da vida comunitária, que podem afirmar ou contestar aquele que está a cargo de conduzi-los.

INTRODUÇÃO

A sabedoria popular costuma afirmar que basta entregar uma função de liderança a alguém e logo descobre-se como essa pessoa é. Desde remotas épocas, a figura do líder está presente nas diversas configurações de vida comunitária que conseguimos identificar. Mesmo dentro da Sagrada Escritura, as pesquisas têm demonstrado experiências de grupos que tentaram viver sem tal papel, tornando todos os seus membros igualmente líderes. Como exemplo, trazemos algumas conclusões feitas sobre as comunidades joaninas, que tinham na figura do Paráclito seu único guia (BROWN, 1999, p. 102-114). Enquanto o evangelista estava vivo, essa dinâmica parece ter se efetivado. Note-se que a própria presença do apóstolo, mesmo que não nomeada como liderança, exercia certa influência para o sucesso desse estilo de organização comunitária. Entretanto, com o seu falecimento, percebemos a divisão da comunidade, principalmente em questões ético-teológicas. Alguns alegavam que o Paráclito lhes havia fornecido uma nova percepção a respeito de como interpretar o Quarto Evangelho. Aqueles que escreveram as Cartas Joanas também alegavam que suas afirmações estavam respaldadas no Paráclito. A ausência de uma liderança humana não permitia que esse impasse fosse solucionado. Por fim, as comunidades joaninas entraram em cisma interno, fazendo com que os que assumiram uma leitura adequada do Evangelho segundo João fossem aceitos pela grande Igreja petrina, enquanto

¹ Doutorando e Mestre em Teologia (FAJE). Licenciatura Plena em Letras (UNISA). Bacharel em Teologia (PUC Minas). Bolsista CAPES. E-mail: rodolfojose@gmail.com

os separatistas foram considerados anticristos (BROWN, 1999, p. 151-171).

A respeito do papel da liderança, a Bíblia apresenta alguns textos que versam sobre essa função. A presença desses versículos demonstra a legitimidade bem como a necessidade de que alguém esteja como ponto de referência na organização comunitária. Todavia, nessas perícopes, não existe uma espera após a assunção da função para que se descubra como a pessoa vivenciará essa experiência. Existem orientações claras sobre como a liderança deve ser exercida. Assim, por meio de uma breve exegese de Dt 17,14-20 e de Lc 22,25-30, este artigo desenvolve uma contribuição para uma perspectiva bíblica sobre quem conduz a vida comunitária. A seguir, como síntese, cunhamos uma proposta de terminologia para a tese e a antítese sobre o exercício de governar. Claramente, quando usamos o termo *vida comunitária*, não fazemos referência somente à vida religiosa (diocese, congregações, paróquias, pastorais etc.). Devemos alargar essa compreensão, pois, onde dois ou três se reúnem, ali existe vida comunitária. Portanto, a família, o trabalho, a sociedade, a política etc. também são englobados com essa referência.

1. Dt 17,14-20

A perícope aqui analisada pertence ao comumente chamado *Deuteronômio Primitivo* (Dt 12–26), que possui o Código Deuteronômico, versão revista e ampliada de um dos códigos legislativos mais antigos presentes na Bíblia: o Código da Aliança (Ex 20,24–23,12) (OTTO, 2011, p. 124-139). Em 17,14-20, encontramos algumas orientações sobre o papel que deve exercer aquele que se tornar rei. Existem quatro assertivas referentes ao que ele não deve fazer: 1) ter muitos cavalos (v. 16); 2) levar o povo de volta ao Egito (v. 16); 3) ter muitas mulheres (v. 17); 4) ter muito ouro e prata (v. 17). Como uma espécie de inclusão, a primeira e a última observações são positivas: 1) deve ser um dentre os hebreus (v. 15); 2) deve ler todos os dias uma cópia da Lei (v. 19). Começemos a análise pelos elementos nas extremidades.

Além de o futuro rei ser *um dentre os hebreus*, é significativo que essa afirmação esteja anteposta à oração “deverás estabelecer sobre ti um rei que tenha sido escolhido por lahweh, teu Deus” (Dt 17,15). Numa perspectiva retórica dessa construção sintática, o autor afirma que o rei deve ser cômico de que ele próprio é “objeto de uma predileção particular, de uma eleição que não é fruto das próprias capacidades e da própria iniciativa, mas somente dom gratuito da misericórdia divina” (COSTACURTA, 2013, p. 19). Desse modo, se o rei é escolhido por Deus, igualmente deve ser conduzido por ele, ou melhor, deve aprender como o Criador conduz a criação para que, de forma semelhante, possa conduzir seu povo. Nesse processo de assimilação, o livro didático do rei deve ser a *Torah*, não para ser guardada na estante ou consultada quando alguma dúvida surgir, mas para ficar com o rei, para ser lida e para ser posta em prática diariamente (Dt 17,19). Se a Palavra é lida, logo também é escutada. Devemos nos recordar que o hebraico

bíblico não possui propriamente uma palavra para *obedecer*, de forma que, para conseguir expressar esse significado, muitos textos usam *escutar*. Não por acaso, o grego bíblico também faz uso dessa compreensão com *hypakouō* (obedecer), no qual é possível observar a palavra *akouō* (ouvir, escutar). Ou seja, o rei, ao escutar a *Torah*, reconhece que ela lhe é superior, pois deve aprender a obedecê-la (escutá-la). “É difícil pensar, por exemplo, que os reis de Israel e de Judá tenham espontaneamente admitido a superioridade da lei enquanto, em todo o Antigo Oriente Próximo, o rei ‘faz’ e proclama a lei, mas não está jamais submetido a ela” (SKA, 2015, p. 27). As orientações deixam claro que quem exerce a liderança só pode pedir que lhe escutem (obedeçam) se ele próprio vive a dinâmica da escuta (obediência). Por fim, é esse relacionamento com Deus, que alimenta o rei e o chama a pôr em prática o que escutou, que prolonga os dias de seu reinado em Israel (Dt 17,20). Se os reinado é curto, indica que o soberano não praticou a Lei, ou nem sequer a conheceu.

Ao observar como Deus conduz a criação, o rei o imita na condução de seu povo. Portanto, tal como Deus, o líder renuncia a qualquer tipo de instrumentalização ou de manifestação de seu poder (COSTACURTA, 2013, p. 20). Os cavalos eram utilizados, na Antiguidade, como força bélica. Sendo assim, seu número não deve ser grande em Israel. As mulheres geralmente eram frutos de casamentos que selavam acordos com outros povos e, não poucas vezes, traziam para Israel seus deuses e suas culturas. Por isso, o rei não devia ter muitas esposas. Por fim, a pouca quantidade de ouro e de prata simboliza que o poder econômico deverá ser moderado, pois, quando fora de controle, ele pode desumanizar tantos os súditos quanto o soberano (VON RAD, 1979, p. 134). Desse modo, o rei compreendia que seu governo devia ser serviço aos seus. O modelo é sempre Deus, guarda de Israel (Sl 121 (120),3-8), e não os outros líderes.

O autor dessa perícopes assume uma posição contrária à dinastia davídica. Ele não aceita que os líderes de Israel venham somente de uma família. Desde que seja um dentre os hebreus, a pessoa está apta para essa função, visto que sua permanência ou derrocada como liderança depende de seu relacionamento com Deus por meio da Lei. Pelos elementos que o rei deve renunciar, não há como o leitor atento não se lembrar de Salomão, que teve muitos cavalos (1Rs 10,26.28-29), levou o povo de volta ao Egito (ou o Egito a seu povo: 1Rs 3,1), teve grande quantidade de ouro (1Rs 10,14-21) e de prata (1Rs 10,25.27), além de número elevado de mulheres (1Rs 11,3-4). Como conclusão, seus dias foram curtos (1Rs 11,9-11). Entretanto, numa leitura canônica da Sagrada Escritura, se Salomão é o contrário do que Dt 17,14-20 deseja, o objeto de desejo personifica-se em Davi, principalmente quando se encontra em batalha contra Goliás (1Sm 17). Ali, ele toma o posto de rei, pois “está pronto a sacrificar a própria vida pelo seu povo, não confiando nas forças das armas, mas na presença salvífica de Deus” (COSTACURTA, 2013, p. 20).

2. Lc 22,25-30

A perícopes que agora analisamos é de origem marcana. Em Marcos (10,42-45), seguido de perto por Mateus (20,25-28), a cena está localizada nos últimos momentos do caminho para Jerusalém, devido à sua proximidade com os relatos da entrada na Cidade da Paz. Lucas, no entanto, coloca a perícopes para o momento da Última Ceia. Essa movimentação é digna de nota, pois o ensinamento sobre a liderança se torna parte do testamento de Jesus para sua comunidade. O que ocorre na Galileia e no caminho até Jerusalém pode, embora não seja essa a intenção, ser esquecido pelo discípulo. Contudo, o que ocorre na Última Ceia deve ser gravado no coração, pois, segundo Lucas, são os principais elementos hermenêuticos para compreender Jesus. Em relação a Marcos, Lucas faz algumas modificações ao texto. Este mantém a contraposição de dois grupos apresentada em sua fonte: *os de fora* e os líderes da comunidade de Jesus.

O primeiro grupo é identificado por dois epítetos: *os reis das nações* e *os que têm autoridade* (Lc 22,25). Nos três sinóticos, os *reis* conjugam o verbo *kyrieiō* (ser senhor, governar, dominar), embora Mc e Mt acrescentem o prefixo *kata* (para baixo), o que torna negativa sua forma de governar: *katakyrieiō* (exercer a dominação, no sentido de subjugar). O segundo epíteto é conhecido como *os grandes* em Mc e em Mt, e praticam o *kateksousiadzō* (exercer autoridade sobre algo, dominar). Novamente, observa-se o mesmo prefixo atrelado ao verbo como o anterior, explicitando seu aspecto negativo. Lucas prefere transformar *eksousiadzō* (ter autoridade, ser mestre) em sua forma nominal, tendo como predicativo o fato de quem é visto assim ser considerado “benfeitor” (FABRIS, 2006, p. 221). Desse modo, nota-se que, enquanto os outros dois evangelistas deixam explícita a negatividade das ações desses grupos com o uso da preposição *kata*, Lucas elimina isso em seu texto para manter a ambiguidade desses verbos, visto que tudo que tem o ser humano como sujeito pode ser ambíguo. Ao assumir essa posição, Lucas aponta que nem sempre é tão simples classificar esses verbos, principalmente porque o segundo grupo se reveste de bom adjetivo (*euergetai*: benfeitores).

Jesus afirma que, entre seus seguidores, não deve ser assim. Enquanto os de fora exercem sua liderança por meio do *kyrieiō* (ser senhor, governar, dominar) e do *eksousiadzō* (ter autoridade, ser mestre), o Mestre indica que, dentro de sua comunidade, o líder deve ser *ho diakonōn* (particípio nominativo masculino do *diakoneō* (servir) substantivado pela presença do artigo definido antes dele). É significativo o modo verbal, pois, enquanto o verbo muitas vezes fala de ações externas ao sujeito, a substantivação de *diakonéw* indica que esse elemento deve estar presente dentro da liderança e não somente um penduricalho que a mesma põe sobre si enquanto está exercendo sua função. Diversamente de Mc e Mt que optam por manter o substantivo *diakonos*, Lucas consegue apresentar tanto a ação quanto *o ser* em sua escrita. Aliás, para Lucas, o próprio Jesus se apresenta como o modelo: “*egō de en mesō hymōn eimi hos ho diakonōn*” (“mas eu, no meio de vós, sou/estou como o servidor”: Lc 22,27).

Ainda precisamos realçar uma afirmação encontrada apenas em Lucas: “Mas vós sois o que permanecestes comigo nas provações minhas” (Lc 22,28). Primeiramente, sabemos que a tradução *provações minhas* não está muito de acordo com nosso português brasileiro, visto que raramente antepomos o substantivo ao pronome possessivo. Entretanto, essa forma de apresentar o versículo preserva o artigo definido presente no grego, ao passo que, se optássemos por antepor o pronome possessivo ao substantivo, precisaríamos omitir o artigo. O termo grego *peirasmós* é polissêmico: pode significar tanto *tentação*, caso o Diabo esteja por detrás (Mt 4,1), ou como *provação*, caso Deus seja o motivador (Gn 22,1). Infelizmente, não temos um termo em português que comporte essa ambiguidade. Pelo contexto, Jesus sentiu a dificuldade ao conduzir seu grupo e, em tantos momentos, sentiu-se em *peirasmós*. Ao retirar o prefixo dos verbos do primeiro grupo como visto acima, Lucas mantém a ambiguidade pretendida, pois, se houvesse uma certeza cartesiana, Jesus não teria passado por essa dificuldade. Por isso é oportuno que os versículos de 28 a 30 esteja conectados aos de 24 a 27: quem conduz a vida comunitária sentirá a dificuldade de se manter nas orientações de Jesus sobre como ser o maior, principalmente ao observar como lideranças alheias do cristianismo conduzem suas comunidades. Jamais deve achar que, por ser o primeiro, esteja pronto e livre de qualquer *peirasmós*. O antídoto: não pode haver uma liderança isolada, visto que o líder pode entrar em dificuldade e se perder. Ele deve se ver e viver como parte da comunidade. É pela presença dos discípulos que ele consegue vencer a tentação de liderar como *os de fora*, pois, ao exercer sua liderança pela diaconia, por aquilo que ele é, consegue encontrar novamente o rumo.

3. LIDERAR PELA AUTORIDADE OU PELO PODER

Nesta última etapa de nosso artigo, apresentamos uma síntese que deseja contemplar as duas análises feitas acima sobre textos que se encontram no centro do Antigo e do Novo Testamentos (*Torah* e Evangelhos). A nomenclatura usada é a mesma encontrada no artigo de Bruna Costacurta (2013, p. 19-20) sobre a autoridade na Bíblia. Aqui, apresentamos suas intuições e as aprofundamos com os resultados de nossa pesquisa. Tanto Dt 17,14-20 quanto Lc 22,25-30 apontam para elementos positivos (a serem seguidos) e negativos (os quais devem ser renunciados). Desse modo, podem ser assim nomeados: a) o exercício positivo da liderança como *governar pela autoridade*; b) o exercício negativo como *governar pelo poder*. Vejamos cada um.

O *governar pela autoridade* tem como personificações Davi e Jesus. Aliás, a escolha por adotarmos os termos de Costacurta é justamente o fato de, em tantos momentos dos evangelhos, as pessoas ficarem maravilhadas pelo ensinamento do Cristo, pois ele ensinava como quem tem autoridade. Em grego, *autoridade* é *eksousia*, termo formado por uma preposição *ek* (de dentro para fora) e a palavra *ousia* (ser). Consequentemente, por essa forma de agir apresen-

ta-se *algo que vem de dentro do líder para fora*, o que está de acordo com a substantivação do verbo *servir*, como apresentado por Lucas. Portanto, governar pela autoridade faz com que a liderança seja um serviço prestado e vivido em seu sentido de diaconia, possibilitando uma ajuda ao crescimento e contributo ao bem comum (COSTACURTA, 2013 p. 18).

O líder que exerce seu papel pela autoridade percebe um chamado a confiar naqueles que está conduzindo, mesmo que estes se mostrem algumas vezes fracos. Essa estima não encontra sua razão de ser numa mera crença ou desejo de que o outro seja capacidade para algo, mas no fato de estarmos enraizados em Deus, de todos terem a mesma dignidade de ser humano. Ao partir dessa visão de igualdade, o líder deve cultivar o desejo de crescimento do outro, da mesma forma que Deus sempre faz crescer quem entra em relação com ele, respeitando os tempos alheios. Tal atitude exige que a imagem que se tem do outro seja constantemente “atualizada”, jamais petrificada por algo negativo que ocorreu. Tudo que passa pelos nossos ouvidos e nossos olhos é interpretado. Se o líder tem uma imagem negativa daquele que é chamado a conduzir, ainda que os liderados façam gestos concretos de mudança, esta nunca será percebida, pois o líder está fechado em mágoas ou rancores de acontecimentos passados. Quando alguém errar, inclusive quem lidera, mais que a punição, o serviço da autoridade pede a correção fraterna, demonstração à pessoa de que ela é capaz de ser aquilo que é chamada, mesmo que não creia. O desejo de que o outro cresça se fundamenta na consciência acerca da transitoriedade que o líder tem de sua função. Tais atos tão simples, mas ao mesmo tempo tão complexos, são sinônimos do dar a vida, do servir. Assim, quem vier a assumir sua função posteriormente terá aprendido como conduzir a comunidade adiante.

O contrário desse serviço é o *exercício pelo poder*, praticado pelos governantes das nações ou pelos reis que se esqueciam de levar a Palavra sobre seu coração. O exercício pelo poder consiste na “opressão, exibição de superioridade” e em “uma dura imposição que tende a oprimir e tornar o outro escravo, humilhando-o, diminuindo-o, violentando-o” (COSTACURTA, 2013, p. 18). Quando o líder não consegue ser amado, então deve se mostrar temível, pois uma comunidade não consegue aceitar que alguém inútil a lidere (ARENDR, 2012, p. 27-28).

Quando o exercício da liderança se dá pelo poder, o líder pensa que possui o outro. Sua posição demonstra que ele é “melhor” e “maior”, pois, se fossem iguais, não haveria necessidade de sua função. Essa posição acaba por gerar o pensamento de que o líder é dono do outro, seu senhor e, por isso, pode a qualquer momento interferir na sua vida. Essas interferências se dão para que o outro não cresça, já que não há maior ameaça para alguém que governe pelo poder que uma pessoa adulta. Portanto, esse tipo de líder precisa constantemente demonstrar que a comunidade precisa dele e, sem ele, ela jamais vai conseguir ir adiante. Como ele sabe que é impossível anular o processo de amadurecimento, então o outro sempre é seu inimigo, alguém que não merece sua estima e sua confiança. É uma liderança isolada, que sempre estabelece regras para os outros, mas estas nunca são praticadas por ele em primeiro lugar. Nesse sentido, a ima-

gem que tem de si é a de que possui um cargo vitalício. Quem governa assim não compreende que, ao infantilizar seu grupo, também ele está se infantilizando constantemente. Enquanto age assim sobre os outros, ele também está sendo dominado pelo poder. Destarte, quem governa pelo poder sempre se limita em si, tem seu fim em si próprio e acaba por se tornar paranoicos.

CONCLUSÃO

A Sagrada Escritura está de acordo com a necessidade de lideranças na vida comunitária em suas mais variadas formas. Nos textos em que este assunto é abordado, orienta os líderes a exercerem seu papel pela *autoridade*, jamais pelo *poder*. Inclusive, como ilustração, temos os clássicos Davi e Jesus. O primeiro, quando vai lutar contra Golias, não consegue vestir as roupas de Saul para a batalha, e vai, então, vestindo suas roupas habituais de pastor, usando um bastão, uma funda e as pedras (1Sm 17,38-40). Como na Sagrada Escritura as vestes representam a identidade da pessoa, esta é uma forma de o hagiógrafo dizer que Davi não governa do mesmo modo que Saul: ele age sempre como pastor. A imagem do pastor se personifica em Jesus na última ceia joanina. Antes de iniciar a refeição, Jesus se aproxima dos apóstolos, *tira* o manto (Jo 13,4), lava os seus pés e *retoma* o manto após seu gesto (Jo 13,12). Os gestos que destacamos são significativos, pois *tirar* e *retomar* são ações encontradas no discurso do Bom Pastor (Jo 10), como o *tirar* e o *retomar* a vida (Jo 10,17), respectivamente *tiphēmi* e *lambanō*. Portanto, dentro da Sagrada Escritura, só há espaço para o exercício da liderança “que se faz serviço amável, na plena disponibilidade de si, até dar a vida para aquele que Deus confia a quem deve ser o exemplo e guia” (COSTACURTA, 2013, p. 18).

Ainda há espaço para uma pequena palavra sobre Rm 13,1-7. Se a liderança exerce sua função pela autoridade, como serviço, então lhe devemos escutar. Entretanto, se for pelo poder, devemos questioná-la e, se necessário, retirá-la dessa posição. Cristo e Davi, por meio de suas lideranças na diaconia, nos mostram mais uma vez que o governar pela autoridade é sempre ter como objetivo o bem dos outros, a sua santificação. Que também nós possamos, nas nossas comunidades, servir aqueles que estão ao nosso lado. Que façamos o possível, para que, de fato, entre nós seja assim.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- BROWN, Raymond E. *A comunidade do Discípulo Amado*. São Paulo: Paulus, 1999. (Nova coleção

bíblica)

COSTACURTA, Bruna. L'Autorità nella Bibbia. *Bollettino UISG*, Roma, n. 152, p. 18-28, 2013.

FABRIS, Rinaldo. O Evangelho de Lucas: Tradução e comentários. In: FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos II*. 4.ed. São Paulo: Loyola, 2006. p. 9-248. (Bíblica Loyola, 2)

NOVO TESTAMENTO GREGO, O: com introdução em português e dicionário grego-português. 4.ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft; Barueri: Sociedade Bíblia do Brasil, 2012.

OTTO, Eckart. *A Lei de Moisés*. São Paulo: Loyola, 2011. (Bíblica Loyola, 61)

SKA, Jean-Louis. *O Antigo Testamento: explicado aos que conhecem pouco ou nada a respeito dele*. São Paulo: Paulus, 2015. (Academia Bíblica)

VON RAD, Gerhard. *Deuteronomio*. Brescia: Paideia, 1979. (Antico Testamento, 8)

O PARADOXO DO 'EU SOU' EM Ex 3,14 E A INVIABILIDADE DE UMA IDENTIDADE ESSENCIALISTA

José Geraldo de Gouveia¹

RESUMO

O capítulo terceiro do livro do êxodo narra uma teofania. Deus aparece a Moisés e lhe confia uma missão. Após receber a incumbência Moisés quer saber o nome da divindade em questão e pergunta: “Qual é o seu nome?” A resposta é surpreendente. Deus disse: *ʾehyeh ʾāšer ʾehyeh* ('Eu Sou o Que Sou'). Este é o 'nome' que Deus 'revelou' a Moisés em Ex 3,14. Normalmente o nome é uma primeira identificação. Não neste caso. Deus se revela e mantém sua identidade velada. Existe um paradoxo nesta resposta. Apenas um ser imutável e eterno pode fazer tal afirmação, pois tudo o que é imanente está em constante movimento, portanto, não é, mas está. Supondo o conceito de eterno nesta resposta, Deus não pode ser identificado. Por outro lado, se fosse acrescentado qualquer atributo ou adjetivo ao “Eu Sou”, Deus deixaria de ser eterno, pois um atributo define e limita, logo não seria eterno. A partir dessa 'identidade velada de Deus', este artigo propõe uma reflexão cujo propósito é demonstrar a inviabilidade de uma identidade essencialista. Exatamente porque o ser humano está em constante vir a ser, ele não é, está sempre em movimento, logo não possui uma identidade. Assim, nem o eterno pode ser identificado, nem o eviterno possui uma identidade definida e acabada, pois está em constante transformação.

PALAVRAS-CHAVE: Deus; Identidade; Eterno; Eu Sou; Paradoxo.

INTRODUÇÃO

Este artigo traz como proposta salientar a impossibilidade de uma identidade essencial, definida e fixa. Para nortear a pesquisa foram colocadas duas questões: existe a possibilidade de se identificar um ser eterno, como supostamente é a realidade de Deus? Sendo o eterno atemporal, fato que por si escapa à compreensão humana, como identificá-lo de modo essencial? Por outro lado, seria possível uma identidade essencial do sujeito histórico, imbricado no tempo e no espaço, conseqüentemente transitório e inacabado?

Foi abordado primeiro e com maior foco a questão da 'identidade' do eterno. É possível ou não tal identidade? Como forma de dar corpo à reflexão, foi utilizado um texto bíblico, Ex 3,13-15, trata-se de uma teofania que descreve exatamente a realidade de um ser que 'é', ou na expressão bíblica 'Eu Sou'. Axioma possível somente para um ser eterno, que extrapola o tempo

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

e o espaço. Somente um suposto ser eterno pode fazer tal afirmação: 'Eu Sou'. Consequentemente, tal assertiva impossibilita uma identidade essencial, já que ultrapassa a própria historicidade.

Se a identidade do eterno excede a capacidade humana em identificá-lo, não menos complexo é a abordagem para se identificar aquilo que é transitório. A própria condição do que é momentâneo não permite falar de uma identidade fixa, essencial, justamente porque é transitivo. De modo que, tanto para o eterno como para o sujeito temporal, o conceito de identidade essencial é uma ideia que não se sustenta.

1. 'EU SOU': UMA IDENTIDADE IMPOSSÍVEL

Quando se trata de identificar uma pessoa, normalmente a primeira pergunta que se faz é: 'Qual é o seu nome?' A partir desta primeira interrogação outras informações serão acrescentadas. Contudo, essa identidade objetiva levantada a partir do nome e outras características de um dado indivíduo, pode realmente identificar ou ser chamada de identidade? A resposta irá depender da abordagem feita. Para o senso comum, o nome e as características físicas podem formar uma identidade satisfatória. Já uma abordagem científica sobre o tema identidade, requer uma reflexão mais criteriosa. Um nome, embora seja usado para identificar uma pessoa é uma construção social, normalmente é "atribuído ao indivíduo pelos seus próprios pais" (ZAMARIANO, 2012, p. 352). Portanto, o nome não é essencial, mas acidental, uma construção.

Nessa dialética ter um nome não significa ser. "Eu como nome é nada. A identidade forja-se no fazer, que é sempre um fazer desfazendo imagens feitas que vão refazendo um retrato 'original' que não existe" (BARRENTO, 2012, p. 33). "Assim, a identidade é algo formado através de processos inconscientes existentes na consciência no momento do nascimento. Não há uma unidade, pois ela está sempre em processo e sendo formada, não há um fim que conclua algo" (SAMPAIO, 2017, p. 137). No processo transitório das identidades em permanente formação, o nome faz parte da dinâmica, mas não é a identidade em essência. "Porta algum discurso que nos antecede e que nos inscreve em uma escrita, funcionando como uma marca inicial que nos especifica e nos determina com as cores do imaginário de quem nos nomeou" (MARIANI, 2014, p. 132). Todavia, especifica e determina o que é nomeado. Para exemplificar o paradoxo de uma identidade essencial, incluindo os nomes das pessoas, esse trabalho discorrerá sobre um texto bíblico, Ex 3,13-15.

Existe uma palavra bastante conhecida no meio bíblico que tem implicações diretas com a questão da identidade. Essa palavra é 'teofania', que literalmente significa 'aparição' ou 'manifestação de Deus' (MCKENZIE, 1984, p. 923). O relato presente em Ex 3,13-15 é o centro de

uma teofania. Deus se manifestou a Moisés no Monte Horeb e lhe confiou a missão de libertar os filhos de Israel escravizados no Egito. Diante da monumental incumbência, Moisés quis saber o nome de Deus, alegando que certamente iriam lhe perguntar o nome do deus que o havia enviado (Ex 3,13). Moisés então pergunta: ‘Qual é o seu nome?’, a resposta de Deus foi desconcertante: “Eu sou aquele que é”. Em seguida a resposta se tornou mais resumida: “Assim dirás aos filhos de Israel: EU SOU² me enviou até vós” (Ex 3,14).

À medida que algo ou alguém se revela, conseqüentemente inicia-se um processo de identificação. O nome nesse caso iria contribuir para uma melhor identificação de Deus. Contudo, o nome ‘revelado’ por Deus transformou a teofania num grande paradoxo. Um nome foi apresentado, EU SOU, mas ao mesmo tempo a interrogação permanece, pois o que significa EU SOU? Se algum adjetivo ou atributo tivesse sido acrescentado à expressão EU SOU o processo de identificação daria um passo a mais. Entretanto, Deus apenas diz que Ele é. Deus não pode ser identificado. Ao dizer que EU SOU Deus apresenta um conceito que escapa à compreensão humana: a concepção de eterno.

A narrativa de Ex 3,13-15 demonstra que Deus não pode ser identificado. Em hebraico a expressão que foi traduzida como “Eu sou aquele que é” (conforme a Bíblia de Jerusalém), se encontra no futuro, literalmente “Eu serei que eu serei” (*ʾehyeh ʾāšer ʾehyeh*), uma característica da língua hebraica para expressar “um presente permanente” (HADDAD, 2018, p. 70). Daí a tradução no tempo presente feita em língua portuguesa para expressar a ideia do ‘presente permanente’, ou noutras palavras, a ideia de eternidade. Tanto que o tetragrama YHWH que aparece em Ex 3,15

aponta para a raiz hebraica *hāwāʾ*, provavelmente em sua forma arcaica *hāwāʾ*, comum em aramaico e que aparece eventualmente em hebraico (Gênesis 27.29; Isaías 16.4; Neemias 6.6). Sendo assim, ‘*Yahweh*’ parece corresponder à 3ª pessoa do masculino singular imperfeito do verbo *hāwāʾ* conjugado em sua forma simples (qal), tendo assim o significado de ‘Ele é’ (KIBUUKA, 2020, p. 350).

Assim sendo, o chamado tetragrama sagrado, YHWH, mesmo com alguns questionamentos, é “certamente uma forma do verbo ‘ser’ (*hāyâ*) e, provavelmente na forma causal” (CLIFFORD, 2007, p. 134). Portanto, ao dizer a Moisés que ‘EU SOU’, Deus ‘revela’ um nome que não pode ser definido ou identificado. Desta forma YHWH expressa a sua transcendência, um nome divino que mesmo revelado mantém o mistério e assim não pode ser manipulado. “Deus é, de fato, um Deus *Absconditus* (Isaías 45,15), o que expressa ser a realidade de Deus infinitamente acima do que se pode entender” (KIBUUKA, 2020, p. 350). Inclusive no judaísmo o nome de Deus (YHWH),

² Este artigo usará a expressão EU SOU em caixa alta para destacar sua importância enquanto alusão ao Eterno. A Bíblia de Jerusalém destaca a mesma expressão também em caixa alta: Ex 3,14b.

devido ao seu aspecto transcendente e absoluto **não é pronunciado**. Tal fato teve início na época dos aquemênidas, quando o nome do Deus de Israel se tornou uma espécie de tabu, sendo “substituído no uso cotidiano, na leitura das Escrituras e na oração, por apelativos, dos quais os principais são ‘*Adōnai*’, ‘meu Senhor’ e *há-Šēm* em hebraico ou *šēmā* em aramaico, ‘o Nome’” (LIPINSKI, 2013, 710).

É oportuno mencionar que o uso desses apelativos *Adōnai* e *há-Šēm* em substituição ao nome sagrado de Deus (YHWH) acabou gerando nomes híbridos como Jeová ou Javé. Isso aconteceu porque o alfabeto hebraico possui apenas consoantes, as vogais são pronunciadas, mas não são grafadas. A ausência de sinais vocálicos na língua hebraica se tornou um problema depois da segunda revolta judaica e a queda de Jerusalém em 135 d.C. Os judeus foram expulsos de Jerusalém e proibidos de retornarem à cidade (MAZZINGHI, 2007, p. 194-195). Diante dessa situação os judeus se espalharam pelo mundo. Tiveram que adotar as línguas dos países que os recebiam. Com o passar dos séculos a pronúncia correta das palavras hebraicas se tornou um desafio, já que os judeus não tinham uma pátria e o hebraico se tornava uma língua pouco praticada. Consequentemente a ausência de vogais nesse caso agravava a situação da pronúncia correta. Enquanto língua viva e falada em Israel os sons vocálicos eram transmitidos no cotidiano, mas agora era preciso uma solução para não se perder os sons vocálicos. Daí a proposta feita por estudiosos hebreus em criar um sistema de sons vocálicos que fossem grafados, facilitando assim a leitura que estava cada vez mais difícil. Contudo,

Foi relativamente tarde, na história da escrita hebraica, que métodos de representação de vogais apareceram na linguagem escrita. O texto hebraico do AT é provido de um sistema de pontos para indicar as vogais. Esse sistema de pontos para indicar as vogais foi uma criação dos estudiosos rabinos do I milênio d.C. (MCKENZIE, 1984, p. 550).

Criaram então um sistema vocálico baseado em pontos e traços que foram acrescentados às consoantes. O sistema facilitou a leitura por parte daqueles que não estavam mais familiarizados com a língua hebraica baseada apenas em consoantes. Todavia, os rabinos perceberam que em relação ao tetragrama sagrado, o sistema precisava ser adaptado, pois o nome de Deus não podia ser pronunciado. Tiveram então a ideia de colocar as vogais de *Adōnai* ou de *há-Šēm* junto ao tetragrama como lembrete que aquele nome não poderia ser pronunciado (RÖMER, 2019, p. 35). Assim, “a combinação na escrita das consoantes IHWH e as vogais de Adonai, criaram o híbrido Jeová” (MCKENZIE, 1984, p. 231). Este nome, portanto, é artificial, um hibridismo que deveria ser apenas um lembrete sobre a sacralidade do tetragrama. O mesmo vale para a junção das vogais de *há-Šēm* com IHWH, o que acabou formando a palavra também híbrida lahweh ou Javé.

A impossibilidade de se identificar o Deus de Israel em Ex 3,13-15 a partir da afirmação 'EU SOU' e o zelo religioso por parte do judaísmo a ponto de nem mesmo pronunciar o tetragrama sagrado, não é uma atitude exagerada ou supersticiosa, mas tem sua razão de ser. A narrativa procura salientar exatamente a impossibilidade de uma identidade de Deus. Daí a tradição judaica em não pronunciar o tetragrama como forma de evidenciar tal impossibilidade. De modo que,

Na leitura bíblica, os judeus jamais falam *Javeh*, *Jeovah* ou qualquer outro nome, mas dizem *Adonai* (Senhor), às vezes dizem *O Eterno*, ou simplesmente dizem o *Nome*. Esta atitude dos judeus religiosos de não pronunciar o nome de Deus não é uma postura radical na observância de seus mandamentos, mas um modo inteligente em reconhecer que Deus não pode ser identificado e, por consequência, ser manipulado (GOUVEIA, 2015, p. 21).

Este é o mesmo entendimento do Rabino Abraham Skorka e do então Cardeal Jorge Bergoglio (atual Papa Francisco) quando fizeram o seguinte comentário sobre a identidade de Deus. Disse o Rabino: "Podemos dizer o que Deus não é, mas não podemos assegurar o que Deus é [...]. Rabino, o senhor disse uma coisa que, em parte, é certa: podemos dizer o que não é Deus [...], mas não podemos dizer o que é" (BERGOGLIO; SKORKA, 2013, p. 24-25). De fato, como identificar o Eterno? Algumas tentativas foram feitas, todavia, expressam somente o que Deus não é. Um exemplo concreto nesse sentido pode ser visto na arte, que tem seus méritos, sua beleza e sua liberdade, entretanto, quando se trata de criar uma imagem para identificar o Eterno fica evidente os limites do engenho humano. Uma imagem comum utilizada na arte para 'retratar' Deus enquanto um ser eterno é a clássica figura de um homem idoso com barbas e cabelos brancos, uma tentativa artística para 'expressar' a eternidade. Existe uma lógica de senso comum implícita nessa concepção artística. Se Deus é eterno ele é 'muito velho', daí os aspectos de longevidade, barbas e cabelos brancos. Ora, o conceito de eternidade implica a ausência de tempo, logo, nessa esfera não pode haver velhice. Se Deus for velho ele não é eterno, se é eterno não pode ficar velho. Aliás, supondo que Deus é eterno, como representa-lo através de uma imagem, já que a imagem supõe um objeto da natureza, portanto temporal? Justifica-se assim, um artigo de fé em Israel no qual

lahweh não podia ser representado por imagens porque nenhuma imagem podia representá-lo. Era inteiramente diferente de qualquer objeto da natureza; representá-lo em imagem teria significado reduzi-lo ao nível da natureza e, por conseguinte, rebaixá-lo ao nível de divindades adoradas mediante imagens. Com essa proibição, Israel tinha consciência de que lahweh era totalmente outro e estava acima da natureza (MCKENZIE, 1984, p. 436).

Contudo, esta imagem de um Deus masculino e velho é uma ilustração comum no ambiente católico. Exemplo bastante conhecido no meio católico brasileiro é a famosa imagem do Divino Pai Eterno. Essa pesquisa não tem como propósito fazer juízo de valores religiosos. Ao citar como exemplo a imagem do Divino Pai Eterno, o que se pretende aqui é demonstrar a impossibilidade de uma identidade essencial, seja de Deus, porque é eterno, seja de algo temporal, exatamente porque é transitório. De modo que uma imagem que pretende descrever Deus não passa de simples caricatura. Assim sendo, extremismos religiosos, baseados numa ‘verdade absoluta’ que não permite o diálogo é no mínimo insustentável.

2. O PARADOXO DA IDENTIDADE ESSENCIAL DO SUJEITO

Existe de fato uma incongruência quando se fala em identidade. Identificar um ser eterno, como pressupõe a realidade de Deus é uma questão que escapa à compreensão humana. “Deus olha para quarenta gerações de seres humanos como quem olha para a passagem de um dia. Novamente enfatiza-se a eternidade de Deus. Não é possível aplicar medidas humanas a Deus” (ERDOS, 2014, p. 193). Se por um lado é paradoxal a ideia de uma identidade do eterno (Deus), não menos antagônico é a ideia de uma identidade essencial do sujeito, que é transitório.

A ideia presente no iluminismo de um sujeito unificado, cuja identidade era contínua e permanente desde o seu nascimento não se sustenta mais. No mundo pós-moderno, “Com mudanças estruturais acontecendo a todo momento, este sujeito vai assumir identidades diferentes em diferentes momentos, tornando-se um ser fragmentado” (SAMPAIO, 2017, p. 135). Esta fragmentação, e conseqüentemente as identidades diferentes que dela decorrem é uma percepção atual, mas será que se trata de uma realidade nova ou uma percepção nova? Este artigo quer salientar a segunda opção. De fato, a concepção de identidades transitórias, já que o sujeito assume diferentes identidades em momentos diferentes, enquanto reflexão e explanação acadêmica, é uma contribuição nova dos tempos pós-modernos. Contudo, uma identidade essencial, permanente e contínua não parece ter sido uma realidade em algum momento da história. Já nos séculos VI e V a.C., Heráclito tinha constatado que nada permanece imutável e afirmou:

Não se pode descer duas vezes no mesmo rio e não se pode tocar duas vezes uma substância mortal no mesmo estado, pois, por causa da impetuosidade e da velocidade da mudança, ela se dispersa e se reúne, vem e vai. (...) Nós descemos e não descemos pelo mesmo rio, nós próprios somos e não somos (REALE; ANTISERI, 2007, p. 23).

Esta constatação de Heráclito é uma realidade e o sujeito faz parte dessa realidade, logo falar de uma identidade permanente e essencial não é uma possibilidade, já que o sujeito enquanto parte da realidade que o cerca é a cada instante uma nova identidade. A cada momento emerge um novo sujeito e uma nova identidade sobre a sombra de outra que passou.

Pensar uma identidade essencial com um indivíduo centrado, contínuo e idêntico é desconhecer que a identidade está diretamente implicada na trama social, na relação com o outro, interagindo, construindo e desconstruindo, fazendo surgir assim um novo sujeito (e uma nova identidade), “que é fruto de toda uma alteração nos modos de produção de vida e nas formas de elaborar relações que a cada dia se transformam, não havendo mais fixação de conceitos e valores” (SAMPAIO, 2017, p. 136). Assim sendo, seria equivocado falar de identidade, mas de identidades, que não são acabadas e essenciais, mas em constante vir a ser. Seria paradoxal, portanto, uma identidade essencial do sujeito, que como parte da engrenagem social está em constante interação, transformando e sendo transformado, possibilitando a todo instante novas identidades, evidentemente, não essenciais, já que são transformadas.

CONCLUSÃO

Este estudo demonstrou a inviabilidade de uma identidade essencial. Tal conclusão foi possível diante de duas questões básicas, que foram objetos da presente reflexão: a primeira questão tratou da impossibilidade de se identificar o eterno. A segunda demonstrou que o sujeito transitório também não é passivo de ser identificado de modo essencial. O que é essencial não pode ser transitório.

Mesmo sendo um fato comum o uso da palavra identidade como forma de fixar as características de determinado sujeito e assim fazer sua identificação, a realidade evidenciou outra situação bem mais complexa. A partir das reflexões das ciências sociais ficou constatado que não é possível falar de uma identidade essencial do sujeito histórico, inserido no tempo. Um sujeito temporal não tem uma identidade, mas o próprio tempo que com ele interage cria a cada instante uma nova identidade. Portanto, o correto é falar sobre os vários momentos do sujeito, ou de suas sucessivas identidades. Conseqüentemente, não deveria existir dentro da reflexão religiosa posições radicais, fechadas, pois se o próprio Deus é um convite à reflexão e à abertura, como então sustentar posições extremistas e fechadas ao diálogo?

REFERÊNCIAS

- A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1987.
- BARRENTO, J. Identidade e literatura: O Eu, o Outro, o Há. *Diacrítica*, Braga, n. 26, p. 9-39, 2012.
- BERGOGLIO, J.; SKORKA, A. *Sobre o Céu e a Terra*. São Paulo: Paralela, 2013.
- CLIFFORD, R. J. Êxodo. In: BROWN, R. E; FITZMYER, J. A; MURPHY, R. E. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo*. Antigo Testamento. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2007. p. 129-159.
- ERDOS, F. A eternidade de Deus e a finitude do ser humano: uma análise do salmo 90. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, v. 31, n. 122, p. 189-198, abr./jun. 2014.
- GOUVEIA, J. G. *Os Filhos de Eva*. A Teologia dos Nomes Bíblicos. Uberlândia: A Partilha, 2015.
- HADDAD, P. *Pai Nosso*. Uma leitura judaica da oração de Jesus. 2. ed. São Paulo: Fons Sapientiae, 2018.
- KIBUUKA, B. *A Torá Comentada*. São Paulo: Fonte Editorial, 2020.
- LIPINSKI, E. Javé. In: BOGAERT, P.-M. et al. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Paulus; Paulinas; Loyola; Santo André: Academia Cristã, 2013. p. 710-713.
- MARIANI, B. Nome próprio e constituição do sujeito. *Letras*, Santa Maria, v. 24, n. 48, p. 131-141, jan./jun. 2014.
- MAZZINGHI, L. *História de Israel das origens ao período romano*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- MCKENZIE, J. L. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulus, 1984.
- REALE, G; ANTISERI, D. *História da filosofia: filosofia pagã antiga*. v. 1. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2007.
- RÖMER, T. *A origem de Javé*. O Deus de Israel e seu nome. São Paulo: Paulus, 2019.
- SAMPAIO, E. D. Aspectos do descentramento: identidade e sujeito na pós-modernidade. *Educação, Cultura e Sociedade*, Sinop, v. 7, n. 1, p. 131-139, jan./jun. 2017.
- ZAMARIANO, M. Reflexões sobre a questão do nome próprio na toponímia. *Cadernos de Letras da UFF*, Niterói, v. 22, n. 45, p. 351-372, dez. 2012.

O TEMOR COMO ESPERANÇA DA MISERICÓRDIA EM SIRÁCIDA 2,1-11

Nelson Maria Brechó da Silva¹

RESUMO

A presente comunicação procura analisar a perícopre Sirácida 2,1-11, que assinala o temor como esperança da misericórdia. A vivência dele permite à pessoa a atitude de ter um coração solidário, em vista da confiança oriunda da perseverança nas provações. Nesse sentido, apontam-se, primeiramente uma tradução literal do texto acompanhada pelo *Sitz-im-Leben* da perícopre. Depois, o comentário exegético-teológico com a análise dos versículos. Finalmente, a pragmática e a hermenêutica no desejo de examinar os efeitos do texto. Há uma estrutura em três partes: os vv. 1-6 tratam das provações a serem enfrentadas para servir o Senhor; os vv. 7-9 mencionam o temor vinculado à misericórdia do Senhor; os vv. 10-11 evocam ao testemunho da história com os temas da confiança, da esperança e do clamor direcionados ao Senhor misericordioso. Esta reflexão proporciona pistas para meditar no cenário dos 200 anos de Independência do Brasil. A postura sapiencial alarga os horizontes acerca da vivência da vida no âmbito da liberdade, por meio do poder democrático, no qual a prática do temor possibilita a humanização da sociedade, que se encontra debilitada pela desigualdade social. O temor pode, com isso, ajudar no processo da cicatrização das feridas provocadas pelo mau uso do exercício político em detrimento ao bem comum.

PALAVRAS-CHAVE: temor do Senhor; sabedoria; misericórdia; confiança; liberdade.

INTRODUÇÃO

O livro de Sirácida foi traduzido de hebraico ao grego pelo seu neto, provavelmente no ano 132 a.C. O autor se chama em hebraico Ben Sirá. Ele nasceu por volta do meio do século III a.C., viu Jerusalém passar da dominação dos Lágidas à dos Selêucidas em 198 a.C. O autor como escriba é capaz de relacionar o amor pela fé dos Pais com a visão helenista do mundo (LÄPPLE, 1978). Por essa razão, a doutrina sapiencial se abre ao diálogo com o mundo grego em vista de salvaguardar a fé hebraica.

A perícopre a ser analisada nesta comunicação corresponde ao capítulo 2,1-11, que trata da visão de Ben Sirac a respeito do temor como esperança. Nesse sentido, primeiro, apresentam-se uma tradução literal do texto e o *Sitz-im-Leben* da perícopre. Segundo, o comentário exegé-

¹ Doutor em Filosofia e em Teologia (ambos pela PUC-SP). Membro do Grupo de Pesquisa Ética e Filosofia Política da PUC-SP e Literatura Joanina também pela PUC-SP. Professor do Departamento de Teologia (Faculdade João Paulo II - Marília / SP). E-mail: nelsonbrecho@yahoo.com.br; <http://lattes.cnpq.br/3619192512290758>

tico-teológico com a análise dos versículos. Terceiro, a pragmática e a hermenêutica. Com isso, tal reflexão possibilita refletir em pistas no cenário dos 200 anos de Independência do Brasil, especialmente no tocante ao olhar de esperança.

1 TEXTO E *SITZ-IM-LEBEN* DA PERÍCOPE SIRÁCIDA 2,1-11

Quando se analisa a passagem de Sirácida 2,1-11, texto originalmente composto em grego, constata-se que esta comunicação se baseia na edição crítica da Septuaginta (RAHLFS, 2015, p. 380-381). Para favorecer a compreensão da perícope, o texto grego, segue a sua tradução:

¹ Filho meu, quando te aproximares para servir o Senhor, prepara-te para a prova;

² mantém o coração firme, sê valente, não te assustes quando te sobrevier uma desgraça;

³ apegate a ele, não o soltes, e ao final serás enaltecido.

⁴ Aceita tudo o que te sobrevier, aguenta doença e pobreza,

⁵ porque o ouro se acrisola no fogo, e os eleitos, no forno da pobreza.

⁶ Confia no Senhor, pois ele te ajudará; espera nele, e ele te aplinará o caminho.

⁷ Vós que respeitais o Senhor, esperai em sua misericórdia, e não vos afasteis para não cair;

⁸ Vós que respeitais o Senhor, confiai nele, pois não reterá vosso salário até amanhã;

⁹ Vós que respeitais o Senhor, esperais bens, alegria perpétua e misericórdia.

¹⁰ Repassai a história e vereis: Quem confiou no Senhor e ficou frustrado? Quem esperou nele e ficou abandonado? Quem gritou a ele e não foi ouvido?

¹¹ Porque o Senhor é clemente e misericordioso, perdoa o pecado e salva do perigo.

Ben Sirá e seu neto acentuam a relevância trágica da morte e creem, inclusive, na retribuição divina. No entanto, eles não sabem de que forma essa retribuição ocorrerá. O caminho sapiencial denota a modéstia e a simplicidade na observância da Lei como instrução (38,24 – 39,11). Ela mostra o aspecto prático sapiencial para desenvolver a identidade de ser uma pessoa sábia e piedosa.

O estilo literário deste livro se compõe de todos os recursos da poética sapiencial, posto

que relaciona o ensinamento da Lei com a própria experiência de vida. O ato de ensinar como bem viver a vida (*o mashal*), por meio de gestos concretos.

Ben Sirac dominava o amplo mostruário da tradição sapiencial. Juntamente com os gêneros que integram o denominador comum do *mashal*, no Eclesiástico encontramos hinos, narração autobiográfica, onomástica, preces, o grande poema didático e até um salmo de ação de graças. (ASENSIO, 2008, p. 197).

A perícopes 2,1-11 se insere na perspectiva das regras práticas de vida para todas as pessoas que desejam ser sábias e piedosas. Assim, o olhar da pessoa sábia se torna arraigada pelo temor ao Senhor como esperança da misericórdia. Disso decorre a possibilidade de que a pessoa possa se deparar com célebres passagens dedicadas à amizade (6,5-17); à sabedoria (24,1-22), à oração (38,24; 39,5.10) e entre outras. Isso implica que a oração, o jejum, o sacrifício, a beneficência e a autodisciplina compreendem o centro do ensinamento sapiencial.

O contexto de Sirácida consiste numa retomada sapiencial de toda a tradição bíblica anterior, visto que revela um amadurecimento em torno da perspectiva do temor ao Senhor. Ele instrui a importância da virtude da humildade e da confiança no Senhor como amigo. A esperança da misericórdia permite analisar que a Lei permanece mesmo diante do domínio grego. O autor, nessa proeza, revela a sua originalidade em manter a tradição em diálogo com o novo.

Vale mencionar que a perícopes anterior, 1,25-30, comenta a respeito dos tesouros da sabedoria vinculados às máximas da ciência. A inteligência humana é iluminada pela sabedoria divina, que possibilita guardar os mandamentos mediante o temor com um coração fortalecido na fé e na mansidão. A perícopes posterior, 2,12-18, frisa várias advertências para que a pessoa não se perca no caminho sapiencial. É preciso ter coragem, fé e paciência para entregar totalmente a vida ao Senhor, pois a sua misericórdia é grande.

Em relação à perícopes desta análise, 2,1-11, ela realça a memória e a consciência histórica do seu povo, com o propósito de mostrar sua própria identidade e o valor irrevogável de suas tradições. O estilo da linguagem grega, mais especificamente o tom retórico apresentado no v.10 com diversas perguntas, possui o caráter de convencer a pessoa de silenciar e olhar à história. Nesse gesto de recolhimento e de recordação do passado faz com que o coração seja impulsionado pela esperança e misericórdia.

A imagem do seguimento, em Sirácida, envolve a formação da amizade como “um sentimento que inicia envolvendo pessoas e vai num crescendo até revelar que a amizade verdadeira é um reflexo do amor de Deus” (QUEIROZ, 1995, p. 180). Dessa maneira, o temor como esperança da misericórdia possui uma dimensão concreta no valor da amizade como cuidado em assegurar a tradição diante do novo, em vista da continuidade do tesouro essencial à vida humana,

que é a observância da Lei.

Se o mundo helênico, durante o contexto de Sirácida, anunciava tenazmente a visão heroica dos gregos, faz com que o autor a utiliza para expressar a grandeza da misericordiosa na história do povo de Israel. Com efeito, cada personagem bíblico, é narrado como herói, a fim de convencer a pessoa de que a identidade pode ter continuidade no momento presente e acenar para o futuro, visto que o Senhor concederá a salvação àquelas pessoas que terem uma postura de vida sábia e piedosa no cuidado com o mundo.

2 COMENTÁRIO EXEGÉTICO-TEOLÓGICO

Nos vv. 1-6 Deus é pedagogo exigente que ensina os seus na vida e para a vida, com experiências e provas: Tb 12,13; Dt 8,2. O discípulo deve ir com firme convicção pessoal e disposto à prova, que é necessária e sinal de que Deus o ama: Pr 3,12. Se a intimidade do homem “se apega” ou adere a Deus, estará firme (Sl 112,7) e corajoso (Sl 27,14). “Apegar-se” é a palavra típica do Deuteronômio. “Se acrisola”: Is 48,10; Jr 9,6; “Aplainar”: Is 45,13; Pr 3,6.

O v. 1 inicia um conjunto de provérbios que tem a função de exortar a pessoa que se dispõe a servir a Deus, dentro de uma dinâmica pedagógica. Assim, “o homem é o eixo em torno do qual gira todo o mundo sapiencial. É o ponto de partida de toda a observação, o sujeito que fala, cria ditados e sentenças; é também o objeto de suas próprias reflexões, imagens refletidas no espelho de sua mente.” (LÍNDEZ, 2011, p. 102).

O v. 2 dá continuidade no conjunto de provérbios iniciado no primeiro versículo. O conselho para não se apavorar denota a confiança em Deus que deve estar presente no coração de todo aquele que o teme.

O v. 3 apresenta a confiança e a intimidade com Deus proporciona uma recompensa incomensurável, que é a própria salvação. Esse versículo faz um paralelo com a passagem de Isaías que diz: “Eis que meu Servo prosperará, ele se elevará, será exaltado, será posto nas alturas” (Is 52, 13). Há uma relação estreita entre perseverança e paciência, ambas apontam, cada uma em seu grau, a capacidade de ter confiança em Deus que tudo pode.

O v.4 enfatiza a virtude da paciência como chave ao entendimento dos infortúnios da vida que a princípio não entende-se. Mas, através da paciência, paulatinamente entende-se que Deus usa de todas as coisas para o bem.

Com grande otimismo, Jesus Ben Sirac acredita que a ascese também pode nos conduzir à alegria: “O homem paciente suporta até o momento

oportuno, e no fim sua recompensa é a alegria” (1,23; cf. 2,4s). Porém, como causa interna principal temos a paz com Deus, fruto das boas relações da pessoa com o divino, o que em *Sirácida* e expresso pelo temor do Senhor. (LÍNDEZ, 2011, p. 110).

Líndez ao falar da paciência já adianta a virtude da humildade ao falar do temor de Deus (que será apresentado no versículo sétimo, mais adiante), pois ambos relacionam-se. A partir dessa constatação, pode-se sugerir que o homem temente a Deus é necessariamente paciente, uma vez que vivendo em Deus ele entende que a vontade e tempo do Senhor são diferentes do seu tempo.

O v. 5 apresenta um desdobramento do que foi apontado acima no versículo quarto. Ora, o homem de Deus deve ser aquele que permanece no Senhor, pois é paciente e confia. O livro da Sabedoria aborda essa mesma perspectiva teológica quando diz: “por um pequeno castigo receberão grandes favores. Deus os submete à prova e os achou dignos de si. Examinou-os como o ouro no crisol e aceitou-os como perfeito holocausto” (Sb 3, 5-6).

No v. 6, nota-se o fechamento de uma didática divina iniciada no versículo primeiro, Deus ensina o seu povo. O caráter de instrução pedagógica desse versículo denota a figura de uma criança que confia em seu pai, pois o pai é aquele que auxilia o filho ao mesmo tempo que é seu porto seguro.

Os vv. 7-14 em três estrofes, exorta com imperativos, apela ao testemunho da história e rubrica a lição com três ais. Os vv. 7-9 “Vós que respeitais o Senhor” para unir com o cap. 1; vale também a forma comum dos salmos: “fiéis do Senhor”. “Salário”: ver Gn 15,1; Jr 31,16. “Até amanhã”: como manda Lv 19,13. Os “bens” se concentram na “salvação” e na “alegria” que dela deriva. Alegria “perpétua” ou duradoura para toda a vida.

O v. 7 O livro do Eclesiástico apresenta muitos temas e, dentro desta perícope selecionada, fazendo parte do tema “âmbito religioso”, destaca-se, já no versículo sétimo, um dom muito importante que é o temor do Senhor.

Os v. 8-9 apresentam uma continuidade da exortação iniciada no versículo sétimo, com o temor de Deus. “Vós que temeis ao Senhor, tende confiança nele e a recompensa não vos faltará. Vós que temeis ao Senhor, esperai bens, alegria eterna e misericórdia. *Pois sua recompensa é dom eterno na alegria*” (Eclo 2, 8-9).

Os vv. 10-11 mostram a riqueza das tradições históricas, aprende das tradições históricas: medita nelas (Sl 78), apela a elas na súplica (Sl 44,2-9; 22,5s). Das manifestações históricas pode subir às qualidades de Deus (Ex 34,6s), unidas ao perdão em Sl 103,8-14.

No v. 10 Neste último versículo selecionado, encontra-se uma outra característica dos

discursos e pequenos tratados presentes no Livro do Eclesiástico que é a questão retórica. “Considerai as gerações passadas e vede: quem confiou no Senhor e ficou desiludido?” (Eclo 2, 10). A partir da retórica, Ben Sirá desenvolve o entendimento sobre o temor de Deus, como explica Líndez:

Junto a essa confiança em Deus, Bem Sirá desenvolve com amplitude a doutrina sobre o “temor do Senhor”, a quintessência da piedade mais pura de seu jlavismo, pois “o temor do Senhor é a síntese da sabedoria, cumprir sua lei é toda a sabedoria” (19,20; cf. § 4.5d). (LÍNDEZ, 2011, p. 114).

O v. 11 mostra que o senhor é clemente e misericordioso (Sl 14,8s; Ex 34,6-7). Doravante, confiar no Senhor é confiar no único Deus, que gerou um povo e com ele estabeleceu uma Aliança e não deixa desamparado todo aquele que Nele confia.

3 PRAGMÁTICA E HERMENÊUTICA

A presente perícopre 2,1-11 possui a intenção de recuperar a identidade do povo de Israel. Ben Sirá demonstra uma posição social elevada, “o seu amor pelo povo o fez descobrir a identidade do povo, cultivá-la e revelá-la. Retomando as tradições dos antigos, mostrou as raízes da alma do povo e ressuscitou o amor próprio que se transformou em força geradora de transformação histórica” (STORNILO, 2006, p. 14).

O povo se sente motivado e encorajado com a mensagem de Sirácida a respeito do temor como esperança da misericórdia. Aliás, com a confiança em Deus, o povo vê nas provações uma oportunidade de exercitar a fidelidade ao Senhor. A esperança de que, no momento oportuno, seja “digno” de receber a recompensa merecida pela prática do temor como respeito e acatamento dos mandamentos da Lei. As adversidades, injustiças, humilhações e outras tribulações podem significar o afastamento da presença no Senhor.

Ademais, a mensagem de Sirácida quer despertar no povo de sua época a confiança, a partir do encorajamento na recordação dos grandes triunfos do Senhor nas gerações passadas. Ele utiliza o estilo da retórica grega para narrar os personagens bíblicos como heróis tementes ao Senhor. Todavia, quem se volta ao Senhor, através do arrependimento, e Nele confia, não fica sem a sua justa retribuição.

Quanto à hermenêutica da perícopre 2,1-11, pode-se afirmar que a mensagem convida o povo a continuar motivado na fé. É possível ainda a interpelação acerca do cultivo das virtudes, dentre elas a humildade e a paciência. Outro ponto a ser analisado remete ao desafio de viven-

ciar com sabedoria e confiança em Deus.

Ben Sirá, em seu legado, foi um exemplo para os intelectuais de sua época, com suas reflexões e exortações. Ele exerce a intelectualidade com o poder, em outras palavras, com a autoridade inerente ao temor do Senhor:

Os intelectuais têm poder, sim. Mas o usam em favor de quem? Em favor do povo ou dos que dominam o povo? São *superversivos*, agravando a situação em que o povo vive, ou *subversivos*, ajudando o povo oprimido e explorado a se reerguer e lutar pela liberdade e pela vida? (STORNIOLO, 2006, p. 14)

A pessoa sábia e piedosa é aquela que usa da virtude da paciência para ver profundamente além dos acontecimentos presentes e teme ao Senhor. A postura de Ben Sirá questiona e provoca a pessoa a ser diferente na sociedade hodierna. A escuta é algo essencial para acolher no coração a palavra. Ela corrobora a esperança de dar continuidade na missão. Por esse motivo, urge a necessidade da pastoral da escuta para que ocorra a conversão recíproca:

Quando a paróquia assume a Pastoral da Escuta, ela proporciona àquele que é ouvido nas suas necessidades o encontro com Cristo na pessoa que a ouve. E a pessoa que escuta faz a alegre experiência do discipulado. A escuta, na postura de discípulo, promove a conversão pessoal tanto de quem escuta como de quem é escutado (PEREIRA, 2013, p. 19).

Assim, a pessoa temente ao Senhor, que acolhe e encoraja o caído e marginalizado, é aquela que sabe bem “viver a vida”. Ela ensina os outros a fazer o mesmo, pois a felicidade só se encontramos na presença do Senhor.

CONCLUSÃO

A postura da pessoa temente ao Senhor com a esperança da misericórdia traz várias contribuições na comemoração dos 200 anos de Independência do Brasil. A arte de educar envolve a capacidade de narrar a história, a fim de que a pessoa aperfeiçoe as suas habilidades de imaginação e de criação. A narração, com isso, garante o diálogo entre a tradição e o mundo atual, pois salvaguarda as vivências inesquecíveis. Segue abaixo uma poesia de nossa autoria que ajuda na atualização da mensagem da perícopes 2,1-11 (SILVA, 2022, p. 144-145).

A educação em tempos difíceis

O cenário da pandemia despertou
a interrogação daquilo que sou,
pois o vírus revela a vulnerabilidade.
O meu ser se encontra na debilidade.

O rosto revela a nudez,
em virtude de uma profunda escassez,
que envolve a ganância e o poder.
A arte de educar, por sua vez, pode enriquecer.

Há, ainda o cenário tenebroso da guerra.
Ele me faz questionar sobre a utilização da terra.
Afinal, a terra é fruto do dom ou da crueldade?
A educação aponta o caminho da lealdade.

A família é dividida em prol da nação em labuta,
num espírito de força, de coragem e de luta.
O pai carrega consigo a esperança,
ao passo que os familiares prosseguem na lembrança.

A pandemia e guerra deixam rastros...
que, na arte de educar, pode-se recuperar os passos
desta época caracterizada como tempos difíceis.
A narração possibilita salvaguardar os momentos inesquecíveis.

REFERÊNCIAS

LÄPPLE, A. *Bíblia: interpretação atualizada e catequese*. São Paulo: Paulinas, 1978.

LÍNDEZ, José Vílchez. *Sabedoria e sábios em Israel*. Belo Horizonte: Loyola, 2011.

PEREIRA, J. C. *Pastoral da escuta: por uma paróquia em permanente estado de missão*. São Paulo: Paulus, 2013.

QUEIROZ, A. C. *Sabedoria e poesia do povo de Deus*. São Paulo: Loyola, 1995.

STORNILO, Ivo. *Como ler o livro do Eclesiástico: a identidade de um povo*. São Paulo: Paulus, 2006.

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

SILVA, N. M. B. A educação em tempos difíceis. In: GODOY, O. P.; GUIMARÃES, C. S. M. (Orgs.). *Coletânea 50 anos da Academia Botucatuense de Letras: 1972-2022*. Botucatu-SP: UNESP (FCA – Lageado), 2022. p. 144-145.

SEQUESTRADOS PELO MEDO: O PAPEL DA IMAGINAÇÃO PROFÉTICA EM UMA SOCIEDADE TRAUMATIZADA

Lucas Iglesias¹

RESUMO

A imaginação humana é comumente empregada para dar significado a experiências traumáticas. No entanto, após circunstâncias perturbadoras, a imaginação sofre o risco de ser sequestrada pelo medo, levando a formulações ilusórias e realidades alternativas, como teorias da conspiração. Um dos episódios mais traumáticos para a comunidade de Israel relatado na Bíblia hebraica é o exílio. O exílio era comumente representado como uma espécie de morte na literatura profética. Contudo, uma maneira de lidar com essa realidade era através de sua negação. Os falsos profetas negavam a morte de Israel. Para eles, o exílio era um mero infortúnio histórico. Por outro lado, a verdadeira imaginação profética libertava a imaginação de sua sombria função defensiva, emancipando-a para cumprir sua função de enriquecer a vida com significado. Ezequiel 37, por exemplo, expõe como a imaginação profética opera no reconhecimento do exílio como morte. A imaginação profética de Ezequiel destaca como ela pode ser empregada de maneiras mais realistas e criativas, levando, através do sofrimento consciente, à cura. Assim, o presente artigo tem como objetivo analisar a visão de Ezequiel do ponto de vista literário e contribuir para uma leitura alternativa do texto com o apoio das lentes interpretativas da teoria do trauma. A visão dos ossos secos retrata um apelo a encarar a morte para que seja possível lidar com o desastre. O caminho que a imaginação toma parece vinculado à capacidade dos indivíduos de sentirem a realidade plena da condição humana. A imaginação profética de Ezequiel opera para expor a vulnerabilidade da nossa existência como seres humanos frágeis em qualquer momento da história.

PALAVRAS-CHAVE: Ezequiel; Trauma; Imaginação

INTRODUÇÃO

Em seu artigo, *Trauma Theory and Biblical Studies*, David Garber Jr. (2015, p.24) pontua que desde os anos 2000, muitos estudiosos tem explorado o uso da teoria do trauma como uma lente interpretativa para compreender alguns dos textos mais complexos e dolorosos da Bíblia. O uso da teoria do trauma não constitui um método de interpretação propriamente, mas uma moldura de referência que, quando associada a outras metodologias (psicologia, pós-estruturalismo, pós-colonialismo, estudos de refugiados, etc) pode acarretar resultados inovadores (CLAASSENS, 2020, p.1-21). O uso da teoria do trauma como lente interpretativa teve início com a aplicação de insights da psicologia para o estudo da Bíblia. Alguns dos livros associados a figuras proféticas

¹ Doutor em Estudos Judaicos pela Universidade de São Paulo, professor no UNASP-EC, lucasigle@gmail.com.

da Bíblia Hebraica (Livro de Ezequiel, Livro de Lamentações de Jeremias, dentre outros) serviram de fonte para essas abordagens. Isso se dá pelo fato de, como observam Louis Stulman e Hyun Paul Kim na obra *You are my People*, a profecia bíblica dar voz ao desastre (2010, p.5). Segundo eles, a construção de sentido profética é cândida em relação às rupturas profundas da vida (KIM; SUTLMAN, 2010, p.7). O corpus profético não só arranha a superfície do desastre, pois é um artefato de terror e vulnerabilidade; uma expressão cultural perturbadora de lamento e caos. Suas múltiplas vozes são, muitas vezes, cruas, imprevisíveis e violentas porque forças selvagens, percebidas tanto como humanas e divinas devastaram mundos simbólicos e sociais. Assim, essa apresentação tem como objetivo explorar de que maneira a visão do vale dos ossos em Ezequiel dialoga com essa lente interpretativa.

1. A VISÃO DO VALE DOS OSSOS

A visão do vale dos ossos secos aparece especificamente no capítulo 37 de Ezequiel, nos versículos 1 a 14. Essa visão está estruturada da seguinte maneira: dos versículos 1 a 10, temos o relato da visão propriamente, e dos versículos 11-14, um oráculo de salvação interpretativo (SHARP, 2019, p.152-155).

O início dela é abrupto. Nos v.1 e 2, está escrito:

“Veio sobre mim a mão do Senhor, e ele me levou pelo Espírito do Senhor e me deixou no meio de um vale que estava cheio de ossos. Ele me fez andar ao redor deles, e eu pude ver que eram numerosos na superfície do vale e estavam sequíssimos.” (Ez 37:1,2; NAA)

A cena macabra em que o profeta se encontra vale a pena ser analisada minuciosamente. É importante ressaltar que a visão de Ezequiel 37 é uma das quatro principais visões do livro (as outras três são: capítulos 1-3, o episódio da vocação; capítulos 8-11, a visão do julgamento; e capítulos 40-48, a visão da Nova Jerusalém). Todas elas são introduzidas pela expressão “veio sobre mim a mão do Senhor”. A mão de Deus empurra Ezequiel, por assim dizer, de um lugar para o outro. Nesse caso, Ezequiel é levado a um vale. E vale, aqui, é sinônimo de morte e extermínio. O assombro do profeta em relação ao número e estado dos ossos é sublinhado pela repetição constante da interjeição *hinneh*, que pode ser traduzida como “veja!” (BLOCK, 1998, p. 373–374). Os ossos empilhados, sugerem uma catástrofe. Eles ainda estão expostos. São ossos de corpos que não tiveram um funeral ou enterro digno/adequado. Toda essa situação parece evocar Dt 28:25-26 onde, dentre as maldições da aliança, foi dito:

“O Senhor fará com que vocês sejam derrotados pelos seus inimigos; vocês sairão contra eles por um caminho, mas voltarão, fugindo, por sete caminhos, e serão objeto de espanto para todos os reinos da terra. Os seus cadáveres servirão de comida a todas as aves do céu e aos animais selvagens; e não haverá quem os espante” (Dt 28:25-26; NAA).

Apesar de cobrirem a superfície, os ossos estão sequíssimos. Isto é, estão expostos há muito tempo. Não há qualquer esperança, para eles. É nesse momento que o relato toma novo rumo, de proporções surrealistas. Inicia-se um diálogo entre Deus e o profeta com uma pergunta absolutamente sem sentido. A pergunta é: “Filho do homem, será que estes ossos podem reviver?” (Ez 37:3; NAA) A resposta óbvia para essa pergunta seria: Não! Claro que não! Contudo, para o profeta, se Deus evoca a impossível possibilidade de que a realidade da morte se transforme em promessa, deve haver algo escondido aqui. Assim, Ezequiel responde: “Senhor Deus, tu o sabes” (Ez 37:3; NAA). A partir daí o relato muda para um discurso direto onde o profeta não mais fala, somente obedece. A Ezequiel é pedido que profetize aos ossos. Em Ezequiel 37:4-6 lemos:

“Então ele me disse: Profetize para estes ossos e diga-lhes: Ossos secos, ouçam a palavra do Senhor. Assim diz o Senhor a esses ossos: Eis que farei entrar em vocês o espírito, e vocês viverão. Porei tendões sobre vocês, farei crescer carne sobre vocês e os cobrirei de pele. Porei em vocês o espírito, e vocês viverão. Então saberão que eu sou o Senhor” (Ez 37:4-6; NAA).

Ezequiel profetiza como havia sido ordenado e, enquanto profetizava, ele começa a ouvir um ruído. Ossos começam a se bater uns contra os outros e cada osso se junta ao seu próprio osso. Repentinamente, começam a aparecer tendões sobre os ossos, as carnes crescem, e sobre elas, pele. Contudo, esses cadáveres continuam, ainda, sem vida.

De acordo com o fim do relato da visão, ou melhor, o oráculo de interpretação da visão, esses ossos representavam toda a casa de Israel. A nação é descrita como há muito, morta. A morte da nação na Babilônia não é mero castigo, não é eclipse, não é tempo entre parêntesis, nem noite passageira antes da chegada da manhã. O exílio é morte sem dia seguinte (SWEENEY, 2005, p.157-158).

De acordo com os estudos do trauma dentro do campo da psicologia, um dos elementos característicos centrais de uma pessoa ou comunidade que enfrentou um episódio traumático é a negação a morte, da dor, da vulnerabilidade, da fragilidade (CLAASSENS, 2020, p.1-2). Nesses contextos, basicamente tudo opera como se a morte não existisse. Ninguém a toma em consideração, ela é suprimida em toda a parte: nos discursos políticos, na publicidade comercial,

no hábito popular.

Em um artigo publicado recentemente no *Journal of Analytical Psychology*, Donald Kalsched (2021, p.443) explora a maneira com que a imaginação humana tem sido, e essa palavra que ele usa é importante, *sequestrada* na relação entre traumas individuais e coletivos durante a pandemia. Segundo ele, a imaginação humana, normalmente associada a dar sentido a uma experiência traumática, pode ser sequestrada pelo medo, conduzindo à negação do sofrimento e a formulações ilusórias e conspiratórias (KALSCHED, 2021, p.443-444). Dependendo da capacidade do indivíduo em experimentar a realidade completa da condição humana, escreve o autor, e reconhecer a vulnerabilidade da nossa existência como seres humanos frágeis, a imaginação seguirá caminhos diferentes.

Kalsched conclui seu artigo citando uma colega de profissão, Frank Faranda. Em seu livro *The Fear of Paradox: How our obsession with feeling secure imprisons our minds and shapes our lives*, Faranda observa:

“[...] o percurso em direção à cura passa exatamente pelas coisas que mais tememos, nosso sofrimento psicológico. [...] Esse talvez seja o paradoxo final e aquele que não pode ser resolvido racionalmente. Quando um paciente é capaz de sentar em seus lugares mais obscuros por tempo suficiente, de alguma forma, o caminho para a cura é encontrado. Além de temer menos a escuridão, o escuro começa a se transformar.” (FARANDA, 2020, p.132).

Os falsos profetas negavam a morte do povo. Exílio, para eles era um mero episódio, infortúnio histórico. Mas a pregação dos falsos profetas que nega a morte, paradoxalmente conduz à morte. Ironicamente, parece que é o reconhecimento da morte que produz esperança. Onde a morte é negada, não pode haver espaço para esperança. Por outro lado, quando a realidade da morte é confrontada face a face, é deixada aberta a possibilidade de que o absoluto do caos possa ser transcendido pela palavra criadora.

Os cadáveres sem vida, dependem de que Ezequiel profetize ao espírito. Em Ezequiel 37:9-10, lemos:

“Então ele me disse: Profetize ao espírito. Profetize, filho do homem, e diga ao espírito: Assim diz o Senhor Deus: “Venha dos quatro ventos, ó espírito, e sobre estes mortos, para que vivam”. Profetizei como ele me havia ordenado. O espírito entrou neles, eles viveram e se puseram em pé. Formavam um exército, um enorme exército.” (Ez 37:9-10; NAA)

O espírito é soprado sobre aqueles cadáveres, e agora sim, eles passam a viver. Vale aqui ressaltar a importância da palavra espírito, *ruach* em hebraico, ao relato de Ezequiel. Além do fato de ser repetido constantemente ao longo da visão (nos vv.1, 5, 6, 8, 9, 10, 14) espírito, sopra, nos remete a Gênesis. Especificamente, Gênesis 2:7, onde é dito que Deus forma o homem do pó da terra e sopra (o mesmo verbo que aparece aqui em Ez 37:9, o verbo *nafah*) nele o fôlego de vida (GREENBERG, 1997, p.744). Aqui, lemos sobre uma nova criação. Os ossos secos são preenchidos pelo espírito da vida e tornam-se uma vasta multidão viva.

Após lermos no v.11 o que pensa Israel a respeito de si, “não temos esperança, fomos exterminados”, o tema da nova criação é esboçado. Nos vv.12-14, lemos:

“Portanto, profetize e diga-lhes: Assim diz o Senhor Deus: “Eis que abrirei as sepulturas de vocês e os farei sair delas, ó povo meu, e os levarei de volta à terra de Israel. Vocês saberão que eu sou o Senhor, quando eu abrir a sepultura de vocês e os fizer sair delas, ó povo meu. Porei em vocês o meu Espírito, e vocês viverão. Eu os estabelecerei na sua própria terra, e vocês saberão que eu sou o Senhor. Eu falei e eu o cumprirei, diz o Senhor” (Ez 37:12-14; NAA).

Ezequiel vê a criação como salvação. Ou melhor, Ezequiel vê a salvação transcendendo a história de Israel e disseminando-se para beneficiar toda a criação. Depois de uma desolação universal vem uma restauração universal de todo o universo. Contudo, o escândalo de reconhecer que os ossos estão secos é uma necessidade. É a condição básica para o novo nascimento.

No v.12, ao dizer que o povo seria trazido de volta à terra, o texto repete o mesmo verbo do v.5 aqui traduzido como farei entrar. O texto assim, associa o entrar do espírito nos corpos com o entrar na terra prometida.

Da mesma maneira que a terra é elemento essencial na formação do homem em Gênesis 2, a terra é sinônimo da salvação do povo da extinção. A terra é o *locus* de vida, de “umidade” (Gn 2:5-7), enquanto que o que jaz fora dos limites da terra (no exílio) é o lugar de dessecação e morte. Ezequiel insiste na secura dos ossos, porque, de acordo com a mentalidade do Antigo Oriente Próximo, o que parece morto está úmido, e ainda pode constituir como originador de vida. Mas Ezequiel não deixa lugar à ambiguidade no que diz respeito à situação do povo no exílio: ele está seco como pó. Nenhuma vida pode brotar dele.

CONCLUSÃO

Conclui-se, assim, que a razão de ser da profecia escrita é a sobrevivência comunitária (KIM; SUTLMAN, 2010, p.7). Na visão do vale dos ossos de Ezequiel, notamos que qualquer possibilidade de restabelecimento – comunal ou individual – tem início com reconhecer a realidade, encarar a verdade. Enfrentar as particularidades da vida de frente e renunciar a falsas esperanças parecem ser as fontes principais de uma possível cura coletiva.

REFERÊNCIAS

Block, Daniel I. The Book of Ezekiel, Chapters 25–48. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1998.

CIAASSENS, J. Writing to survive. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2020.

FARANDA, Frank, The Fear of Paradox: How our obsession with feeling secure imprisons our minds and shapes our lives. Coral Gables, FL: Mango Publishing Group, 2020.

GARBER Jr., David G. Trauma Theory and Biblical Studies. Currents in Biblical Research, vol. 14 (I), p. 24-44, 2015.

GREENBERG, Moshe. Ezekiel 21-37. Yale: Yale University Press, 1997.

KIM, Hyun Chul Paul; STULMAN, Louis. You are my people. Nashville, TN: Abingdon Press, 2010.

SHARP, Carolyn J. The Prophetic Literature. Nashville, TN: Abingdon Press, 2019.

SWEENEY, Marvin. The Prophetic Literature. Nashville, TN: Abingdon Press, 2015.

GT 6

Mística e Espiritualidade



Dra. Ceci Maria Costa Baptista Mariani – PUC SP
Dra. Maria José Caldeira do Amaral – PUC SP

Ementa:

O Grupo de Trabalho “Mística e Espiritualidade” tem como objetivo geral apresentar e debater os fundamentos teológicos e filosóficos presentes no atravessamento da linguagem utilizada para descrever a experiência mística como experiência direta de Deus. Em suas fontes originais, a pesquisa em torno da experiência mística e espiritual tem revelado conteúdos importantes pertinentes à tradição do pensamento ocidental nas múltiplas tradições que não se sustentam numa abordagem meramente psicológica, histórica ou sociológica e que, ao mesmo tempo, subsidiam essas mesmas abordagens. O Universo Simbólico e Narrativo supõe um campo fértil para a indagação de conteúdos teológicos fundamentais que trazem à tona o paradoxo e a fragmentação, não especificamente como conceitos negativos e correspondentes a campos contraditórios ao esforço dos pesquisadores frente à descoberta de sentidos e significados de uma configuração teológica espiritual, mas como conteúdos expostos a uma condição de pertencimento a essa mesma condição paradoxal e fragmentada, na qual se encontram os percursos atuais de apreensão da condição humana religiosa e sua realização no mundo. De modo mais específico, entendemos que a indagação principal desse grupo de trabalho implica no aprofundamento das fontes experienciais e textuais configuradas por experiências religiosas, espirituais e místicas que estão em constante debate com o desafio do mistério e seus desdobramentos, desdobramentos e desafios que insistem em serem eles mesmos fonte de conhecimento e episteme de si mesmos.

A METODOLOGIA FENOMENOLÓGICA DE GERARDUS VAN DER LEEUW E O CONCEITO DE “MANA”

Renato Kirchner¹

RESUMO

Há muito tempo que a fenomenologia da religião tem sido apresentada como uma possibilidade muito importante no estudo dos fenômenos religiosos. Contudo, um dos representantes mais decisivos da maneira fenomenológica de compreender os fenômenos religiosos foi Gerardus van der Leeuw (1890-1950). Entre os propósitos da presente comunicação, além do abordar o método fenomenológico da religião segundo o autor holandês, assumimos a tarefa de exercitar fenomenologicamente o movimento de evidenciação compreensiva e descritiva realizada a partir de alguns parágrafos específicos da obra clássica “Fenomenologia da religião”, particularmente, o § 1. poder ou potência (“mana”). Van der Leeuw entende que o ser humano, de um modo ou de outro, acaba buscando o poder em sua vida. Se não o encontra ou o encontra numa medida que não lhe satisfaz, busca introduzir em sua vida o poder no qual crê. Trata de elevar sua vida, engrandecê-la, dar-lhe um sentido mais profundo e mais amplo. Com isso encontramos na linha horizontal: a religião é a ampliação da vida desde sua fronteira mais distante. O ser humano religioso deseja para si uma vida mais rica, mais profunda, mais ampla, deseja poder. Noutras palavras: o ser humano busca em sua vida e dentro dela uma superioridade seja para utilizá-la, seja porque deseja adorá-la. “Mana”, de fato, tem sentidos diversos. O “mana” de um guerreiro, por exemplo, é demonstrado em seu sucesso contínuo na guerra. De várias derrotas, no entanto, deduz-se que seu “mana” afastou-se dele.

PALAVRAS-CHAVE: Fenomenologia da religião; Gerardus van der Leeuw; “Mana”.

INTRODUÇÃO

Há muito tempo que a fenomenologia da religião tem sido apresentada como uma possibilidade muito importante no estudo dos fenômenos religiosos. Entre seus representantes mais significativos estão: Nathan Söderblom, Gustav Mensching, Rudolf Otto, Friedrich Heiler, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Mircea Eliade, Geo Widengren, Juan Martín Velasco, Angela Ales Bello, dentre outros. Contudo, um dos representantes mais decisivos da maneira fenomenológica de compreender os fenômenos religiosos foi Gerardus van der Leeuw (VAN DER LEEUW, 1964; GRESCHAT, 2005, p. 136-142).

¹ Professor e pesquisador na Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Membro do corpo docente permanente do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião (PPGCR) e da Faculdade de Filosofia. Doutor e mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Atualmente, é diretor da Faculdade de Filosofia, sendo também membro do Núcleo de Fé e Cultura da PUC-Campinas. E-mail: renatokirchner00@gmail.com.

Gerardus van der Leeuw (1890-1950) foi um historiador, filósofo e historiador da religião e fenomenólogo da religião, nascido em The Hague, Holanda. Sua obra mais conhecida: *Phänomenologie der Religion*, publicada em 1933, posteriormente ampliada sob o título *A religião em sua essência e suas manifestações*, que conheceu sua versão definitiva *Fenomenologia da religião (Phänomenologie der Religion)*, publicada com um prefácio de seu filho, em Amsterdã, no ano de 1955. De 1945-1946 van der Leeuw foi ministro da Educação dos Países Baixos pelo Partido Trabalhista. Autores reconhecidamente influentes citados por van der Leeuw são: Wilhelm Dilthey, Edmund Husserl, Rudolf Bultmann, Karl Jaspers e Martin Heidegger, dentre outros.

Na presente comunicação temos o propósito de, além de abordar o método fenomenológico da religião segundo o autor holandês, assumir a tarefa de exercitar fenomenologicamente o movimento de evidênciação compreensiva e descritiva realizada a partir de alguns parágrafos específicos da obra clássica “Fenomenologia da religião”, particularmente, o § 1. poder ou potência (“mana”).

1. O MÉTODO FENOMENOLÓGICO DA RELIGIÃO DE VAN DER LEEUW

Hans-Jürgen Greschat, no livro *O que é ciência da religião?* (1998) – traduzido e publicado aqui no Brasil em 2006 – reconhece, mas deixa em certa suspensão o método fenomenológico na atualidade: “A principal obra de Gerardus van der Leeuw é o famoso livro *Fenomenologia da religião*, lançado em 1933. A obra contém os resultados das pesquisas fenomenológicas do autor e transmite ao leitor o que o primeiro produziu em seu novo caminho metodológico” (GRESCHAT, 2005, p. 137).

Segundo van der Leeuw, “A fenomenologia busca o fenômeno. O que é o fenômeno? É o que se mostra. Isto comporta uma tripla afirmação: 1) Há qualquer coisa; 2) esta coisa se mostra; 3) é um fenômeno pelo fato mesmo que se mostra” (VAN DER LEEUW, 1977, p. 768-788). Ora, o fato de se mostrar diz respeito tanto ao que se mostra, quanto àquele a quem isto se mostra. O fenômeno, por conseguinte, não é um simples objeto; ele não é nem mesmo o objeto, a realidade verdadeira, cuja essência seria somente recoberta pela aparência das coisas vistas. Isto ressalta uma certa metafísica.

Por “fenômeno” não se entende mais qualquer coisa de puramente subjetivo, uma “vida” do sujeito, que estuda uma parte distinta da psicologia – por mais que haja a possibilidade. Mas o fenômeno é, ao mesmo tempo, um objeto que se reporta ao sujeito e um sujeito que se refere ao objeto. Não se entende através disto que o sujeito sofreria uma usurpação por parte do objeto, ou vice-versa. O fenômeno não é produzido pelo sujeito; ainda menos corroborado ou provado por ele. Toda sua essência consiste em se mostrar, se mostrar a “alguém”. Tão logo esse “alguém”

comece a falar do que se mostra, faz-se a fenomenologia (VAN DER LEEUW, 1977, p. 768-788).

Os princípios metodológicos de sua fenomenologia da religião foram formulados nos “Epilegômenos”. Para este fenomenólogo da religião, fenomenologia implica em falar do que se mostra, ou seja, 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?

Na abordagem de van der Leeuw, o fenômeno comporta três características fenomenais superpostas: 1) ele é (relativamente) oculto; 2) ele se revela progressivamente; 3) ele é (relativamente) transparente. Essas etapas superpostas não são iguais, mas correlativas àquela da vida: 1) experiência experimentada, vivida; 2) compreensão; 3) testemunho. Os dois últimos tópicos, cientificamente tratados, constituem o trabalho da fenomenologia propriamente dita.

No § 111, dos assim denominados “Epilegômenos”, van der Leeuw escreve: “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, 1977, p. 768-788). Há aqui uma antinomia que é essencial para todas as religiões, porém, também para a compreensão. E precisamente porque se aplica a duas coisas – *religião e compreensão* –, torna possível a fenomenologia da religião propriamente dita.

2. “MANA” OU “PODER” EM VAN DER LEEUW

No § 110 dos “Epilegômenos” lê-se que podemos tentar compreender a religião sobre uma superfície plana, partindo de nós. Podemos ainda representar como que a essência da religião só se deixa compreender como descendo do alto, de Deus. Em outros termos, podemos considerar a religião como experiência vivida compreensível ou fazê-la valer como revelação não-compreensível. A experiência vivida (na sua “reconstrução” = descrição) é um fenômeno. A revelação não o é; mas a resposta que o ser humano dá à revelação, o que ele diz do que é revelado, isto também é um fenômeno, permitindo concluir indiretamente que há a revelação (*per viam negationis*).

A religião implica que o ser humano não se limita a aceitar simplesmente a vida que lhe é dada. Na vida, ele procura pelo *poder*. Se ele não o encontra, ou se o encontra numa medida que lhe é insuficiente, ele procura fazer penetrar na vida o poder ao qual ele crê. Ele busca elevar a sua vida, engrandecê-la, alcançar um sentido mais profundo e mais amplo. Nós nos encontramos agora na linha horizontal: a religião é o alargamento da vida até seu limite extremo. O ser hu-

mano religioso deseja ter uma vida mais rica, mais profunda, mais ampla; ele se deseja o *poder*. Dito de outro modo, o ser humano busca na sua vida e através dela, uma superioridade, seja a que aspira se servir, seja a que deseja invocar. O ser humano que não aceita simplesmente a vida, mas demanda dela alguma coisa – o poder – tenta encontrar, na vida, um sentido. Ele organiza a vida em vistas de um conjunto significativo: assim nasce a cultura (VAN DER LEEUW, 1977, p. 3-9).

De fato, o que a ciência da religião chama de *objeto* da religião é, para a própria religião, *sujeito*. O ser humano religioso sempre vê aquilo de que sua religião trata como o primário, o causador. Somente para reflexão transforma-se em objeto de experiência observada. Na religião, Deus é o agente na relação com o ser humano; a ciência só pode falar da atividade do ser humano em relação a Deus, mas nada da atividade de Deus.

Assim, ao dizer que *Deus* é o objeto da experiência religiosa, devemos ter em mente que “Deus” é, muitas vezes, um conceito muito indeterminado que não é, em geral, abrangido pelo que normalmente entendemos por ele. A experiência religiosa refere-se a algo, mas muitas vezes nada mais pode ser dito, exceto que esse algo é *algo*. Porém, para que o ser humano possa se expressar em relação a esse algo, deve impor-se a ele, enfrentá-lo como *algo distinto* (o outro).

Ernst Cassirer (1874-1945) – na segunda parte: o pensamento mítico – da trilogia *Filosofia das formas simbólicas*, escreve: “Desde que Codrington, em sua obra conhecida sobre os melanésios, apontou o conceito de *mana* como o conceito central do pensamento mítico primitivo, os problemas que se acumularam em torno desse conceito foram cada vez mais trazidos ao foco da pesquisa etnológica, psicoetnológica, sociológica. Considerada puramente do ponto de vista do conteúdo, verificou-se que a ideia expressada pelo *mana* dos melanésios e polinésios tinha sua contrapartida exata em outros conceitos míticos que, com alguma variação, estão espalhados por toda a Terra” (CASSIRER, 1998, p. 73).

Numa carta do missionário R.H. Codrington, publicada por Max Müller em 1878, o conceito de “mana” é mencionado pela primeira vez e isso é feito no estilo da época, como “uma palavra melanésia que significa infinito”. Nas ilhas dos mares do sul, “mana” significa sempre um poder, mas os ilhéus reúnem sob este nome, seus derivados e compostos, conceitos diversos, tanto substantivos como adjetivos e verbos, tais como influxo, força, fama, majestade, compreensão, senhorio, divindade, capacidade, poder extraordinário, afortunado, forte, numeroso, venerar, ser capaz, adorar, profetizar. “Mana”, de fato, tem sentidos diversos. O “mana” de um guerreiro, por exemplo, é demonstrado em seu sucesso contínuo na guerra. De várias derrotas, no entanto, deduz-se que seu ‘mana’ afastou-se dele (VAN DER LEEUW, 1977, p. 3-9).

Na primeira versão do clássico livro de van der Leeuw, *Introdução à fenomenologia da religião*, encontramos uma importante referência brasileira: “Os bororos (Brasil) afirmam de si mesmos, que eles são arara. Arara são papagaios vermelhos. Não querem dizer com isso que eles serão arara depois de sua morte, nem que eles propriamente se transformarão de humanos

em papagaios, não – eles são papagaios. Tudo pode ser tudo. Um homem é um homem, mas em algumas circunstâncias, também é um lobo, um lobis-omem. No modo de pensar infantil encontramos sempre de novo esta estrutura lógica: um menino de um ano e meio de idade possui um livro ilustrado com a imagem de um cavalo. A partir disso, ele chama todos os livros e todas as imagens de ‘cavalo’. Ao mesmo tempo, porém, sabe exatamente o que é um cavalo e reconhece-o tão logo encontra o animal na rua. Tudo ‘participa’ na representação do cavalo. Na missa, o pão e o vinho são distribuídos; eles são pão e vinho, mas são, ao mesmo tempo, a carne e o sangue de Cristo. Uma metáfora, um símbolo não diz tudo isso. Aliás, ‘símbolo’ é um termo moderno que não se encaixa no pensamento primitivo. ‘Isso significa’ quer dizer ali ‘isso é’” (VAN DER LEEUW, 1925, p. 145-146).

CONCLUSÃO

Gerardus van der Leeuw entende que o ser humano, de um modo ou de outro, acaba buscando o poder (= enquanto sacralidade, santidade, espiritualidade) em sua vida. Se não o encontra ou o encontra numa medida que não lhe satisfaz, busca introduzir em sua vida o poder no qual crê. *Trata de elevar sua vida, engrandecê-la, dar-lhe um sentido mais profundo e mais amplo.* Com isso encontramos na linha horizontal: a religião é a ampliação da vida desde sua fronteira mais distante. O ser humano religioso deseja para si uma vida mais rica, mais profunda, mais ampla, deseja “mana”, ou seja, poder. Noutras palavras: o ser humano busca em sua vida e dentro dela uma superioridade seja para utilizá-la, seja porque deseja adorá-la.

REFERÊNCIAS

- CASSIRER, Ernst. **Filosofía de las formas simbólicas. Tomo II. El pensamiento mítico.** México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é ciência da religião?** São Paulo: Paulinas, 2005.
- VAN DER LEEUW, Gerardus. **Phänomenologie der Religion.** Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1977.
- VAN DER LEEUW, Gerardus. **Fenomenología de la religión.** México: Fondo de Cultura Económica, 1964.
- VAN DER LEEUW, Gerardus. **Einführung in die Phänomenologie der Religion.** Munique: Ernst Reinhardt, 1925.

A MÍSTICA DO MARTÍRIO COTIDIANO EM AMBRÓSIO DE MILÃO E NO PAPA FRANCISCO

André Luiz Benedito¹

RESUMO

A abordagem da presente comunicação tem como eixo a mística do martírio cotidiano. Nos três primeiros séculos de cristianismo, de fato, o martírio era uma das mais importantes realidades da vida da Igreja, em que muitas pessoas derramaram seu sangue ao proclamarem a fé em Cristo diante de seus perseguidores. Com o advento da liberdade religiosa em virtude da promulgação do Edito de Milão em 313, o martírio passou a ganhar uma conotação mais espiritual. Esta acepção, primeiramente, foi assumida pela vida monástica como uma espécie de “martírio branco”. Contudo, ela não tardou em se estender para o âmbito da vida cotidiana nas mais diversas categorias de fiéis, e, assim, a perspectiva de santificação através do “martírio incruento” se prolonga até hoje na mística e na espiritualidade cristãs. Dessa forma, valendo-se de uma pesquisa bibliográfica, esta exposição se iniciará com um breve percurso acerca da passagem do “martírio vermelho” para o “martírio branco”. No segundo momento, veremos que Ambrósio, bispo de Milão, já no final do século IV, preocupava-se em apresentar aos seus fiéis uma mística martirial cotidiana. Em seguida, abordaremos alguns pontos da Exortação Apostólica *Gaudete et Exsultate* do Papa Francisco em que se vislumbram determinados elementos de uma espiritualidade martirial para o mundo de hoje. Por fim, realizaremos algumas aproximações entre os dois autores, cujos dados nos permitirão averiguar a contribuição de ambos para o enriquecimento da temática que consiste, essencialmente, em apontar o Cristo que se entrega até o fim como paradigma do testemunho diário da fé cristã.

PALAVRAS-CHAVE: Martírio cotidiano; Ambrósio de Milão; Papa Francisco.

INTRODUÇÃO

Nos primórdios do cristianismo, o martírio era a mais alta expressão do testemunho da fé cristã. Porém, com o fim das perseguições cruentas, tal realidade se deslocou para uma espécie de “martírio branco”, isto é, um martírio vivido no cotidiano. O exemplo do Cristo que se doa na cruz tornou-se, então, um paradigma também para os que diariamente “crucificam” as más inclinações e tendências que levam ao pecado. Por isso, vamos apresentar nesta comunicação a mística do martírio cotidiano. O ponto de partida será a passagem do “martírio vermelho” para o “martírio branco”. Em seguida, abordaremos a perspectiva do martírio cotidiano em Ambrósio, bispo de Milão (340-397). No terceiro momento, veremos como os elementos da mística martirial aparecem na Exortação Apostólica *Gaudete et Exsultate* do Papa Francisco. Enfim, apresenta-

¹ Doutor em Teologia Sistemático-Pastoral (PUC-Rio, 2019). Atualmente faz o estágio pós-doutoral em Teologia na PUC-SP.
E-mail: katolous@yahoo.com.br

remos algumas aproximações entre Ambrósio e o atual pontífice, mostrando que as respectivas contribuições visam a enriquecer a temática, sobretudo em relação ao Cristo crucificado como paradigma do fiel na superação das tentações e situações que procuram afastá-lo do seu Senhor.

1. DO “MARTÍRIO VERMELHO” AO “MARTÍRIO BRANCO”

A Igreja primitiva considerava mártir todo aquele que derramava o próprio sangue em consequência da profissão da fé em Cristo. O testemunho de uma vida cristã tornou-se motivo de perseguição da parte dos inimigos da Igreja. Vale ressaltar que o mártir não procurava a morte para estar com Cristo, mas, justamente, ao procurar Cristo, passava pela via do martírio (SIGNORINI, 2010). A palavra *mártys*, do grego que significa *testemunha*, recebeu um significado exclusivamente cristão a partir do século II, especificando aquele que sofre e morre por causa da fé em Cristo (LOPES, 2014, p. 108). O martírio é considerado a mais alta perfeição, pois é a confirmação do amor a Jesus Cristo e assegura o mais elevado testemunho que alguém pode oferecer aos demais. Se Cristo é o modelo essencial do mártir, este, por sua vez, é companheiro e imitador de Cristo (BOGAZ, 2022, p. 239).

A época clássica do martírio abrange os três primeiros séculos. Depois de promulgado o Edito de Milão em 313, que concedia a liberdade de culto aos cristãos, o martírio recebeu uma conotação mais espiritual para designar o cristão que sofre, física ou espiritualmente, por amor a Cristo (LOPES, 2014, p. 108). Assim, na era patrística, o martírio de sangue refere-se aos que morreram pela fé; o batismo de sangue relaciona-se aos que morreram durante o catecumenato por se manterem fiéis aos ensinamentos cristãos. O martírio branco designa a entrega da própria vida, realizada pelos que abraçavam o monaquismo, cujo desenvolvimento se acentuou com o fim da perseguição religiosa (BOGAZ, 2022, p. 228-229).

Porém, o uso da expressão “martírio branco” não ficou restrito àqueles que abraçavam a vida monástica. Ele também se estendeu às demais categorias de fiéis, para indicar todo aquele que, dia a dia, procura incansavelmente viver a vontade de Deus. Dessa forma, a santificação através de um martírio sem derramamento de sangue também se configura à realidade cotidiana do comum da maioria dos seguidores de Cristo.

2. O MARTÍRIO COTIDIANO EM AMBRÓSIO DE MILÃO

Se “ser mártir” é espelhar-se no Cristo que se sacrifica, como fazer semelhante experiência de entrega numa época em que já não havia mais perseguições cruentas? Em um cristianismo

tendencialmente mais cômodo devido à liberdade de culto concedida pelo poder imperial romano, a perspectiva do martírio se deslocou para um morrer em Cristo de forma mais espiritual.

No final do século IV, Ambrósio, bispo de Milão, procurou orientar seus fiéis para uma experiência martirial cotidiana à luz da paixão de Cristo: “Há um prego espiritual capaz de fixar ao madeiro da cruz do Senhor as nossas carnes. [...] Tratava-se de pregos de um santo desejo, de pregos, se não de uma fé perfeita, ao menos de uma fé que busca crescer” (AMBRÓSIO DE MILÃO, 1987, p. 169). No pensamento de Ambrósio, o cristão usa os “pregos espirituais” para crucificar as paixões no lugar do corpo, a fim de atrelar-se ao verdadeiro Bem. As paixões do seguidor de Cristo precisam ser pregadas na cruz, na forma de um progressivo caminho de fé que abandona as coisas temporais rumo à perfeição. É também um gesto de união a Cristo nas lutas espirituais e contra as tentações (VOPRADA, 2016, p. 398).

De acordo com Ambrósio, o mistério da salvação é uma realidade que já se vislumbra na luta diária da vida cristã:

Com estes pregos, é pregado quem, por Cristo, morre com Ele para ressurgir com Cristo. Com estes pregos, é pregado quem leva no seu corpo a vontade de morrer do Senhor. Destes pregos, é pregado quem tem o privilégio de ouvir dizer de Jesus: “Põe-me um selo no teu coração, porque forte como a morte é o amor, firme como os infernos é o zelo” (Ct 8,6). Crave, portanto, no teu peito e no teu coração o selo do Crucificado. [...] Não te seja, então, desagradável a firmeza dos pregos, porque é a firmeza do amor; nem a forte rigidez dos pregos, porque forte como a morte é também o amor (AMBRÓSIO DE MILÃO, 1987, p. 169-171).

A batalha espiritual e o compromisso de abandonar o pecado e de vencer as tentações recebem, para Ambrósio, um papel semelhante ao do batismo, porque é mediante a ascese que o fiel morre com Cristo e é pregado na cruz para realizar o desígnio de salvação. Através da figura dos “pregos”, o cristão não apenas faz a renúncia e a mortificação sacramental com Cristo em sua morte já assumida no batismo, como também é chamado à vivificação, isto é, a participar da vida de Cristo. A graça do Senhor concede ao batizado a força necessária para lutar contra a tendência de se apegar às coisas terrenas e, dessa forma, unir-se cada vez mais, misticamente, a Cristo (VOPRADA, 2016, p. 399).

O bispo de Milão apresenta alguns exemplos de martírio cotidiano:

Foste tentado pelo espírito de impureza, mas o temor do futuro juízo de Cristo te proibiu de violar a castidade do espírito e do corpo? És um mártir de Cristo. Foste tentado pelo espírito de ganância a ocupar as propriedades de um órfão menor de idade, a violar os direitos de uma viúva indefesa, e, contudo, o respeito aos preceitos celestes te convenceu a prestar auxílio antes que trazer dano? És uma testemunha de Cristo. [...] Foste tentado pelo

espírito de soberba, mas a realidade do pobre e do necessitado te moveu à misericordiosa compaixão e amaste mais a humildade que a prepotência? És uma testemunha de Cristo. Mais ainda: não deste testemunho somente com palavras, mas também com obras (AMBRÓSIO DE MILÃO, 1987, p. 359-361).

Morrer cotidianamente para o pecado, crucificar as próprias paixões na cruz do Senhor, acreditando que, unidos a Ele na sua morte, com Ele ressurgiremos, é o ideal proposto por Ambrósio em uma época que já não se constava a presença de cristãos derramando seu sangue por causa da fé em Cristo (VOPRADA, 2016, p. 399). Dessa forma, os “mártires do cotidiano” prolongam a tradição do martírio de sangue, a ponto de Ambrósio exclamar: “Quantos são os mártires ocultos de Cristo todos os dias!” (AMBRÓSIO DE MILÃO, 1987, p. 361).

No pensamento de Ambrósio, o martírio é condição habitual da vida cristã e indispensável para o crescimento na fé. À medida que o cristão professa sua adesão ao Senhor não apenas com a boca, mas também com as obras, ele vai incrementando sua fé, tornando-se o verdadeiro mártir, a “testemunha” de Deus (VOPRADA, 2016, p. 399). Com efeito, “todos os dias, és chamado a ser testemunha de Cristo. [...] Portanto, verdadeiro testemunho é o homem que testemunha confirmando com fatos a adesão aos preceitos do Senhor Jesus” (AMBRÓSIO DE MILÃO, 1987, p. 359-361).

3. O MARTÍRIO COTIDIANO SEGUNDO O PAPA FRANCISCO

Na Exortação Apostólica *Gaudete et Exultate* sobre o chamado à santidade no mundo atual, o papa Francisco apresenta alguns elementos relacionados ao tema do martírio cotidiano, na seção “Suportação, paciência e mansidão”, que abrange os nn. 112-121 do referido documento.

Em primeiro lugar, o pontífice ressalta necessidade de “permanecer centrado, firme em Deus que ama e sustenta” (GE, n. 112). Tal atitude possibilita “suportar as contrariedades, as vicissitudes da vida e também as agressões dos outros, as suas infidelidades e defeitos” (GE, n. 112). O papa lembra o conselho do apóstolo Paulo de não pagar a ninguém o mal com o mal (cf. Rm 12,17) (GE, n. 113) e também a importância de evitar que as inclinações agressivas e ego-cêntricas ganhem raízes nos corações (GE, n. 114), muito visíveis hoje, por exemplo, no mundo digital (GE, n. 115). Para que isso seja evitado, Francisco recorda a importância da firmeza interior que impede que sejamos levados pelos momentos de hostilidade na vida social. A tenacidade da alma é obra da graça que aplaca a vaidade e faz brotar a mansidão no coração, contribuindo para evitar os lamentos dos erros alheios, manter silêncio acerca dos defeitos dos outros e não

recorrer à violência verbal que destrói e maltrata, além de não se considerar superior aos demais (GE, n. 116-117).

O pontífice recorda a virtude da humildade, que se enraíza mediante a experiência das humilhações. Quando estas ocorrem, urge que sejam suportadas e oferecidas a Deus, como uma das condições do caminho de santidade. Além disso, a humilhação nos configura a Cristo, “que padeceu por vós, deixando-vos o exemplo, para que sigais seus passos” (1Pd 2,21). Também Francisco recorda a humildade de Deus Pai, que suportou as infidelidades e murmurações na história de Israel, e os apóstolos, que se encheram de alegria por se considerarem dignos de sofrer por causa do nome de Jesus (cf. At 5,41) (GE, n. 118).

O papa também lembra as situações de martírio que se verificam nas humilhações diárias dos que se calam para salvar sua família, ou evitam falar bem de si mesmos e preferem elogiar os outros em vez de se gloriar, ou, ainda, aqueles que escolhem serviços menos vistosos e até preferem suportar algo injusto para oferecê-lo ao Senhor. O papa lembra a exortação de 1Pd 2,20: “se, fazendo o bem, sofreis com paciência, isso é uma coisa meritória diante de Deus” (GE, n. 119). Francisco também alerta para não incorrer no masoquismo, isto é, considerar a humilhação como algo agradável. Entretanto, caso aconteça alguma situação humilhante, que esta circunstância seja entendida como uma oportunidade para imitar a Cristo e crescer na união com Ele (GE, n. 120).

Estes breves apontamentos do texto papal nos remetem a uma experiência de martírio cotidiano, pelo qual se abraça a cruz de Cristo para estar em sintonia com Ele superando as más inclinações e incrementando uma vida mística a partir do Evangelho, cujas orientações destoam da lógica desse mundo. Na audiência geral de 25 de setembro de 2019, de fato, o pontífice recorda: “Peçamos também nós ao Senhor que, olhando para os mártires de ontem e de hoje, possamos aprender a levar uma vida plena, aceitando o martírio da fidelidade diária ao Evangelho e da conformidade com Cristo” (FRANCISCO, 2019).

4. ALGUMAS APROXIMAÇÕES ENTRE OS DOIS AUTORES

Um elemento que imediatamente é identificado quando fazemos um paralelo entre os escritos de Ambrósio de Milão e do Papa Francisco é o da firmeza. Os que vivem a espiritualidade martirial são dotados de uma determinação que não lhes permite ser arrastados pelo calor do momento da adversidade. Os “pregos espirituais” dos quais fala Ambrósio são os que dão a estabilidade para o cristão permanecer atado à cruz do Senhor, como uma espécie de “tábua de salvação”. Dessa forma, o discípulo de Jesus não é arrastado pelas ondas de um “mundo acelerado, volúvel e agressivo” (GE, n. 112).

O papa tece alguns exemplos dos frutos da firmeza interior: abranda a vaidade, amansa o coração, não perde tempo em lamentar os defeitos alheios e não os expõe; evita a violência verbal; não considera a si mesmo melhor que os outros (GE, nn. 116-117). Ambrósio, por sua vez, apresenta o exemplo de superação dos impulsos de ganância e soberba. A firmeza característica do mártir leva a procurar a viver em paz com os outros, não apenas evitando a agressão, mas também a não se aproveitar das fraquezas alheias.

A luta contra as más tendências é outro ponto em comum. O caminho do martírio cotidiano passa pela vigilância e enfrentamento das inclinações agressivas e egocêntricas (GE, n. 114). Para vencê-las, o papa exorta os fiéis à oração de súplica para estarem novamente unidos a Deus e juntos à sua paz (GE, n. 114). A espiritualidade ambrosiana também apela à união com Cristo, que concede a sua graça para enfrentar tudo aquilo que pretende desestabilizar a vida de fé. Volta-se, inclusive, ao tema ambrosiano dos “pregos espirituais” que mortificam a vontade e procuram matar na raiz as más inclinações. Da mesma forma, no dia a dia, o mártir do mundo de hoje pede a ajuda do Senhor em sua batalha espiritual contra tudo aquilo que o afasta do caminho de santidade.

Francisco recorda a imitação de Cristo que se humilhou para nos mostrar o caminho de santidade (GE, n. 118). No pensamento de Ambrósio, o batizado é pregado com Cristo na cruz todos os dias para se assemelhar a Ele, morrendo e ressurgindo com Ele e, assim, vivendo a experiência do amor que se doa. Dessa maneira, tanto o bispo de Milão como o Papa Francisco colocam no centro a pessoa de Jesus Cristo que, na entrega de sua vida, se torna o modelo perfeito da experiência martirial, realizada até mesmo no cotidiano.

CONCLUSÃO

As aproximações entre as perspectivas de Ambrósio de Milão e do Papa Francisco na Exortação *Gaudete et Exsultate* demonstram a continuidade da tradição do martírio cotidiano na mística e na espiritualidade cristãs. Tal como o mártir no início do cristianismo era identificado a partir do supremo modelo de entrega até o fim, isto é, do próprio Cristo, da mesma forma, o bispo de Milão no final do século IV e o atual pontífice recorrem ao exemplo do Crucificado como paradigma da espiritualidade martirial cotidiana.

A experiência mística do martírio diário mediante a luta contra as más inclinações, acarreta grande pertinência na hodierna sociedade. Esta, muitas vezes, é regida pelo desejo de estar acima dos outros, de querer sempre ter razão, chegando ao ponto de instaurar uma “cultura do cancelamento” em relação àqueles por quem não se tem simpatia. Ao mesmo tempo, porém, é animador que exista uma maioria silenciosa que vive diariamente a fidelidade a Cristo. Ambrósio-

sio já constatava esse fato no seu tempo e o Papa Francisco também o recorda: “A Igreja cresce também com o sangue dos mártires, homens e mulheres que dão a vida. Hoje existem muitos. Curioso: não são notícia. O mundo esconde isso. O espírito do mundo não tolera o martírio, o esconde” (FRANCISCO, 2018).

REFERÊNCIAS

AMBRÓSIO DE MILÃO. *Commento al salmo 118/2*. Edizione bilingue. Milano: Biblioteca Ambrosiana; Roma: Città Nuova, 1987.

BOGAZ, Antônio Sagrado. *Vocabulário teológico: Teologia Patrística*. São Paulo: Paulinas, 2022.

FRANCISCO, Papa. “A Igreja cresce no silêncio, sem dar espetáculo”. Disponível em: <<https://www.vaticannews.va/pt/papa-francisco/missa-santa-marta/2018-11/papa-francisco-missa-santa-marta-igreja-silencio.html>>. Acesso em: 02 jun. 2022.

FRANCISCO, Papa. *Audiência geral (25/09/2019)*. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2019/documents/papa-francesco_20190925_udienza-generale.html>. Acesso em: 27 mai. 2022.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Gaudete et Exsultate sobre o chamado à santidade no mundo atual*. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html>. Acesso em: 27 mai. 2022.

LOPES, Geraldo. *Patrística pré-nicena*. São Paulo: Paulus, 2014.

SIGNORINI, Ivanir. Profecia e martírio na Igreja: Testemunhos dos Padres da Igreja aos nossos tempos. *Vida Pastoral*, São Paulo, v. 51, n. 270, p. 20-27, jan.-fev. 2010. Disponível em: <https://www.vidapastoral.com.br/artigos/patrística/profecia-e-martirio-na-igreja-testemunhos-dos-padres-da-igreja-aos-nossos-tempos/#_ftn5>. Acesso em: 27 mai. 2022.

VOPRADA, David. *La mistagogia del commento al Salmo 118 di Sant’Ambrogio*. Roma: Istituto Patristicum Augustinianum, 2016.

A ORAÇÃO EM SANTA TERESA: TRATO DE AMIZADE COM DEUS

Adailson Oliveira da Silva¹

RESUMO

O artigo intitulado *A Oração em Santa Teresa: trato de amizade com Deus* investiga a relação entre o Senhor e a pessoa que, após um processo de purificação, vai transformando em trato de amizade, tendo como ponto de partida as contribuições da teologia espiritual de Santa Teresa de Ávila. Examinou-se o contexto histórico, social, eclesial e os aspectos da vida espiritual experienciados pela doutora da Igreja, destacando, de modo particular, seu testemunho de vida. Por meio da pesquisa bibliográfica, identificou-se que a vida de oração é um caminho para todos, independentemente do grau que cada um pode alcançar, avançando sempre em um autêntico caminho de transformação para a santidade e para um trato de amizade mais profundo com Deus. Teresa, há quatro séculos, já vem dando respostas para questões acerca da relação da alma com Deus, indicando um itinerário próprio de oração àqueles que dóceis ao Espírito Santo, se propõem a trilhar o caminho da intimidade divina. A pesquisa identificou em algumas das principais obras de Teresa contribuições para compreender a dinâmica da vida espiritual, de modo particular no tempo presente.

PALAVRAS-CHAVE: Teresa; Oração; Amizade.

INTRODUÇÃO

Os santos brilham como faróis na história da humanidade, iluminando não somente o contexto no qual viveram e transformaram, como também as futuras realidades daqueles que têm acesso aos seus escritos e obras no decorrer do tempo. Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada nasceu em Ávila, na Espanha, no dia 28 de março de 1515, no chamado século de ouro e que ela mesma define como tempos difíceis (PÉREZ, 2003).

O século no qual Teresa viveu estava marcado, de certa forma, pelo processo que assinalou a passagem da Idade Média para a Idade Moderna, que estava atrelada à transição do feudalismo para o capitalismo. Nesse período “ocorreu também o apogeu das ideias humanistas e renascentistas bem como os descobrimentos que fomentaram mudanças culturais, sociais, políticas, econômicas, ideológicas e espirituais, levando esta transição do campo teocêntrico para o antropocêntrico [...] (LIMA, 2013, p. 20).

Esse panorama impulsionava o homem a voltar o olhar para si mesmo e esquecer, de certa forma, daquela divindade que a Igreja pregou por muitos séculos, convertendo-se em mode-

1 Mestrando em Teologia - PUC-PR (Mininter), Especialista em Espiritualidade (UNISAL), Bacharel em Teologia (FCF), Licenciado em Filosofia (Pan Americana) e Bacharel em Serviço Social (UNAMA), Professor Universitário da Faculdade Católica de Belém (FACBEL). E-mail: adagio2802@hotmail.com

radora da moral e dos costumes que influenciavam diretamente a vida de todos os que estavam sob a sua guia. Aqueles que estavam descontentes com a intromissão da Igreja em suas vidas aproveitaram a chegada da Idade Moderna e suas implicações no contexto histórico da vida das pessoas daquela época. Muitos viram nessa mudança de ótica uma ótima oportunidade para relegar a Igreja e seus ensinamentos ao esquecimento, procurando viver para si mesmos.

Olhando a experiência dos personagens do Antigo e do Novo Testamento, é possível perceber que o processo de relação com o Senhor ia assumindo matizes diferentes, marcados pela fidelidade e infidelidade daqueles a quem Deus revelava-se. Entretanto, mesmo com a ingratidão do povo escolhido, Ele não deixava de se relacionar com os seres humanos, possibilitando o caminho de amizade verdadeira por meio da oração, que “é uma relação de Aliança entre Deus e o homem em Cristo. É ação de Deus e do homem; brota do Espírito Santo e de nós, totalmente dirigida para o Pai, em união com a vontade humana do Filho de Deus feito homem” (CIC n. 2564).

Santa Teresa de Ávila assegura que a perseverança é necessária no trato de amizade com Deus, pois o Senhor vai revelando-se pouco a pouco à alma que se dispõe a conhecer e amar Aquele que, mesmo sendo um mistério em sua essência, faz-se revelação por amor aos seres humanos: “[...] A companhia do bom Jesus é proveitosa demais para que nos afastemos dela [...]” (SANTA TERESA DE JESUS, 1995, p. 553).

À medida que o ser humano vai entrando em intimidade com o Senhor, os variados tipos de oração vão brotando de seu coração (cf. CIC, n. 2626-2643) sob a inspiração do Divino Espírito, de acordo com o grau da vida de oração em que cada pessoa encontra-se em sua caminhada na vida espiritual. “Através da oração conseguimos estar com Deus (BENTO XVI, 05 set. 2007).

A abordagem deste tema é relevante porque o modo mais eficaz para se construir um relacionamento de amizade com Deus é por meio da oração – embora não seja o único – pois é na oração que o ser humano entra em diálogo com o Senhor e por meio da ação do Espírito Santo, vai conhecendo pouco a pouco Aquele com quem se relaciona. A finalidade do ser humano é encontrar a sua felicidade plena em Deus, como expressou Santo Agostinho em sua célebre frase: “[...] Fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti [...]” (SANTO AGOSTINHO, 1984, p. 15). Ademais, a oração é um dom de Deus (CIC, n. 2560), visto que seria completamente impossível ao ser humano acessar o insondável mistério do Deus Uno e Trino, se Ele mesmo não se dignasse vir ao encontro do homem.

A metodologia adotada foi uma pesquisa bibliográfica em livros, artigos, documentos da Igreja e na Bíblia Sagrada. Quanto à abordagem, trata-se de uma pesquisa bibliográfica.

Neste artigo, tem-se o objetivo de investigar a relação entre o Senhor e a pessoa que, após um processo de purificação, vai transformando em trato de amizade, tendo como ponto de partida as contribuições da teologia espiritual de Santa Teresa de Ávila.

1 A AMIZADE COM DEUS NAS SAGRADAS ESCRITURAS

A oração é a espinha dorsal da vida espiritual cristã. Podemos ver nas Sagradas Escrituras que os grandes personagens – tanto do Antigo quanto do Novo Testamento – responderam ao chamado amoroso de Deus por meio de uma relação pessoal com Ele. No coração da Bíblia, encontramos o próprio Jesus que, antes de tomar as decisões importantes de seu ministério público, entrava em comunhão com o Pai, para depois partir para a ação. O mesmo Senhor ensinou-nos a oração do Pai Nosso, que é modelo perfeito de toda e qualquer oração cristã:

Ó bom Jesus! Com que clareza mostrastes ser uma só coisa com Ele, e que Vossa vontade é a Sua, e a Sua, Vossa! Que confissão tão patente, Senhor meu! Quão grande é o amor que tendes por nós! [...] Eu ao menos bem vejo, Jesus meu, que falastes como Filho dileto, por Vós e por nós, e que sois poderoso para que se faça no céu o que dizeis na terra. Bendito seiais para sempre, Senhor meu, que sois tão amigo de dar que nada é capaz de se pôr no Vosso caminho (SANTA TERESA DE JESUS, 1995, p. 396).

Desde os tempos antigos, Deus vem revelando-se pouco a pouco, falando a linguagem humana para que homens e mulheres possam entender progressivamente quem é o Senhor e o que Ele deseja de cada um. Nas Sagradas Escrituras, podemos ver como Deus relacionava-se com Adão e Eva antes do pecado original (cf. Gn 2,4b-25) e como Ele foi revelando-se aos patriarcas como Abraão, Isaac e Jacó (cf. Gn 12,1-3; 26,1-6; 32,23-33). Ao se revelar a Abraão, o Senhor pediu dele uma prova de confiança, iniciando com esse patriarca uma relação próxima de amizade, pois este tinha o coração aberto a Deus. A confiança nas promessas do Senhor foi aumentando, à medida em que o patriarca conhecia mais aquele que falava com ele e deixava-se guiar por Suas orientações. Abraão foi capaz de dar o salto na fé, confiando até o último momento na sabedoria e providência de Deus e nas suas promessas (cf. Gn 22,1-18). “Dessa forma, o Pai dos que creem se configurou ao Pai que não há de poupar seu próprio Filho, mas o entregará por todos nós. A oração restaura o homem à semelhança de Deus e o faz participar do poder do amor de Deus que salva a multidão” (CIC n. 2572).

De modo especial, figura entre tais personagens o grande Moisés, a quem Deus revelou Seu nome e o enviou para a libertação do povo escolhido (cf. Ex 3,1-20). Mesmo fugindo por medo da morte, Moisés foi guiado por Deus até o encontro transformador na sarça ardente (cf. Ex 3,7-11). “Moisés ‘conversa’ muitas vezes e longamente com o Senhor, subindo à montanha para ouvi-lo e implorá-lo, e descendo ao povo para lhe repetir as palavras de seu Deus e guiá-lo [...]” (CIC, n. 2576).

Com a chegada da plenitude dos tempos, Deus revelou-se por meio de Seu Filho e nosso Salvador, Jesus Cristo. Ele mesmo deu exemplo de como a oração é fundamental para a cami-

nhada rumo à santidade, pois antes de tomar alguma decisão importante – da escolha de Seus apóstolos ao início de Sua Paixão redentora – Jesus se recolhia em oração e permanecia noites inteiras em diálogo amoroso com o Pai, na comunhão do Espírito Santo (cf. Lc 6,12-16; 22,39-45).

Com a família de Lázaro, o Senhor desenvolveu um relacionamento saudável de amizade, pois Ele podia encontrar na casa daquela família uma acolhida para uma pausa em sua peregrinação pela Palestina. Após voltar ao Pai, Jesus enviou o Espírito à Igreja nascente que aguardava em oração com Maria Santíssima (cf. At 1, 12-14).

Seguindo o exemplo do Divino Mestre e como Igreja peregrina neste mundo, os fiéis são chamados a percorrerem o caminho de oração para entrarem cada vez mais em comunhão com Deus e, assim, cumprir a vontade salvífica que Ele tem para cada um de seus filhos e filhas. Com o passar do tempo, a oração não perdeu seu valor e por isso deve ser conhecida, amada e praticada por todos os fiéis.

2 O CAMINHO PARA A AMIZADE DIVINA PELA ORAÇÃO

Para a escola carmelita de espiritualidade, a oração é concebida como um trato de amizade com Deus, pois Santa Teresa viveu essa experiência em sua vida. Para a santa de Ávila, “[...] a oração mental não é senão tratar de amizade – estando muitas vezes a sós – com quem sabemos que nos ama [...]” (SANTA TERESA DE JESUS, 1995, p. 91). Por isso, Teresa deixou como herança para seus filhos e filhas a importância da amizade com Deus por meio da oração.

Teresa sabia que somente por meio da vida de oração era possível entrar na intimidade divina e, em um processo gradativo, construir um relacionamento de amizade com Aquele que se deixa encontrar por quem o busca de coração sincero. Ela experimentou em sua vida como, por meio de Jesus e recorrendo à Sua Humanidade sacratíssima, era possível aproximar-se cada vez mais de Deus, pois Ele, sendo Deus e Homem verdadeiro, ensinou aos seus discípulos como relacionar-se filialmente com o Seu Pai: “Com os primeiros discípulos, com confiança humilde, dirigimo-nos então ao Mestre e peçamos-lhe: ‘Senhor, ensina-nos a rezar’” (Lc 11,1) (BENTO XVI, 10 set. 2020).

Graças ao ministério público de Jesus, foi possível conhecer que Deus é o Pai amoroso e perfeitíssimo, que cuida de seus filhos – adotados no Filho Único – e que por isso mesmo os educa. Graças à promessa de Cristo, foi possível saber que Deus é o Espírito criador que foi derramado sobre cada um daqueles que se decidiram a seguir o caminho do discipulado de Cristo. Esse mesmo Deus que se revelou progressivamente à humanidade e na plenitude dos tempos revelou-se no Filho único é o mesmo Deus que convida a cada ser humano a um trato de amizade sincera com Ele: “Amar a Deus por nada, gratuitamente, Santa Teresinha do Menino Jesus dizia: ‘Ainda que não houvesse paraíso eu continuaria a amar a Deus’” (MENDONÇA, 2013, p. 22).

É importante perceber que Deus não necessita da amizade humana ou de qualquer tipo de relacionamento com aqueles que são obras de suas mãos. Isso torna a abertura do Senhor muito mais preciosa, pois Ele não faz nada disso por interesse, mas puramente por amor. Ele sabe que para os seres humanos é de fundamental importância conhecê-Lo e levar uma vida de acordo com a Sua vontade. Por isso, a oração surge como uma relação de encontro entre Deus e o ser humano. O Senhor é quem toma a iniciativa, possibilitando o acesso humano à sua presença divina por meio do diálogo que se dá na vida de oração: “A oração como encontro do homem com Deus é para nós sempre um dom da graça de Deus em nós e não mérito nosso” (GRÜN, 2014, p. 25).

O encontro com Deus tem como objetivo a mudança de vida do orante nas suas relações com Ele, consigo mesmo e com o próximo. Assim como aqueles personagens do Evangelho não saíam da presença de Jesus sem uma mudança de comportamento, da mesma forma o orante é chamado a deixar-se transformar pela Graça divina que age naqueles que têm o coração aberto às inspirações do Espírito Santo: “O homem chega a si mesmo somente no encontro com o tu, com o tu do homem, mas também com o tu de Deus. [...] No encontro com Deus, o homem entra propriamente em contato com seu ser verdadeiro, com o seu núcleo mais íntimo” (GRÜN, 2014, p. 24).

Teresa ensinava às suas filhas espirituais que “[...] são necessários amigos fortes de Deus para sustentar os fracos [...]” (SANTA TERESA DE JESUS, 1995, p. 125), e esse ensinamento continua sendo muito atual. Em suas catequeses sobre a oração, o Papa emérito Bento XVI ensinava que o Criador colocou no coração do ser humano o desejo pelo infinito e, quando não há uma relação com Deus, a humanidade cai numa espiral de desesperança, pois procura inutilmente saciar sua sede onde não é possível encontrar o que se procura: “[...] o homem tem em si o desejo de Deus” (BENTO XVI, 11 maio 2011). Iluminados pela experiência teresiana de amizade com Deus, os seres humanos são chamados a encontrar no Senhor a fonte que sacia a sua sede de eternidade.

3 OS GRAUS DE ORAÇÃO: A AMIZADE DIVINA É PARA TODOS

Muitos autores trataram sobre o tema da oração, deixando preciosas contribuições para a vivência da vida cristã. Destaca-se entre aqueles que trataram sobre a oração, a reformadora do Carmelo, Santa Teresa de Jesus. Ela, que ao escrever para suas monjas por mandato de obediência de seus confessores, acabou por contribuir de forma única para o entendimento e a prática da vida de oração em todos os modos de vida cristã

Teresa tinha a oração como o átrio de sua casa (AGANZO, 2014), pois ela viveu em sua própria alma os graus de oração que deixou por escrito com a inspiração do alto. Os graus de oração que Santa Teresa deixa como herança para a Igreja, de modo especial expressos no Livro

da Vida, é uma doutrina segura para aqueles que desejam encontrar o Senhor em seu íntimo e, então, conhecê-Lo melhor e deixar-se amar e ensinar por Ele. Os peregrinos do caminho teresiano de oração também são chamados a se tornarem mestres de vida espiritual, testemunhando com sua própria vida aquilo que a oração pode fazer de concreto na vida dos fiéis, pois: “[...] Mais do que uma pedagogia da oração, a de Teresa é uma verdadeira ‘mistagogia’: ao leitor das suas obras ensina a rezar, orando ela mesma com ele; com efeito, frequentemente interrompe a narração ou a exposição para irromper em oração” (BENTO XVI, 02 fev. 2011).

Aquele que se chama cristão deve imitar a Cristo e com o auxílio do Espírito Santo, trazer em obras o seu caminho de oração. Também disso Teresa dá-nos um belíssimo exemplo, visto que todo seu trabalho de reformadora foi sustentado pelo edifício da oração, pois “[...] para Teresa a vida cristã é relação pessoal com Jesus, que culmina na união com Ele pela graça, amor e imitação [...]” (BENTO XVI, 02 fev. 2011).

Se cada fiel decidir trilhar o caminho de oração, bem orientado, será possível a transformação do mundo, com o claro testemunho dos seguidores de Cristo. Por isso, “aqueles que são chamados a desempenhar o árduo trabalho da direção espiritual devem ter bom entendimento, experiência e instrução” (SANTA TERESA DE JESUS, 1995, p.103) para que possam orientar aqueles que se aproximam da Igreja, buscando com sinceridade trilhar o caminho da oração.

Do capítulo 11 ao capítulo 22 do Livro da Vida, Santa Teresa desenvolve um esquema com quatro graus de oração que contempla a todos aqueles que se propõem a trilhar o caminho da vida espiritual. É um breve tratado de oração baseado em sua própria experiência ao longo de sua vida. Teresa descreve a alma como “[...] um jardim, para deleite do Senhor, em terra muito improdutiva, com muitas ervas daninhas [...]” (SANTA TERESA DE JESUS, 1995, p.103). O dono dessas terras é o Bom Deus que deseja que o terreno da alma seja cultivado pelo jardineiro, que simboliza cada ser humano cuidando de sua própria vida interior. Ora, se a terra é improdutiva, o jardineiro deve cultivá-la com o auxílio do Senhor, fazendo com que a água que jorra para a vida eterna (cf. Jo 4,14), ou seja, o Espírito Santo, com a Graça divina, irrigue a terra do jardim, a fim de que este comece a dar seus frutos para a glória de Deus:

Parece-me que é possível regar de quatro maneiras:

- tirando a água de um poço, o que nos parece grande trabalho;
- tirá-la com nora e alcatruzes movidos por um torno; assim o fiz algumas vezes: dá menos trabalho que a outra e produz mais água;
- trazê-la de um rio ou arroio; rega-se muito melhor, a terra fica bem molhada, não é preciso regar com tanta frequência e o jardineiro faz menos esforço;
- contar com chuvas frequentes; neste caso, o Senhor rega, sem nenhum trabalho nosso, sendo esta maneira incomparavelmente melhor do que as outras (SANTA TERESA DE JESUS, 1995, p. 104).

Ao descrever os quatro graus de oração, Teresa indica que a amizade com Deus produz frutos na vida espiritual e que variam de acordo com o grau de intimidade que cada orante vai alcançando em sua vida de oração. Entretanto, é principalmente a vontade de Deus que decide qual grau de oração é mais adequado para cada alma. Tanto os graus dos iniciantes como os graus dos avançados espiritualmente, conduzem a um verdadeiro trato de amizade com o Senhor, e isso é atestado pela experiência da santa doutora que foi uma das melhores amigas de Deus:

CONCLUSÃO

Neste artigo, objetivou-se é investigar a relação entre o Senhor e a pessoa que, após um processo de purificação, vai transformando em trato de amizade, tendo como ponto de partida as contribuições da teologia espiritual de Santa Teresa de Ávila. Concluiu-se que, sem sombra de dúvidas, Teresa é verdadeira mestra de vida espiritual para os fiéis de todos os tempos.

Santa Teresa ensina-nos a ser testemunhas incansáveis de Deus, da sua presença e ação. Ela ensina-nos a sentir a sede de Deus que existe na profundidade do nosso coração. Também nos estimula a procurá-Lo, a dialogar com ele e a dedicar o justo tempo à oração. Por isso, Santa Teresa tem autoridade para ensinar o que é a oração e apresentar um dos possíveis meios para trilhar um caminho seguro rumo à perfeição que o Senhor deseja de cada um de nós.

REFERÊNCIAS

AGANZO, Carlos. *“Maestra de la luz”, himno del V Centenario. Teresa, de la rueca a la pluma*. 29 de março de 2014. Disponível em: <https://delarucaalapluma.wordpress.com/2014/03/29/maestra-de-luz-himno-del-v-centenario/> Acesso em: 24 ago. 2020.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

GRÜN, Anselm. **A oração como encontro**. Tradução de Renato Kirchner e Jairo Ferrandin. 12. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

IGREJA CATÓLICA. **Catecismo da Igreja Católica**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

LIMA, Daniel Mattos de Araújo. **Narrativas autobiográficas de Teresa de Ávila: veredas e desafios para a formação humana na contemporaneidade**. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2013. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/7688/1/2013-TESE-DMALIMA.pdf>. Acesso em: 25 mar. 2020.

MENDONÇA, José Tolentino. **Nenhum caminho será longo**: para uma teologia da amizade. São

Paulo: Paulinas, 2013. (Coleção dádivas do infinito).

PAPA BENTO XVI, **Audiência Geral**. Quarta-feira, 05 de setembro de 2007. © Copyright - Libreria Editrice Vaticana. Disponível em: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070905.html. Acesso em: 24 ago. 2020.

PAPA BENTO XVI. **O homem em oração**. A intercessão de Abraão por Sodoma (Gn 18,16-33). Audiência Geral. Quarta-feira, 18 de maio de 2011. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110518.pdf. Acesso em: 24 abr. 2020.

PAPA BENTO XVI. **Santa Teresa de Ávila (de Jesus)**. Audiência Geral de 02 de fevereiro de 2011. Disponível em http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110202.html. Acesso em: 10 set .2020.

PÉREZ, Juan Antonio Mateos. *El contexto histórico de los siglos XVI y XVIII*. **Cuadernos Salmantinos de filosofía**. Volumen 30, p. 11-28. Universidade Pontifícia de Salamanca, 2003. Disponível em: <https://summa.upsa.es/pdf.vm?id=0000001167&page=1&search=&lang=es>. Acesso em: 21 abr. 2020.

SANTA TERESA DE JESUS. Castelo Interior: Sextas Moradas. *In: Obras Completas*. São Paulo: Loyola, 1995.

SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1984. – Coleção Espiritualidade.

A REALIDADE PERIESTÉSICA E A MÍSTICA EM CAMADAS: UMA PROPOSTA DE ABORDAGEM EPISTEMOLÓGICA

Brasil Fernandes de Barros¹

RESUMO

Não dá para negar que a discussão sobre a mística é algo que é feito geralmente a partir das grandes religiões mundiais e que há pouquíssimas iniciativas de discussão desse assunto quando se pensa a partir das religiões de cunho popular ou relacionadas às tradições originárias. Quando se trata do cristianismo, judaísmo, budismo e do islamismo por exemplo, inúmeros autores já trataram o assunto, não sendo preciso uma pesquisa profunda para constatar que existe um número ínfimo de abordagens sobre a mística em tradições de pequena expressão. Pensamos que é ainda mais desafiador identificar e aplicar os conceitos de mística dessas chamadas grandes religiões em tradições menores, já que estas são muitas vezes completamente diferentes. O objetivo dessa comunicação embora desafiador é de identificar, através de uma pesquisa bibliográfica, uma proposta de abordagem epistemológica que pelo menos em tese se aplique à mística em qualquer tradição, seja ela religiosa ou não e que tem sido desenvolvida a partir de nossa pesquisa de Doutorado. Dessa forma, pretendemos apresentar o conceito de *realidade periestésica* para explicar a transcendência sem que traga conceitos pré-estabelecidos presentes nas diversas tradições, já que entendemos que os conceitos das grandes religiões mundiais não se aplicam à todas as tradições. Está é uma definição, que pelo menos em nossa tese, se refere ao que a filosofia chamaria de mundo metafísico, mundo espiritual, entre outros. Pretendemos ainda apresentar um modelo de interpretação da experiência mística em um sistema de camadas onde há um tecido interdependente, interativo e retroativo entre o objeto de conhecimento e seu contexto, separando as partes do todo, o todo das partes, e as partes entre si que se adaptem as interpretações de diversas tradições segundo seu contexto.

PALAVRAS-CHAVE: Mística, Epistemologia da Mística, Realidade Periestésica, Mística em Camadas

INTRODUÇÃO

“É inegável que há mais facilidade de se discutir e pensar a mística quando se parte das grandes religiões mundiais que quando se pensa a partir das religiões de cunho popular ou relacionadas às tradições originárias.” (SOUZA, 2018, p. 340). Quando se trata do cristianismo, judaísmo, budismo e do islamismo por exemplo, inúmeros autores já trataram o assunto. Mas não é preciso uma pesquisa profunda para constataremos que existe um número ínfimo de abordagens sobre a mística em tradições de pequena expressão. E pensamos que é ainda mais desafiador identificar se faz sentido aplicar os conceitos de mística dessas chamadas grandes religiões em tradições menores, já que estas são muitas vezes completamente diferentes.

1 Mestre e Doutorando em Ciências da Religião PUC-Minas. Bolsista CAPES. E-mail: brasil@netinfor.com.br

Para se dizer que alguém ou alguma tradição tem traços característicos da mística, é necessário que existam mais do que fenômenos extraordinários em sua história, é necessário saber de que características da mística estamos falando, e se as características já traçadas para outras tradições se aplicam aqui. É preciso avaliar se a vivência e o seu legado podem ser considerados místicos e se repousam sobre esta tradição ou indivíduo um conjunto de características claras, epistemologicamente falando, a respeito do que está sendo analisado. Mas de que epistemologia nós estamos falando?

1. CUNHANDO UM NOVO TERMO: A REALIDADE PERIESTÉSICA

Para responder a essa pergunta, pretendemos apresentar uma abordagem de compreensão sobre a mística que segundo nossa tese de doutorado, possa ser aplicada onde a mística estiver presente independente da tradição, seja ela religiosa ou não. O primeiro desafio jaz na definição do transcendente que de maneira geral não é o mesmo em todas as tradições. Precisamos de uma definição, que pelo menos para nossa hipótese, possa se referir ao que a filosofia chamaria de mundo metafísico, que outras tradições chamariam de mundo espiritual, entre outros. Porém, qualquer um desses termos que utilizássemos emprestaria um conjunto de conceitos próprios inerentes às suas origens. O que queremos aqui, embora ambicioso, é associar a ideia de algo, que possa ser usado em qualquer tradição religiosa ou filosófica para designar o que há além do mundo percebido pelos nossos cinco sentidos, mesmo que as experiências oriundas deste se desemboquem nesses mesmos sentidos.

Por falta de uma definição mais adequada, cunhamos o termo que chamaremos de *realidade periéstésica*, aquela que vai além dos sentidos humanos, (*peri* prefixo grego que exprime a ideia de “à volta de”, “ao redor de”, mais “*estésico*” do grego *aisthēsia* [αἰσθησις]: capacidade de perceber, de sentir; percepção). Mesmo que essa “realidade” não passe eventualmente para algumas pessoas de produto da imaginação, ainda seria preciso um termo para designá-lo pelo menos em teoria. Uma realidade cuja percepção não se dá a partir dos cinco sentidos na *realidade ordinária* (embora possa ter reflexos nestes, segundo algumas tradições e correntes filosóficas), e que pode ser percebido tanto aqui (no mundo físico através das mais diversas experiências) como na transcendência ou na imanência (também de acordo com certas tradições), seja esta visão religiosa ou filosófica. Ou seja, algo que vai além da *realidade ordinária corpórea/física* captada pelos nossos cinco sentidos e que não possa ser expressa com palavras, ou, como classificaria William James (2017, p 348), inefável.

2. DIVIDIR PARA CONQUISTAR: A MÍSTICA COMPREENDIDA EM CAMADAS

O segundo desafio que pretendemos desenvolver se inspira no conceito computacional de algoritmos chamado *dividir para conquistar* (KHAN, 2022) no qual, pretendemos, decompor a experiência mística em camadas. Esse conceito na computação é frequentemente usado para encontrar uma solução ótima para problemas complexos, decompondo um problema em dois ou mais subproblemas ou em camadas semelhantes, porém mais simples, para resolvê-las e compor soluções. Como na definição de Complexus de Edgar Morin que afirma que:

Complexus significa o que foi tecido junto; de fato, há complexidade quando elementos diferentes são inseparáveis constitutivos do todo [...], e há um tecido interdependente, interativo e retroativo entre o objeto de conhecimento e seu contexto, as partes e o todo, o todo e as partes, as partes entre si. Por isso a complexidade é a união entre a unidade e a multiplicidade [...] (MORIN, 2001, p. 38-39).

Nessa linha de raciocínio, portanto, propomos a divisão da experiência mística em níveis de compreensão, decompondo-a, e separando-a primeiramente em duas dimensões que apesar de distintas se inter-relacionam, como diz Morin na citação acima “foi tecido junto” embora possam ser analisadas em partes.

A primeira dimensão seria a “fisiológica ou fenomenológica”, e a segunda “experencial ou interpretativa”. Estas dimensões por sua vez, em nosso conceito, serão divididas em camadas. A primeira dimensão é aquela que tratará dos aspectos do fenômeno extraordinário, das experiências físicas e mentais vividas pelo indivíduo, e quando digo “mental”², me refiro ao campo fisiológico mental, ondas, estados de consciência e campos de consciência, etc. A segunda dimensão é aquela que diz respeito à própria experiência como algo que transcende a realidade do indivíduo e que através de alguma forma de interpretação o transforma e às pessoas ao seu redor em alguém diferente, relacionado a aspectos éticos e morais com desdobramentos altruísticos em muitos casos, e é o que alguns chamarão de encontro ou união com uma entidade divina, e/ou afirmam ter tido contato com a *realidade periéstésica*.

Em nosso ponto de vista, a principal questão relativa à problematização das discussões acerca da interpretação da experiência mística, advém do fato de que esta é tratada geralmente como um único bloco originado na *realidade periéstésica* e que surgiria abruptamente na *realidade ordinária*, perceptível por nossos cinco sentidos, como uma boia liberada do fundo do mar, através do fenômeno, que subitamente apareceria inalterada em sua superfície. Acreditamos que isto não corresponde à realidade! De acordo com a definição de *complexus* de Edgar Morin (2001, p.

² Aqui levamos em conta tão somente os conceitos da psicologia pragmática de William James, sem maiores desdobramentos no campo da “mente” existentes em outras linhas da psicologia apresentadas por autores como Jung, Freud e tantos outros expoentes deste ramo do conhecimento.

38-39) “há um tecido interdependente, interativo e retroativo entre o objeto de conhecimento e seu contexto”. O que significa dizer que, embora estejam interconectadas no todo, suas partes devem ser compreendidas separadamente e torna-se ineficaz a sua análise como um único bloco, pois perde-se os detalhes da relação das partes com o todo, que são também importantes. Morin diz ainda:

[...] não existe, na natureza, um princípio *sui generis* de organização ou organtropia que, como deus *ex machina*, provoca a reunião dos elementos que devem constituir o sistema. Não há princípio sistêmico anterior e exterior às interações entre elementos. Pelo contrário, há condições físicas de formação onde certos fenômenos de interações, tomando a forma de inter-relações, se tornam organizacionais. Se há princípio organizador, ele nasce dos encontros aleatórios, na cópula da desordem com a ordem, na e pela catástrofe [...], isto é, a mudança de forma. [...] A relativa autonomia da ideia de organização verifica-se do modo mais simples no caso dos isômeros, compostos pela mesma fórmula química, pela mesma massa molecular, mas cujas propriedades são diferentes porque, e só porque, há uma certa diferença na disposição dos átomos na molécula. **Presentimos assim o papel considerável da organização, uma vez que esta pode modificar as qualidades e os caracteres dos sistemas constituídos por elementos semelhantes, mas dispostos, isto é organizados, de modo diferente.** [...] Não vemos o que podemos extrair de “comum” numa confrontação empírica entre molécula, sociedade, estrela. Mas não é nesse sentido que devemos orientar o nosso esforço: é na nossa maneira de perceber, conceber e **pensar de modo organizacional aquilo que nos rodeia, e a que chamamos realidade.** (MORIN, 1977, p. 100, grifos nossos).

O texto de Morin, entre outras coisas, trata no trecho destacado que a organização ou um sistema pode modificar de forma considerável as partes, alterando as qualidades e os caracteres dos sistemas constituídos por elementos semelhantes, mas organizados de forma diferenciada. Desta forma, um fenômeno, evento ou experiência mística, de acordo com o contexto pode ter seus elementos modificados em suas “qualidades” e “caracteres” de tal forma que podem não parecer ser o mesmo quando vistos a partir do todo que poderá ser chamado de realidade, e que estamos dividindo em *realidade periestésica* e *realidade ordinária*. Em outras palavras a experiência mística pode ter partes que se consideradas isoladas podem corresponder à outras experiências aparentemente distintas, e que parecem diferentes por estar dentro de uma organização ou sistema, em um todo modificado por outros fatores, como o contexto apontado por Katz ou o horizonte de experiência demonstrado por Schillebeeckx. (BARROS, 2021)

Nessa linha de raciocínio, a mística, é o nosso “problema” muito complexo, e, portanto, para ser compreendido deve ser “dividido e conquistado” e que basicamente manifesta seus elementos a partir da *realidade periestésica* de duas formas. A primeira ocorrerá diretamente sobre o mundo físico, sobre objetos inertes, como são os casos de materialização e movimentação de objetos apresentados pelo Espiritualismo/Espiritismo. A segunda atuará, no que William James

traz da psicologia pragmática, o que é chamado de “consciência transmarginal ou subliminar³” do “campo da consciência”. Estas duas formas estão englobadas na dimensão fisiológica ou fenomenológica de nossa hipótese. A mística não se restringe à essa dimensão isso é apenas uma parte inseparável dela, intrincada, tecida conjuntamente como nas palavras de Morin. Para ser considerada uma experiência mística, nestes dois casos, esta experiência complexa será interpretada por ferramentas naturais presentes no ser humano que viveu essa experiência, como a língua, a cultura e o *ethos*, e, num segundo momento, por seu horizonte de experiência que fazem parte da dimensão experiencial ou interpretativa.

Quando o fenômeno acontece sobre objetos inertes, pode ser percebido mais facilmente, já que todas as pessoas podem percebê-lo, mas quando acontece sobre o “campo de consciência”, dependeremos da explicação/tradução/interpretação de uma pessoa para uma linguagem comum ou para uma tradição religiosa. Assim cada pessoa fará uma interpretação pessoal, que na maioria das vezes, não poderá ser facilmente transformada em uma linguagem universalmente inteligível.

Mas mesmo os fenômenos de ordem física receberão de qualquer forma uma interpretação, baseada na língua, na cultura, no *ethos* e pelo horizonte de experiência. É muito importante, porém, destacar, que o fenômeno não deve ser confundido com a própria experiência mística. Não estamos dizendo aqui que quem viveu esses fenômenos tiveram necessariamente uma experiência mística. Basta verificar, que as mesas girantes do Espiritismo por exemplo, foram objeto de diversão em festas e shows, sem nenhuma intenção a não ser a curiosidade e a diversão, muito longe de ser mística.

O fenômeno pode eventualmente levar o indivíduo a uma experiência mística, mas isso não acontecerá necessariamente, pois, segundo nosso entendimento, se isso acontecer será em sua dimensão experiencial ou interpretativa colhidos os resultados da dimensão fisiológica ou fenomenológica. E há algo ainda a se destacar é que, os agentes que eventualmente levarão alguém a uma experiência mística, não terão obrigatoriamente sua origem na *realidade periéstésica*. Alguém pode, por exemplo, ser intimamente tocado pelos elementos da *realidade ordinária* que são tratados por Mircea Eliade (2019, p. 17) como hierofanias.

De nosso ponto de vista, apesar de estarmos dividindo a realidade em duas, pensamos que a *realidade periéstésica* e a *realidade ordinária* são duas fases de uma única realidade, global não dualística, não há dois mundos, apenas duas faces da mesma moeda. A última (a *realidade*

3 Os termos transmarginal ou subliminar, são sinônimos. Alguns psicólogos negam completamente a existência de tal consciência (A. H. Pierce, por exemplo, e Münsterberg, aparentemente). Outros, por exemplo, Bergson, fazem com que ela exista e carreguem todo o peso de nosso passado. Outros, mais uma vez (como Myers), querem que ele se estenda (no modo “telepático” de comunicação) da mente de uma pessoa para a de outra. Para os fins de minha hipótese, tenho que postular sua existência; e uma vez postulado, prefiro não estabelecer limites definidos em sua extensão. (JAMES, 1910, p. 86, tradução nossa). “*Transmarginal or subliminal, the terms are synonymous. Some psychologists deny the existence of such consciousness altogether (A. H. Pierce, for example, and Münsterberg apparently). Others, e. g., Bergson, make it exist and carry the whole freight of our past. Others again (as Myers) would have it extend (in the “telepathic” mode of communication) from one person’s mind into another’s. For the purposes of my hypothesis I have to postulate its existence; and once postulating it, I prefer not to set any definite bounds to its extent.*”

ordinária) está dentro da primeira (a *realidade periestésica*), integrada e interativa. Em ambas as realidades, há agentes que atuarão sobre pessoas ou objetos inertes através do fenômeno. Quando uma pessoa recebe a ação direta de um fenômeno, quer o agente pertença à *realidade periestésica* ou à *realidade ordinária*, essa pessoa fará uma interpretação que a levará a uma experiência interpretada inefável que poderá ser mística ou não. As pessoas próximas nestes casos dependerão da interpretação e explicação da pessoa que viveu esta experiência.

As pessoas ao redor podem ser afetadas pela experiência e eventualmente terão sua própria experiência mística baseada no discurso ou na descrição daquela pessoa. Este último fato, por exemplo, aconteceu quando “Nossa Senhora do Santo Rosário de Fátima” teria aparecido em 1917 às três crianças pastoras da Cova da Iria segundo os fiéis da Igreja Católica. Elas diziam poder ver Maria, a mãe de Jesus, e isso causou a comoção de milhares, embora somente as crianças pudessem em tese “vê-la”. O mesmo acontece, quando um assistente da Umbanda fala com uma entidade através de um Pai de Santo, e se vê tocado por um sentimento místico. O fenômeno em si, ocorre com o Pai de Santo, mas independente das experiências deste, o assistente é tocado muitas vezes intimamente por sua experiência.

Nesses casos é comum dar-se mais atenção à pessoa que recebe diretamente a ação do fenômeno, ou seja, o médium, o extático, o místico, o xamã, o pai de santo, ou até mesmo um sacerdote da igreja católica ou um pastor protestante, e mesmo fiéis dependendo da tradição que estamos observando, mas há como dissemos também o efeito que ele exerce sobre as pessoas ao seu redor. Mesmo que estas pessoas não tenham experimentado o fenômeno diretamente, elas serão afetadas. Estas outras pessoas podem ter suas próprias experiências místicas, às vezes até mais significativas do que a pessoa que o vivenciou diretamente.

Em nosso ponto de vista, temos aqui a maior questão das discussões sobre a mística. Há uma confusão entre os fenômenos físicos (dimensão fisiológica ou fenomenológica) e sua interpretação (dimensão experiencial ou interpretativa). Por exemplo, William James fala sobre ondas mentais e as colocam na mesma página da interpretação mística. Entendemos que para o místico, em sua interpretação individual pessoal, no dia a dia, essa experiência não será dividida em camadas porque, no final das contas, o que realmente importa é o que ele ou ela vivenciou em termos de experiência noética. O que aconteceu fisicamente⁴ deverá ser analisado de forma separada, porque vai acontecer com todos, não importa qual seja sua tradição, seja ela religiosa ou não. Embora estas discussões sejam válidas do ponto de vista científico, para o hindu, o católico, para o mulçumano, ou qualquer outro segmento religioso elas não importam, porque essas experiências serão vistas como um único bloco, e mesmo que o fenômeno possa ser dividido em camadas, esse será percebido como uma vivência individual única, uma experiência única. Isso pode ser explicado em termos dos conceitos de Gestalt, que diz que para se compreender as

⁴ Mesmo a vivência fisiológica embora sendo as vezes a mesma pode ter interpretações diferentes de acordo com a tradição de experiência religiosa. O autoflagelo presente em algumas religiões pode ser fisicamente igual, embora tenham interpretações diferentes. Ou por exemplo, os estigmas, ou marcas das cinco chagas de Jesus, recebidas por alguns santos católicos que do ponto de vista fisiológico são feridas, mas que são interpretadas de forma diferenciada, é uma dor “santa”.

partes, antes é necessário que se compreenda o todo que elas compõem, já que o todo, segundo esse conceito, é maior que as partes. Não pretendemos com isso dizer que não podemos discutir o processo em si, mas o que queremos dizer ao contrário, é que a experiência mística deve ser dividida em níveis menores de compreensão. E a experiência mística, embora geralmente seja percebida dessa forma, não é um bloco que surgirá a partir da *realidade periestésica* para nossa *realidade ordinária* em uma só peça e uma só forma.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, mas sem pôr um ponto final na discussão, a questão repousa na interpretação. O místico perceberá os *elementos da realidade periestésica* dentro de seu campo de consciência ordinário e o interpretará como algo real para ele ou ela. Mas o que é real? Esta questão está conectada às questões de conhecimento, segundo Michael Polanyi, “[...] nós sabemos mais do que conseguimos pôr em palavras” (1966, p. 4, tradução nossa⁵). O autor nos traz um conceito interessante sobre saber, o “Conhecimento Tácito”. Ele nos explica que existem alguns tipos de conhecimentos que não podem ser colocados em palavras. Seu exemplo clássico é dado pela possibilidade de podermos identificar o rosto de uma pessoa no meio de milhares, mas não sermos capazes de explicá-lo em palavras. Ele nos diz também que há uma percepção subliminar, também chamada subcepção, que gera reações físicas em nosso corpo sem que identifiquemos a sua origem de forma consciente. O conceito da Gestalt, embora não possa explicar todas as situações, pode ser aplicado aqui, uma vez que há o entendimento de que nesse conceito o todo pode ser percebido como maior do que as partes. O conceito de conhecimento tácito nos explica, portanto, o porquê de que embora as experiências estejam divididas em muitas camadas, a tratamos como uma coisa só. Para o hindu, sua experiência é toda uma experiência hindu, nada mais! Para um católico, todas as suas experiências poderiam ser explicadas em termos de vida cristã! Para eles, suas experiências não estão relacionadas. Mas o que queremos dizer é que a percepção dos elementos da *realidade periestésica*, ou seja, em seu nível básico serão as mesmas. Não estamos dizendo, porém, que a experiência mística hindu ou cristã seja a mesma porque são semelhantes na base, mas sim que o horizonte de experiência de cada pessoa vai mudá-la transformando-a em uma experiência mística hindu ou cristã.

REFERÊNCIAS

BARROS, B. F. Horizonte de experiência e mística: um diálogo entre Schillebeeckx e Steven T. Katz. In: **ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER 33º Congresso Internacional da Soter**. Belo Horizonte,

⁵ “[...] we can know more than we can tell” (POLANYI, 1966, p. 4)

2021. p. 257-263 Disponível em: https://www.soter.org.br/imagens/download_imagem.php?arquivo=Anais%20do%2033%C2%BA%20Congresso%20da%20SOTER_Final3.pdf-220222210310.pdf. Acesso em: 4 jul. 2022.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

JAMES, William. A Suggestion about mysticism. **The journal of philosophy psychology and scientific methods**. vol. VII, n. 4. p. 85 a 92. feb.1910.

JAMES, William. **As Variedades da Experiência Religiosa. Um Estudo Sobre a Natureza Humana**. 2. ed. São Paulo: Editora Cultrix, 2017.

KHAN Academy, **Divide and conquer algorithms**, c2022. Disponível em: <https://www.khanacademy.org/computing/computer-science/algorithms/merge-sort/a/divide-and-conquer-algorithms> Acesso em: 04 jul. 2022.

MORIN, Edgard. **O método: 1. A natureza da natureza**. 2ed. Trad. Maria Gabriela de Bragança. Portugal: Publicações Europa-América LDA, 1977.

MORIN, Edgard. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. São Paulo: Cortez; Unesco, 2001.

POLANYI, Michael. **The tacit Dimension**. New York: Anchor Books, 1966

SOUZA, Carlos Frederico Barbosa de. Pe. Cícero Romão Batista: por uma mística sertaneja do Cariri, **Pistis Prax., Teol. Pastor.**, Curitiba, v. 10, n. 2, 338-374, maio/ago. 2018.

A SUBJETIVIDADE VALORIZADA COMO ELEMENTO INERENTE AOS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS INACIANOS

Marcos Antonio Radaelli de Melo¹

RESUMO

A proposta de comunicação visa expor os resultados obtidos até o presente em nossa pesquisa de mestrado do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da supracitada universidade. O objeto de estudo é a espiritualidade inaciana, tendo como referência os Exercícios Espirituais (EE), tratada por método fenomenológico, visando identificar elementos que valorizam a subjetividade humana. Dado que a referida subjetividade é um elemento em destaque no século XVI, a pesquisa busca identificar, nos EE, aspectos que lhes são antecedentes e podem ser encontrados na história ou desenvolvimento da mística cristã, ainda marcada pela cristandade medieval no tempo de Inácio. Mesmo que, supostamente, ele não tivesse ciência de tais elementos incorporados em sua proposta espiritual, conclui-se que a maneira de conceber a espiritualidade cristã faz emergir um modo original de se estabelecer e consolidar a relação com Deus e a vivência da fé mediante uma mistagogia.

PALAVRAS-CHAVE: Exercícios Espirituais; Subjetividade; Mística; Espiritualidade.

INTRODUÇÃO

Esta comunicação intenciona apresentar os resultados de pesquisa obtidos até o presente momento, referentes ao projeto da nossa dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

Nossa temática trata da espiritualidade que tem como mentor Santo Inácio de Loyola², denominada “espiritualidade inaciana”, surgida no século XVI, cuja referência de realização está nos seus Exercícios Espirituais (EE), texto que sugere ao exercitante, de modo geral, um método que possibilita um reordenamento da vida mediante um mergulho no Mistério de Cristo, que também orienta à vida eclesial e missionária (Loyola, 2000, p. 9-10).

1 Mestrando em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-Graduação da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.
E-mail: pe.radaelli@gmail.com.

2 Nascido em Loyola (1491), região basca da Espanha, foi um cavaleiro impetuoso que, num cerco em Pamplona, foi gravemente ferido em sua perna. Durante seu processo de recuperação, teve contato na leitura da “Vida de Cristo” e da “Vida dos Santos”, o que influenciou inicialmente de forma importante no seu processo de conversão, o que foi aperfeiçoado no Mosteiro de Montserrat, com a leitura da “Imitação de Cristo”, na gruta de Manresa. Foi neste período que lançou a primeira versão dos seus “Exercícios Espirituais”. Posteriormente, em Paris, estudou filosofia e teologia, onde também fundou a “Companhia de Jesus” (Jesuítas). Em Veneza foi ordenado sacerdote, mas, estabelecendo-se em Roma, colocou sua obra missionária à disposição do pontífice romano para a missão e evangelização, tendo grande destaque à capacitação teológica e abertura à cultura humana, representando a Igreja no campo das ciências e pensamento modernos.

Evidentemente o referido objeto de estudo pode ser abordado sob diferentes aspectos, o que é possível e esperado ao considerar sua complexidade ou dinâmica interna (BARREIRO, 2009, p. 117-123) ou externa, isto é, o contexto histórico, biográfico dentre outros (DELUMEAU, 2020, p. 367-389). Entretanto, neste estudo trataremos de um aspecto presente na gênese e dinâmica interna à qual o exercitante é conduzido: a subjetividade humana (VAZ, 2020, p. 75-100).

O eixo deste estudo fixa-se no estabelecimento de uma análise fenomenológica que leve em consideração a introdução, na espiritualidade cristã no início do século XVI, da subjetividade como meio de consolidação da fé, o que, aliás, é a razão de sua atualidade. O referencial para a leitura fenomenológica do referido fenômeno está ancorado no pensamento de Juan Martín Velasco (VELASCO, 2002). Evidentemente, este não se firma como objeto de estudo, mas como referência metodológica que julgamos de maior adequação para o desenvolvimento da pesquisa e análise pretendidas.

1. DELIMITAÇÃO: AMBIENTE HISTÓRICO-CULTURAL E A MÍSTICA NO SÉCULO XVI

Olhar para a espiritualidade inaciana como fenômeno religioso moderno, levando-se em consideração que ela foi plasmada no tempo em que Inácio de Loyola viveu, requer que seja feita uma busca pelo estabelecimento de uma descrição que não abdique da história da mística. Note-se que os EE, sob esta ótica, são observados levando em consideração o que em si eles são, trazendo à tona elementos presentes na história da mística cristã, que, por sua vez, apresenta conceitos importantes a serem aplicados na compreensão da proposta de Inácio de Loyola (BARREIRO, 2009, p. 19-93). Portanto, o presente estudo também não toma como objeto, nem dá saliência, propriamente, ao contexto precedente e circunstante do renascimento moderno, mas da mística cristã, que nem sempre tem uma correspondência exata e notável ao próprio bojo histórico e vivencial do criador dos EE. Em seu atual estado, e após uma melhor delimitação do seu objeto de estudo, há o entendimento de que a contextualização que a temática requer não encontra sua justificativa na abordagem ou descrição história de elementos próprios do Renascimento referentes aos acontecimentos políticos, à situação econômica e outros eventos que marcam este momento histórico. Estes são levados em consideração, mas a centralidade de esforços para melhor compreensão da temática ancora-se muito mais na história da mística, sobretudo precedente ao próprio século XVI (MCGINN, 2012).

1.1 A SUBJETIVIDADE E INTERIORIDADE HUMANA EM QUESTÃO:

Este é um estudo fenomenológico da mística inerente na espiritualidade inaciana, de modo que se possa compreendê-la a partir da subjetividade, que lhe é característica e imprescindível

no que intenciona a referida proposta espiritual. Mesmo lançando um olhar fenomenológico sobre o objeto, tem-se presente, em vista de uma melhor compreensão, os conceitos que lhe são inerentes e resultantes de um construto teológico no desenvolvimento da mística cristã que, por sua vez, dialoga diretamente com a própria filosofia, com a antropologia e com a psicologia como caminhos para uma possível ampliação de sua descrição. Aqui está a diferença principal da via escolhida para a análise em questão: compreender a espiritualidade inaciana como elemento de valorização, ou redescoberta, da interioridade humana, que denominamos subjetividade. Disso decorre que, tampouco, trataremos do grupo ou instituição fundada por Santo Inácio de Loyola, a Companhia de Jesus (Jesuítas). Neste aspecto, a abordagem fenomenológica não poderia prescindir de um minucioso estudo histórico do ambiente e precedentes do surgimento do referido fenômeno. Isso explica por que, mesmo não sendo o centro da pesquisa, a contextualização histórica precedente e circunstante ao surgimento dos EE deve ser considerada.

1.2 A EXPERIÊNCIA PESSOAL DE SANTO INÁCIO E O DESENVOLVIMENTO DOS EE

Será importante buscar, na linha histórica da mística, elementos que justifiquem a apropriação da subjetividade pelos EE. Leve-se em consideração que Inácio de Loyola, depois de sua conversão, elaborou os EE como instrumento para que outras pessoas também pudessem fazer uma experiência espiritual semelhante à sua, o que faz emergir a dimensão mistagógica dos EE (BARREIRO, P. 117-123). Semelhante, pois, em se tratando da subjetividade, deve-se considerar que a individualidade humana é um fator importante de diversificação das vivências dos exercícios.

Não se pode afirmar que Inácio tenha feito um estudo prévio ou minucioso da história da mística, através de um profundo contato com os grandes escritos dos mestres ou expoentes da espiritualidade, que já haviam introduzido em suas obras elementos que, portanto, não lhe são originais. Este, além dos romances normalmente buscados em seu tempo, durante sua convalescência, teve contato com duas obras que diretamente influenciaram no início de seu processo de conversão e na sua espiritualidade: “A vida de Cristo” e “A vida dos Santos”.

2. MÍSTICA E ESPIRITUALIDADE: INFLUÊNCIAS

Sob esta ótica, compreende-se que a identificação, através de análise fenomenológica da subjetividade e sua importância nos EE, permite notar um reconhecimento posterior dos referidos elementos, considerando o que, de início, intencionou seu mentor. Mesmo sem possuir plena consciência, introduziu de maneira própria tal elemento da mística cristã, não original, mas atual e característico de seu tempo. Nesta breve exposição não nos deteremos em enumerar

minuciosamente autores e obras nas quais o aspecto da interioridade ou subjetividade são mais salientes. Nem é possível e não se pode ter a pretensão elencar todos os que se situam neste aspecto da mística, mas apenas os mais importantes, desde Dionísio Areopagita, cuja importância na história da mística não pode ser desconsiderada para analisar os EE. Estes serão buscados no estudo que intencionamos desenvolver com a finalidade de ampliar a compreensão de sua dinâmica interna.

2.1 SUBJETIVIDADE E SAGRADAS ESCRITURAS:

A descrição fenomenológica firma-se como caminho de compreensão ou verificação da valorização da subjetividade nos EE, como elemento que permitiu ao exercitante moderno reconstruir o sentido da própria existência mediante uma releitura da sua interioridade, iluminada pela contemplação de textos bíblicos (SANTOS, 2017, p. 107-186). Este dado é muito importante e a abordagem pretendida não pode ser confundida com uma leitura hermenêutica, o que também é possível, seja como método adotado ou como diálogo com outras possibilidades metodológicas. Nossa intenção é, tão somente, verificar se, e como, a dinâmica interna dos EE abre espaço para que o exercitante tome como elemento para a consolidação de sua espiritualidade o elemento humano, que designamos subjetividade, conjugando-o àquilo que reconhece como dado revelado, ou seja, os textos das Sagradas Escrituras.

Os textos bíblicos, entendidos, segundo a compreensão cristã, como Palavra revelada por Deus e dirigida à humanidade, que deve esforçar-se em acolher e praticá-la, seja qual for sua condição existencial, tem em vista o cumprimento do plano de salvação. A introdução da subjetividade, tal como apresentada por Inácio nos EE, dá um peso significativo a este elemento da natureza humana. A Palavra de Deus deixa, assim, de ser a única instância a ser considerada na construção da espiritualidade, que agora não mais prescinde do referido elemento que, por sua vez, firma-se como porta de introdução de toda realidade humana interior e existencial, e sua complexidade na relação com o sagrado ou na vivência que tem deste. Da mesma maneira que se afirma que a Palavra de Deus diz algo para o ser humano, igualmente, mas sem substituí-la, a subjetividade diz muito de si para o próprio ser humano. Os EE permitem confrontar estes dois elementos na busca sintética de consolidação da vida cristã, isto é, da íntima relação de comunhão entre o mistério divino e a pessoa humana, também levada em consideração a partir do seu interior. Considere-se ainda que, para Inácio, isto não significa uma depreciação ou desconsideração da importância da Palavra divina, relegando-a a um segundo plano. Sua importância não é menor à que, antes dele, sempre foi e continua sendo-lhe dada. Porém, eleva e dá saliência à subjetividade, mesmo que não ao nível da dignidade que goza a Palavra de Deus.

2.2 MISTAGOGIA DOS EE: O MISTÉRIO DE CRISTO EM QUESTÃO:

No encontro com a subjetividade humana, a transcendência divina pausa, é acolhida, encontra sua morada e expressa seu caráter ou maneira imanente de se revelar na imanência humana disposta ou capaz de abrir-se ao transcendente. O próprio Mistério de Cristo, ao qual o exercitante inaciano é conduzido, supõe o mistério da encarnação, isto é, a dinâmica pela qual, de acordo com a fé cristã, Deus em Jesus Cristo assumiu plenamente, exceto no pecado, a natureza humana, fazendo dela experiência (BINGEMER, 1990, p.193-248). A humanidade de Jesus Cristo abre portas para que, a partir dos EE, se compreenda que o dado da Revelação Cristã indica caminhos para a consideração e valorização da dimensão subjetiva humana. Jesus também teve uma subjetividade, uma vez que feito totalmente humano, sem deixar de ser totalmente divino.

A própria contemplação do Mistério de Cristo, no caminho dos EE, permite encontrar um elemento inerente à mística cristã. No viés da humanidade de Jesus Cristo abre-se a porta pela qual o exercitante, em sua complexidade humana, se favorece de sua própria natureza como elemento de estabelecimento ou concretização da comunhão amorosa com o próprio Deus e seu mistério (SUDBRACK, 2007, p. 75-103). A encarnação, como condição da natureza humana e sua subjetividade na pessoa de Jesus, torna-se um elemento que possibilita a vivência mística por parte de quem procura passar pelo mesmo itinerário feito e proposto por Inácio de Loyola.

3. ORIGINALIDADE DE INÁCIO

A partir das considerações até aqui apresentada, pode-se notar, hipoteticamente, que a subjetividade, embora seja característica do Renascimento, é retomada na espiritualidade, com elementos novos e outros já presentes na mística, cuja gênese encontra-se além do que a própria modernidade salienta, o que justifica o fato de este estudo buscar sua matéria, mais que na história, na mística. Sem debater até que ponto Inácio de Loyola tinha plena ciência disso, é fato que ele conseguiu conjugar elementos que, mesmo não lhe sendo originais, tornaram oportunos seus EE, para além de seu próprio tempo, permitindo uma introdução vivencial ao mistério cristão num momento histórico em que se deu grande importância à subjetividade, mesmo que fosse por meio desta. Em outras palavras, a valorização da subjetividade tornou esta, para Inácio, oportunidade para acolhida do mistério, sem que ela fosse apenas um instrumento, mas um elemento da natureza humana, dignificado na concretização da fé cristã.

CONCLUSÃO

Portanto, apesar de ser um fenômeno espiritual moderno, os EE estão muito mais conjugados ao desenvolvimento da mística cristã que ao próprio ambiente histórico nos inícios do século XVI e até divergindo-se de seu espírito, mesmo carregando, como característica de sua dinâmica interna, a subjetividade. Tal insistência em discriminar a abordagem histórica da mística neste estudo da espiritualidade inaciana, encontra “lastro” na própria índole interna dos EE, fenomenologicamente revelada: não se trata de uma concepção antropocêntrica de pessoa humana, como supõe o momento histórico, isto é, da cultura renascentista. Sem desconsiderar os elementos antropológicos inerentes ao ser humano, há o estabelecimento de uma estreita relação destes com o Mistério de Cristo que, dadas as disposições humanas, é alcançado pelo exercitante que se percebe envolvido pelo mesmo, em situação vivencial, ou seja, mística. Há, nestes termos, uma confluência unitiva (SUDBRACK, 2007, p. 45-57) entre o elemento divino e o humano mediante o método dos EE.

REFERÊNCIAS

- BARREIRO, Álvaro. **A contemplação da vida de Jesus Cristo**: história, método e teologia dos Exercícios Espirituais inacianos. São Paulo: Loyola, 2009.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. **Em tudo amar e servir**: mística trinitária e práxis cristã em Santo Inácio de Loyola. São Paulo: Loyola, 1990.
- DELUMEAU, Jean. **A civilização do renascimento**. Lisboa: Edições 70, 2020.
- LOYOLA, Inácio. **Exercícios Espirituais**. São Paulo: Loyola, 2000.
- MCGINN, Bernard. **As fundações da mística das origens ao século V**: a presença de Deus, uma história da mística cristã ocidental. São Paulo: Paulus, 2012.
- SANTOS, Adelson Araújo dos. **O exame de si mesmo**: o autoconhecimento à luz dos Exercícios Espirituais. São Paulo: Loyola, 2017.
- SUDBRACK, Josef. **Mística**: a busca do sentido e a experiência do absoluto. São Paulo: Loyola, 2007.
- VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia filosófica**. São Paulo: Loyola, 2020.
- VELASCO . **El hombre y la religión**. Madrid: Agastia, 2002.

CAMINHOS PARA A CATEGORIZAÇÃO DA EXPERIÊNCIA MÍSTICA A PARTIR DO USO DA AYAHUASCA

Amanda Juliane Vicentini¹

RESUMO

A religiosidade dos povos indígenas é cercada pelos segredos e pelo potencial espiritual da terra. De modo particular, o uso da ayahuasca tem gerado verdadeiro fascínio em diversos campos do conhecimento, desde a teologia até a psiquiatria. A ayahuasca é uma bebida sagrada, usada há milhares de anos por povos da religião da floresta amazônica. A bebida tem potentes propriedades psicoativas, e é considerada por muitos como um enteógeno, palavra de raiz grega que significa manifestação interior divina. O fenômeno ayahuasqueiro atravessa as fronteiras da floresta e penetra os centros urbanos brasileiros, evidenciando uma enorme busca e curiosidade por esse tipo de experiência xamânica. Um fato interessante é que somente no Brasil se desenvolvem religiões a partir do uso ritual da bebida. Nosso objetivo aqui é apresentar três categorias que consideramos conter as principais características da experiência espiritual e ritual com a ayahuasca no contexto da religião do Santo Daime, a mais antiga e conhecida religião ayahuasqueira. As categorias são: *a. O despertar para a vida espiritual*: Esses estados de transcendência proporcionados pelo ritual com a ayahuasca revelariam ao sujeito um novo plano de existência, já que amplia a sua visão e percepção do mundo e da própria individualidade tendo o potencial de produzir mudanças radicais e positivas naqueles que a experimentam. A bebida atuaria como uma ferramenta de abertura para uma nova consciência, a consciência espiritual. O indivíduo poderia então, segundo a cultura daimista, entrar em contato com seu Eu Superior que é a parcela divina que habita em cada ser. *b. A Doença e a Cura*: A Ayahuasca é considerada fundamentalmente um agente de “cura espiritual”. Acredita-se que a bebida consumida ritualmente possui enormes potencialidades terapêuticas que se realizam não somente a níveis físicos ou mentais, mas sobretudo, espirituais. A cura espiritual é entendida como a mais profunda, eficaz e verdadeira cura. É a partir dela, que o indivíduo se aproxima da divindade, equilibra sua vida pessoal e vive em harmonia. *c. A Via Purgativa*: Há momentos durante o ritual ayahuasqueiro em que muitos indivíduos passam por experiências de muito sofrimento. Estes são chamados de “peia”, “surra” ou “purga”. São nessas situações que os indivíduos, sob o efeito da ayahuasca deparam-se com aspectos inconscientes e obscuros da própria personalidade, com a “sujeira interior”, com as imperfeições e defeitos que não são aceitos pela própria individualidade. É um processo análogo ao contato com o elemento “sombra” da psique, proposto por Carl Gustav Jung. A purga é experimentada a partir do reconhecimento de erros, arrependimento e busca de perdão, ou ainda, se manifestar a partir de catarses fisiológicas, como vômitos, choros, diarreias, vista como concreta eliminação de impurezas.

PALAVRAS – CHAVES: Ayahuasca, enteógeno, experiência mística, despertar, cura, via purgativa.

¹ Mestra em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná e Doutoranda em Teologia na Pontifícia Universidade Católica do Paraná. email: amandajvicentini@gmail.com

INTRODUÇÃO

É histórico e milenar o consumo de substâncias, especialmente as encontradas no reino vegetal, para fins religiosos e medicinais. Muitas vezes, o uso dessas plantas geraram verdadeiras fitolatrias, ou seja, cultos de adoração e reverência a determinadas espécies. Elas auxiliavam a vida dos indivíduos e das comunidades que delas faziam uso com uma série de recursos, como em curas de doenças, em crises e em desarmonia sociais e comunitárias. (SCHULTES e WINKELMAN, 1996).

Na América do Sul, a ayahuasca é uma das beberagens mais importantes para os povos da região da floresta amazônica. Ela rompeu as fronteiras da floresta e vem ganhando um lugar de destaque devido ao grande interesse do sujeito urbano e da ciência moderna em experimentar e compreender a potencialidade da bebida, seja por alguns já comprovados efeitos medicinais, seja pela experiências místicas que acontecem com a ingestão da bebida. No Brasil, acontece um fenômeno de interesse: o surgimento de religiões que se desenvolvem a partir do uso ritual da ayahuasca, como é o caso do Santo Daime, a mais antiga e conhecida religião ayahuasqueira.

A bebida ayahuasca é feita a partir da cocção de um cipó *Banisteriopsis caapi*, conhecido por “jagube” ou “mariri” e das folhas de um arbusto, o *Psychotria Viridis*, conhecida popularmente como “chacrona” ou “rainha”. O cipó contém dois principais alcalóides: a Harmina e a Harmalina. As folhas da *psychotria viridis* contém um potente princípio psicotrópico, a Dimetiltriptamina (DMT). A DMT foi classificada como um alucinógeno por provocar profundas alterações no plano somático, psíquico e perceptivo-sensorial. Mas, esse não seria um termo apropriado, visto que ele significa delirar ou divagar sem sentido, o que não representaria as experiências com a ayahuasca. Outro termo cunhado foi o psicodélico, que significa manifestação da mente. Porém, o livro *El Camino a Elêusis* (1980) de Wasson, Hoffman e Ruck propõe um termo inovador: “enteógeno”. Esse termo significa “Deus dentro de nós” ou “cheio de Deus” - substâncias que quando ingeridas, proporcionam uma experiência divina.

Não é por acaso que esse termo foi cunhado, e é aqui que inicia o nosso interesse teológico. Se é considerada uma experiência de apreensão de Deus, como podemos refleti-la teologicamente? Quais são as características dessa experiência? Por que a ayahuasca é considerada uma planta sagrada para diversos povos indígenas e hoje ganha atenção e fascínio de tantos?

De maneira muito modesta e breve, o objetivo desta comunicação é dar sustentação a caminhos ainda pouco explorados teologicamente no que diz respeito à experiência de caráter místico provocadas por um agente exógeno, como a ingestão de uma planta, no nosso caso, a ayahuasca.

Neste artigo, vamos usar três categorias que consideramos ser a gênese das experiências com a ayahuasca no contexto do Santo Daime: **a. O despertar para a vida espiritual; b. A Doença e a Cura; c. A Via Purgativa.** O contexto escolhido é pela aproximação da pesquisadora com a igreja de Santo Daime Céu da Nova Vida e pela doutrina daimista ser uma das principais responsáveis pela popularização da ayahuasca ao redor do mundo.

1. O DESPERTAR PARA A VIDA ESPIRITUAL

O “despertar espiritual” é o que matiza a base da experiência com a ayahuasca. É o que Mircea Eliade já tinha cunhando quando estudou os ritos xamânicos como os “ritos de passagem”. Eliade (2002) vê que essas manifestações promovem transformações a níveis psíquicos e/ou físicos daquele que irá se tornar um xamã - aquele que será iniciado. Nesse processo, acontece uma mudança de hábitos, de personalidade, compreendido dentro de um sistema simbólico de morte e renascimento.

Nas experiências com ayahuasca no Santo Daime são comuns os relatos de que “existe uma vida antes e após o Santo Daime”. Há a concepção de uma vida anterior que estava “adormecida” para a sua dimensão espiritual e uma vida pós experiência com Daime, que ganha um novo sentido e maior significado. Há súbitas mudanças nos indivíduos que participam dos seus rituais. Uma nova perspectiva de vida é apresentada e experimentada. Nesse sentido, há uma concepção trazida no clássico livro de William James sobre este processo de transformação: “a dos nascidos uma vez e a dos nascidos duas vezes”. Os que nascem duas vezes, sofrem uma grande e súbita mudança. Muitas vezes é uma experiência dramática e intensa, ao invés de um processo de gradual iluminação e transformação. Sobre as consequências dessa transmutação James coloca que a partir dela há:

1- Uma sensação de achar-se numa vida mais ampla do que a dos interesses zinhos egoístas deste mundo; e uma convicção, não meramente intelectual, mas, por assim dizer, sensível da existência de um poder ideal. 2- Um sentido da continuidade amistosa do poder ideal com a nossa vida, e um abandono solícito do seu controle. 3- Uma alegria e uma liberdade imensas, à proporção que os contornos da individualidade limitadora se derretem (JAMES, 1995, p. 175)

Na cosmologia xamânica e também daimista há uma distinção entre a dimensão material e a dimensão espiritual da existência. A ayahuasca expandiria a consciência a um nível que fosse possível a percepção da interdependência e da relação entre esses dois mundos. Ambos são divinos e sagrados. O problema é a perda da sacralização e referência pela vida, criando um

mundo fragmentado e ilusório.

O mundo espiritual muitas vezes é referenciado como o “astral” e o mundo da matéria como a “ilusão”. Todos nós vivemos nesses dois mundos simultaneamente e que estão intimamente ligados. No entanto, só tem consciência da dimensão sacramental da vida aqueles que estão “despertos”. Segundo a cosmo-sensação daimista, a maioria dos indivíduos não compreende essa totalidade da existência e limitam-se a viver no mundo ilusório da matéria, aprisionados pela busca de prazeres e satisfações do ego.

No Céu da Nova Vida são muito comuns os casos de pessoas que tiveram suas vidas completamente transformadas após terem uma experiência com o Santo Daime. Uma delas é a do próprio dirigente da casa, o Padrinho André, que conseguiu no primeiro contato com a bebida abandonar um vício de cocaína que perdurou durante 13 anos. “O Daime despertou a minha consciência, devolveu a minha identidade, resgatou tudo o que havia perdido, moral, ética, família, trabalho, me reconstruiu”²

A ayahuasca romperia com os véus que impedem o indivíduo de perceber e se sensibilizar com essa outra dimensão que não é experimentada quando não estamos “despertos” para a espiritualidade. “O Daime mostra ao indivíduo e ao grupo que há uma dimensão na existência humana que foge aos padrões de decodificação utilizados no mundo da vida diária” (GROISMAN, 1991, p. 46). A experiência ritual daimista proporciona uma nova e diferente percepção do mundo, de aspectos emocionais ou dramáticos da vida humana, podendo gerar uma espécie de ampliação de sentido existencial.

2. A DOENÇA E A CURA

A ayahuasca é considerada um agente de “cura espiritual”. A bebida consumida ritualmente possuiria potenciais efeitos terapêuticos, que vão da cura de enfermidades físicas, mentais, mas acima de tudo espirituais. O desenvolvimento da trajetória espiritual não pode ser dissociado da necessidade de limpeza e de cura. Aliás, a cura é o que permite o renascimento espiritual (POLARI, 1998).

A concepção da doença é que ela tem sempre uma origem espiritual. É um sinal de desarmonia, de uma dissociação e distanciamento com a “verdade interior”, com nossa “essência divina”. Para Silva, “a doença é mais que uma simples manifestação da disfunção orgânica individual; na verdade, inscreve-se num quadro de referência cósmico” (SILVA, 1985, p. 16).

Quando se quebra a harmonia e conexão com o sagrado por desvio de comportamento,

² Depoimento dado publicamente em um das suas preleções após o ritual e anotado pela pesquisadora - Junho de 2019, Igreja Céu da Nova Vida, Pinhais, Paraná, Brasil.

falta de vigilância ou ignorância, há abertura para que “forças negativas e caóticas” ganhem espaço e poder sobre o indivíduo, desorganizando suas vidas. É importante reiterar que aqui não há uma “passividade” do indivíduo ou falta de responsabilização, como se “forças externas” o prejudicassem. As forças desarmoniosas só encontram espaço quando o indivíduo “permite” através dos seus hábitos, maus pensamentos e comportamentos que sua energia interior seja desorganizada.

No Céu da Nova Vida, são inúmeros os relatos daqueles que dizem “terem sido curados” pelo Santo Daime. São curas de HIV e câncer, cura de vícios e dependências químicas, quadros depressivos, transtornos psíquicos e fobias. Outros são relatos de curas no plano mais subjetivo, como curas de traumas, medos e mágoas. O dirigente da casa, Padrinho André, sempre conta como foi sua cura de anos com dependência química. Para ele, a cura acontece porque “O Daime cutuca a ferida, ele vai na raiz do problema. É um tratamento espiritual, ele permite enxergar o nosso universo interior, se deparar com os problemas que estão assolando as nossas vidas”.

A cura, portanto, seria o restabelecimento de um equilíbrio perdido, e a reinserção do indivíduo numa ordem social e cósmica. É a retomada de um poder e força interior alinhada a uma postura de reverência pela vida e pelo mundo que permite dar a ela, sentido existencial.

3. A VIA PURGATIVA DO DAIME

No entanto, todo esse caminho de despertar e cura só é possível através de um processo catártico e de purga. Determinados momentos em uma experiência ritual com ayahuasca no contexto do Santo Daime podem ser momentos de bastante sofrimento, angústia e medo. No *ethos* damista eles são considerados como um “peia”, “surra”, ou ainda, na fala de alguns, uma espécie de “chicote da alma”.

Há de fato um amortecimento da alma que parece ser desnudada pelo poder da ayahuasca. É preciso então, enfrentar suas mazelas e sombras, muitas vezes escondidas e negligenciadas e que não são aceitas pela individualidade. É um processo ao que Carl Gustav Jung trata como o elemento “sombra” da psique. Para o psiquiatra: “a sombra constitui um problema de ordem moral que desafia a personalidade do eu como um todo, pois ninguém é capaz de tomar consciência desta realidade sem dispendar energias morais” (JUNG, 1982, p. 6). Essa característica da experiência seria uma espécie de purgatório, segundo a expressão de Monteiro da Silva (1983).

Essa via purgativa traz à tona diversos sentimentos psíquicos de arrependimento, culpa, necessidade de perdão e mudanças interiores profundas. Mas, trabalha também a níveis fisiológicos como vômitos, choros, diarreias, compreendidos como concreta eliminação

de impurezas. Aqui há uma relação direta entre corpo, mente e espírito. A limpeza da alma é também uma limpeza do corpo e vice-versa. O corpo é uma via de catarse física em um processo de purificação integral.

E falamos de purga no sentido grego de “katarsis”, posto que se experimenta uma dramática limpeza do organismo e ainda mais, uma limpeza dos sentimentos, das lembranças, dos pensamentos e das vivências espirituais [...]. Esta experiência catártica coincide com a já clássica e célebre descrição de Eliade: “sofrimento, morte e ressurreição rituais”. (ZULUAGA, 2002, p.144)

A via purgativa é onde o processo de transformação acontece. É um processo necessário que desencadeia o reconhecimento, a tomada de consciência da “sujeita interior”, “das imperfeições” e das “enfermidades da alma”, para que então, seja possível um trabalho de purgação, de limpeza e purificação. Essa via permite uma clarificação e aprimoramento interior, que exige um trabalho árduo, penoso, mas libertador.

CONCLUSÃO

Pretendemos com nosso estudo mostrar que, o resgate e a popularização de saberes e práticas indígenas, como o uso da ayahuasca está diretamente atrelado ao renascimento e interesse pela mística. É uma dimensão da natureza humana que foi perdida e secularizada e hoje emerge como uma grande necessidade dos nossos tempos.

Nesse contexto, a bebida sagrada ayahuasca se apresenta como um recurso poderoso ao proporcionar experiências de caráter místico. Além disso, atende à demandas como rapidez e eficiência. Vimos, nos relatos, que as experiências rituais são tão profundas que, em um único episódio, grandes mudanças acontecem na vida dos indivíduos que destes rituais fazem parte.

Ao longo do processo desse trabalho entendemos que o tema exige de nós dois principais caminhos de reflexão. O primeiro é avançar nos estudos da mística como um recurso hermenêutico para a teologia compreendendo que uma estrutura dogmática e racional não dá conta do fenômeno, e que a experiência proporcionada por um enteógeno é uma *self-experience*³ e portanto, fonte de experiência e de revelação de Deus.

A segunda, é que estamos fazendo uma teologia de resistência e decolonial, pois estamos abrindo caminhos para a espiritualidade e as cosmologias indígenas no seio teológico, mostrando

³ Tomamos aqui o conceito de Karl Rahner sobre o conceito de *self-experiencie* com fonte de revelação teológica.

como estes, são potentes recursos epistêmicos para alternativas compreensões sobre a vida, o mundo e Deus.

REFERÊNCIAS

ELIADE, Mircea. El xamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis. Ciudad del México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

GORDON-WASSON, Robert. et al. El camino a Elêusis: una solución al enigma de los misterios. Ciudad del México: Fondo de Cultura Económica, 1980.

GROISMAN, Alberto. Eu venho da floresta. Um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime. Florianópolis: Ed. UFSC, 1999.

JAMES, William. As variedades da experiência religiosa. São Paulo: Cultrix, 1995.

JUNG, Carl. G. Aion: estudos sobre o simbolismo do si-mesmo. Petrópolis: Vozes, 1982.

MONTEIRO DA SILVA, CLODOMIR. O Palácio de Juramidam – Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição. Dissertação de mestrado em Antropologia Cultural. Recife: UFPE, 1983.

POLARI, Alex. O Evangelho Segundo Sebastião Motta. Céu do Mapiá: CEFLURIS, 1998.

RAHNER, K. Experince of Self and Experience of God, Universitas; Stuttgart, Vol. 18, Iss. 1
- Jan, 1976: 129.

SCHULTES Richard; WINKELMAN, Michael. The principal American hallucinogenic plants and their bioactive and therapeutic properties. In: WINKELMAN, Michael (Org.). Yearbook of cross cultural medicine and psychotherapy. Berlin, 1996. p. 205-240.

SILVA, Clodomir. A questão da realidade na Amazônia. IV REUNIÃO INTERNACIONAL DE CIENTISTAS SOCIAIS DO BRASIL, Comunicação, Manaus, 1981.

_____. Ritual de tratamento e cura. I Simpósio de Saúde Mental, Santarém, 1985.

ZULUAGA, Germán. A cultura do yagé, um Caminho dos índios. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (Org.). O Uso Ritual da Ayahuasca. Campinas: Mercado de Letras, 2002. p. 129-146.

CRISTO, O MESTRE DA “SPREZZATURA”: LITERATURA E CATOLICISMO NA MÍSTICA DE CRISTINA CAMPO.

*José Diógenes Dias Gonçalves*¹

RESUMO

A presente comunicação dedica-se a vida e obra da intelectual italiana Cristina Campo (1923-1977), com especial destaque ao componente místico. Escritora e tradutora foi precursora da associação entre mística e literatura no contexto literário da Itália. Utiliza-se como método a revisão bibliográfica da autora, bem como outras obras convergentes particularmente biografias. Seu complexo trabalho é reconhecido por uma singular profundidade. Sem equivalentes entre seus contemporâneos diferencia-se não tanto pela quantidade, mas pela intensidade e, principalmente, pelo esmero empregado nos seus escritos; portanto a primeira parte do texto é biográfica. Em seguida, analisamos a importância do enlace entre a experiência mística e experiência poética como uma nova compreensão da razão. O núcleo desta racionalidade poética narrativa é o valor da religião católica na concepção da autora de “perfezione”. Fascinada por Simone Weil e pela estética da espiritualidade da tradição bizantina, apreciava a arte teológica dos ícones, os gestos solenes e o misterioso idioma antigo. A religiosidade intensa, e ao mesmo tempo contida, foi uma meta na obra, ou melhor, na sua vida abreviada precocemente por uma cardiopatia congênita. A terceira parte se ocupa da tensão religiosa e sua busca pela verdade, resultando em um alto nível de precisão semântica, uma espécie de devoção religiosa na procura da excelente correspondência entre o signo linguístico e o significado - a perfeição formal - como se estivesse perseguindo Deus por via analógica onde toda a natureza é uma metáfora do sobrenatural, daí explicita-se a frustração da hermenêutica em delimitar o falar de Deus em linguagem humana. Neste contexto, o conceito de “sprezzatura” ultrapassa como somente método do seu trabalho de tradutora, em vista do belo como escopo final. “Sprezzatura”, palavra italiana de singular significado e sem equivalentes em outros idiomas, é um conceito fundamental pois Cristina Campo o persegue como um ideal; desejando alcançar o mais alto nível de elegância e simplicidade em todos os aspectos de sua vida, tendo Cristo como paradigma desta perfeição, desta beleza! A importância em conhecer a obra desta literata, ou melhor, “ler” a sua vida, ajuda a compreender a relação entre vários campos do saber, relevância corroborada pelo grande interesse dos estudos sobre a mística nas últimas décadas no Brasil e demais países ocidentais. Na sociedade brasileira, marcadamente religiosa, a ideia de mística ainda está, por alguns, relacionada ao transe do espiritismo kardecista, do esoterismo, ou até mesmo da cultura indígena do Santo Daime, experiência classificada como “marginal”. Entretanto, maior relevância teria a reabilitação da mística cristã se considerarmos sua relação com a política. Os acontecimentos que resultaram na interrupção do mandato da presidenta Dilma Roussef e na eleição do atual presidente, foram sustentados por grupos de católicos tradicionalistas acompanhados por não-católicos. O novo momento brasileiro ratifica a urgência que a teologia acadêmica tem em delinear os conceitos, circunscrever os limites da palavra, da identidade, da espiritualidade e da forma da mística cristã para então preservar o discurso teológico do perigo da banalização; e, por conseguinte de sua manipulação.

PALAVRAS-CHAVE: Cristina Campo; espiritualidade; catolicismo; mística cristã; literatura.

¹ Doutorando no curso de Teologia Sistemática na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, doutorando em Ontologia Trinitária no “Istituto Universitario Sophia”, Florença, Itália e participante do grupo de pesquisa Religião, Mística e Modernidade. Contato: dioggeness@gmail.com.

INTRODUÇÃO

A continuidade entre a vida e arte pode ser facilmente identificada na literatura, que longe de ser uma alienação da realidade, trata-se de um instrumento para encontrá-la. A leitura não se resume a uma pura assimilação de conceitos e informações, mas implica em uma imersão no mundo, do mesmo modo que escrever não é limitar-se a composição abstrata de textos eruditos. Cristina Campo é um exemplo desta literatura encarnada e totalmente engajada na sincera relação da poesia com a religião, em tudo celebrada pela experiência mística. A autora dispõe da palavra “mística” de modo dilatado, não somente nos sentidos filosófico ou religioso, mas o considera em tudo que encontra a “verdade” transcendente, seja na arte, na experiência religiosa, ou na meditação e, por fim, entende que o conhecimento de Deus se faz pela mediação experiencial, tendo em conta que a mística cristã “trata-se de uma consciência da presença divina, percebida de modo imediato, em atitude de passividade, e que se vive antes de toda análise e de toda formulação conceitual.” (LOSSO, BINGEMER, PINHEIRO, 2022, p.32).

Cristina Campo é o nome fictício escolhido pela escritora e tradutora Vittoria Guerrini. Nasceu em Bolonha, no dia 29 de abril de 1923, e faleceu repentinamente aos 54 anos por complicações cardíacas; sua curta vida foi intensa e seu trabalho muito importante para a literatura italiana. Os seus escritos não são numerosos, mas profundos, marcados por um estilo depurado, fruto da permanente preocupação em manter a redação acurada, o léxico preciso, com o claro objetivo de se aproximar da beleza. Era fascinada pela espiritualidade ascética e interessada por todo tipo de meditação religiosa. Deslumbrada pela dimensão estética litúrgica do catolicismo trentino, defendia o valor do símbolo como caminho místico necessário para a busca do ser humano em comunicar-se com o sagrado. Aversa ao esnobismo literário e fortemente convicta de suas ideias, não usava filtros para criticar a efemeridade da literatura italiana de sua época “l'eccesso de immaginazione ... una fuga nell'arbitrario.” (DE STEFANO, 2002, p. 90); segundo a autora, esse excesso de imaginação, fruto de uma espécie de contaminação caótica de elementos, provoca uma fuga ao arbitrário que desvia do caminho principal, ou seja, a “attenzione”. O conceito de atenção em Cristina Campo significa esperar, caminhar em direção ao outro aceitando irrestritamente o real e aproxima-se de Simone Weil onde toda a vida mental depende da “l'attention” (PÉTREMENT, 1973, p. 60). Com a mesma convicção não poupava o Concílio Vaticano II, a Reforma Litúrgica ou os papas, defendia o latim nas missas e o tradicionalismo de Marcel Lefebvre (1905-1991).

Mulher além do seu tempo valorizava a liberdade e independência em um mundo dominado por homens, sempre deu mais importância ao saber que ao prestígio. Conheceu as desgraças de um conflito armado, a II Guerra Mundial mudou radicalmente sua vida. Por outro lado, o pensamento de Simone Weil lhe causou um grande efeito. Gradativamente aproximou-se da Igreja Católica atraída pelo rito (LOSSO, BINGEMER, PINHEIRO, 2022, p. 39), pela arquitetura

e, principalmente, pela dimensão mística da liturgia “Dio è di una indicibile tenerezza con me da molto tempo... è un poco ubriacante trovarsi nello stesso tempo nel lutto e nella pace, nell’orrore e nella certezza.” (CAMPO, 1999, p. 176).

Viveu um período marcado pela desilusão do indivíduo, repleto de questionamentos e de falsos ideais - o chamado Século sem Deus. Semelhantemente a Simone Weil buscou subversivamente “[...] salvar a dialética entre cultura e santidade, encaminhando-a para uma dialógica e encontrando na ‘santa loucura’ um caminho de pulsão de vida para o mundo.” (BINGEMER, 2016, p. 19). Sua obra responde criticamente ao mal do seu tempo com a originalidade da poesia e da experiência mística, procura afastar-se do óbvio, do superficial, para encontrar o que está além do evidente. O contraste ao ostensivo ódio e desprezo pelo outro é o Perfeito Amor. Cristo é por excelência o paradigma deste conceito de “sprezzatura”, central para toda experiência mística, e é o caminho para alcançar a “perfezione”, o “bello” que, em outros termos, trata-se da capacidade de expressar uma singular habilidade, naturalmente e sem qualquer ostentação, evidenciando espontaneamente a ocultada beleza da palavra que enquanto se aproxima da inabalável serenidade se afasta da obtusa arrogância. Jesus Cristo é todo amor!

1. VIDA E POESIA

Cristina Campo publicou pouco, mas com profundidade. Marcou sua importância para literatura italiana, seja como poetisa, curadora ou tradutora. Autora sensível e determinada considerava a arte literária um instrumento fundamental para o ser humano conhecer a si mesmo e relacionar-se com o mundo e com Deus, como Platão, na República, utilizava os escritos de Orfeu para purificar pecados (PLATÃO, 2012, 364e-365a), pois a poesia é perfume que todos poderiam perceber.

Desde o nascimento convivia com uma má formação cardíaca que abreviou sua existência no dia 10 de janeiro de 1977. Na solidão de suas leituras consolidava-se a imagem dos ambientes e dos dias de sua infância, que serviriam de guarida por toda sua vida; apreciava, sobretudo, os contos de fada, dando-lhes uma interpretação dilatada e, via nessas narrativas, cabalas perfeitas muito além do simples valor moral que se atribui usualmente, pois tais experiências sapienciais são capazes de apresentar, pela primeira vez, o indivíduo ao poder dos símbolos, ensinam a raciocinar diversamente do convencional, ultrapassando as leis das necessidades primárias e o capacitam para alcançar um novo modo de relação. “A spiccarsi del pari il cuore dalla carne o, se vogliamo, l’anima dal cuore, è chiamato l’eroe di fiaba, poiché con un cuore legato non si entra nell’impossibile.”(CAMPO, 1987, p. 371); trabalhou em diversas obras de Emily Dickinson e Mörike, publicou obras de Virginia Woolf, William Carlos Williams, além de colaborar com revistas literárias. Muito próxima dos pais, sofreu quando a mãe faleceu e, em seis meses, perdeu

também seu pai (DE STEFANO, 2002, p. 21).

1.1 ITÁLIA NAZIFASCISTA

Campo possuía 15 anos de idade quando Mussolini assinou a primeira das medidas relativas à política racial do regime fascista. No dia 05 de setembro de 1938, a Itália estipula a urgência de dispositivos legais para “...la difesa della razza...”, (Regio Decreto - legge 5 settembre 1938 - XVI, n. 1390) (fonte documento eletrônico). Foram expulsos do ambiente escolar todos os estudantes, professores, funcionários e qualquer pessoa que se enquadrava na “raça” hebraica, sem nenhuma exceção. Assustadoramente a Itália inova no cenário da legislação racial europeia, pois até mesmo a Alemanha de Hitler somente introduz a mesma proibição em novembro de 1938. O impacto que a ideologia fascista teve sobre Cristina Campo não deve ser subestimado (DE STEFANO, 2002, p. 166).

Obviamente as tragédias pessoais se somam ao colapso do regime fascista e no dia 25 de julho Mussolini é deposto e justificado pela resistência italiana. Antevendo a queda do governo e apavorado com as consequências, foge com a família para a região da Toscana, onde são recebidos na casa do bispo e se escondem no convento de “San Girolando”. A desilusão e o pavor pelas consequências em apoiar o regime nazi-fascista transformara a vida da família de Cristina. Era notória a ligação que mantinham com os oficiais e soldados alemães, “*Conversiamo spesso coi soldatini tedeschi, bravi ragazzi che a diciannove anni hanno già la maturità e la serietà di uomini maturi e un senso di nazionalità e di fiducia commovente.*” (DE STEFANO, 2002, p. 166). Quando o convento foi requisitado pelas tropas de Hitler, Cristina tornou-se intérprete, inclusive participando de interrogatórios de prisioneiros. Como esperado, após a derrota, a família enfrentou um pesadelo. Em meio ao caos, Cristina Campo canalizou todas as energias no trabalho, dedicou-se plenamente à literatura, até mesmo as relações de amizade eram por meio de cartas, onde se permitia dizer o que pensava sem filtros.

2. O CATOLICISMO

Na concepção de Cristina Campo a religião católica é um componente inalterado no meio da turbulência europeia, aliás, foi, na verdade, local efetivo de proteção e ela atribui à intervenção divina a preservação de sua vida e de sua família, “*Nella mente pura e unita Dio può dimorare. Dalla mente dilaniata, moltiplice, Dio vuol fuggire. È l’unica ragione della sollecitudine di non peccare, l’unico vero movente dell’instancabile purificazione*” (CAMPO, 1975, p. 22). As

retaliações se intensificaram com o encarceramento do pai. O resultado foi a ruína total da família; perderam trabalho, propriedades, reputação e amigos. Cristina presencia impotente a tudo e assume uma postura condescendente com os derrotados, minimizando sua culpa e considerando uma injustiça a prisão do pai, com o qual se correspondia frequentemente. A decadência familiar e a perda de privilégios são como o fim de um reinado para Cristina. Misantropa convicta, a autora refugiou-se no estudo solitário da Bíblia considerando um tesouro inesgotável; costumava ler sempre a mesma página procurando amiudadamente até encontrar o que considerava predestinado a ela; inspirava-se em Simone Weil “La science, comme toute activité humaine, enferme une manière originale, spécifique, d’aimer Dieu. Cela, qui est sa destination, est aussi son origine. Nulle chose ne peut avoir pour destination ce qu’elle n’a pas pour origine. (WEIL, 2000, p. 394).

Em 1983 fundou a revista cultural “Conoscenza religiosa” que buscava discutir elementos religiosos que participavam da formação religiosa da sociedade italiana; diversos e proeminentes religiosos frequentavam a casa de Cristina Campo: monsenhor Domenico Celada, especialista em música sacra, padre Benedetto Lenzetti, dominicano, monsenhor Cesario D’Amato, liturgista, monsenhor Renato Pozzi, padre Augusto Mayer e monsenhor Marcel Lefèbvre, acompanhado de muito dos seus seminaristas (DE STEFANO, 2002, p. 153). Também inaugurou a revista conservadora “Una Voce” e foi curadora do livro - retirado de circulação pelo Vaticano - “Un vescovo parla”, Marcel Lefèbvre, 1974. Considerava a reforma litúrgica do Concílio Vaticano II apostática e inconformada com as mudanças na Igreja, acreditava na proximidade do final dos tempos, (DE STEFANO, 2002, p. 145) inclusive chegou a criticar abertamente Simone Weil por não se converter ao catolicismo.

3. “SPREZZATURA, PERFEZIONE E LA BELLEZA”

Sempre existiu no ser humano a necessidade do símbolo e continuamente carente de imagem, Campo encontra na arte a via perfeita para exprimir o seu desejo de beleza; neste contexto a “sprezzatura” torna-se um conceito chave no pensamento de Cristina Campo, que depois de lutar com uma frase, um parágrafo, um ensaio, revisar e editar, repetitivamente, finalmente encontra as palavras certas para compor o texto. Este ideal é perseguido por toda a vida, uma constante disciplina para tornar tudo mais elegante e simples. A “belleza” é essencial para a escritora, atração irresistível, que se torna o propósito de seu trabalho ou, pode-se dizer, da sua vida - um desafio em prol da “perfezione”. Cristina considerava a perfeição alcançável, investindo muita energia no seu trabalho literário e envolvia tudo e todos neste propósito: “Lavori. Bisogna lavorare con cura, un po’ per giorno, pensando sempre, sempre alla bellezza.” (DE STEFANO, 2002, p. 108). Seus escritos são permeados por esta constante tensão, onde cada parágrafo é

um conjunto de frases saturadas de conceitos, como uma espécie de revelação, um *baptimus* no mundo não ordinário, outra dimensão, onde se compreende a realidade de modo radical e o mais importante é desvelado e ao mesmo tempo encoberto.

CONCLUSÃO

O estilo de Cristina Campo é resultado deste mergulho na hiper-realidade, em que se intercala fascínio e pavor pela beleza - o outro nome da perfeição - pois, na realidade, sabia que encontrá-la significaria o fim do que se apresenta como real, a morte de um mundo antigo, ultrapassado por uma nova existência. Cristina estava em “outro tempo”, longe do presente, “...due mondi, io vengo dall’altro...” (DE STEFANO, 2002, p. 174) como se frequentasse outra dimensão a ela revelada, escrevendo para si mesma era absorvida pelo exercício constante para aproximar-se cada vez mais da revelação divina; a inexprimível beleza que não se concilia com a futilidade do mundo contemporâneo.

Provavelmente a autora compartilhase a mesma frustração da sociedade de hoje, marcada pela desilusão com a promessa de satisfação sem limites, produção ilimitada e absoluta liberdade egocêntrica. Este descontentamento foi o resultado indesejado do processo gradual e inflexível do capitalismo do século XVIII que, ao privilegiar o valor econômico, relegou ao segundo plano os valores éticos e individuais. Atualmente resta evidente que para a memória narrativa não é suficiente o acúmulo de informações, ou seja, para haver arte e beleza não basta adicionar dados como se faz em um arquivo digital. A resposta à este retraimento do ser humano seria reencontrar o “outro” na estrada da experiência mística?

Com esse propósito, Cristina Campo propõe os contos de fada e a poesia como mecanismos estratégicos para alcançar o verdadeiro objetivo da escritura, em outras palavras, conduzir àquele “outro lugar” no limiar da vida espiritual e dos espaços místicos.

Por fim, no dia 10 de janeiro do corrente recordou-se 45 anos do seu falecimento em um momento em que a sociedade mundial enfrenta desiguais condições sociais e sérias tensões. A crise política e social deteriora a vida dos pobres, como é o caso do Brasil. Neste complexo cenário, talvez, seja válido reconsiderar sua obra e herança para história da literatura e da religiosidade católica italiana, e para o restante do mundo ocidental, deixando-se iluminar pelo potencial narrativo da mística cristã.

Minha alma, prado de Deus.

REFERÊNCIAS

BINGEMER, Maria Clara. Simone Weil. Prior Velho: Paulinas, 2016.

CAMPO, Cristina. Detti e Fatti dei Padri del Deserto. Milão: Rusconi, 1975.

CAMPO, Cristina. Gli imperdonabili. Milão: Adelphi, 1987.

CAMPO, Cristina. La Tigre Assenza. Milão: Adelphi, 1991.

CAMPO, Cristina. Lettere a Mita. Milão: Adelphi, 1999.

CAMPO, Cristina. Sottofalso nome. Milão: Adelphi, 1998.

DALMATI, Margherita. Cristina Campo e la scrittura del dio, in «Neuropa», XXIV, 1996.

DE STEFANO, Cristina. Belinda e il mostro. Vita Segreta di Cristina Campo. Milão: Adelphi, 2002.

LOSSO, Eduardo Guerreiro, BINGEMER, Maria Clara, PINHEIRO, Marcus Reis. A Mística e os Místicos. Petrópolis: Vozes, 2022.

PÉTREMENT, Simone. La vie de Simone Weil. Paris: Fayard, 1973.

PLATÃO. República de Platão. São Paulo: Perspectiva, 2012.

WEIL, Simone. Oeuvres. Paris: Gallimard, 2000.

Documento eletrônico, disponível em: <https://www.assemblea.emr.it/cittadinanza/per-approfondire/formazione-pdc/viaggio-visivo/lideologia-nazista-e-il-razzismo-fascista/il-razzismo-fascista/i-primi-provvedimenti-antisemiti/approfondimenti/regio-decreto-legge-15-novembre-1938-xvii-n.-1779-integrazione-delle-norme-per-la-difesa-della-razza-nella-scuola-italiana>, acesso em: 11 jun 2022.

LITURGIA DA PALAVRA À LUZ DO PENSAMENTO FILOSÓFICO-TEOLÓGICO DE FRANZ ROSENZWEIG

Karoline Menezes¹

RESUMO

A Sagrada Escritura tem espaço primordial na vida da Igreja desde suas origens. Ao longo da história, o afastamento do pensar teológico a partir dos textos sagrados foi enfraquecido e resumido à ordem dos conceitos acerca de Deus. Ao utilizar as narrativas bíblicas para embasar sua reflexão filosófico-teológica, o pensador judeu-alemão Franz Rosenzweig propõe, a partir do seu pensamento estelar, um horizonte de abertura e de retorno à arte da narrativa bíblica no qual os textos sagrados iluminam a diversidade de experiências e singularidades que se perpassam e, portanto, não devem ser usados para definições sobre Deus, correndo-se o risco de se fecharem as possibilidades de argumentação acerca dele. Propõe-se nesta comunicação uma reflexão da teologia da leitura litúrgica nos espaços celebrativos à luz da obra “A Estrela da Redenção”. Numa abordagem inicial dos fundamentos teológicos apresentados nos documentos do Vaticano II sobre a Sagrada Escritura, serão levantados os principais pontos da obra de Rosenzweig no tocante à abordagem da literatura bíblica, para propor uma relação entre ambas no âmbito litúrgico. Esta leitura proporciona inclusão e valorização das experiências humanas com o transcendente e o mundo desde a retomada das categorias de criação-revelação-redenção e suas respectivas gramáticas do *logos*, do *eros* e do *páthos*.

PALAVRAS-CHAVE: Sagrada Escritura; dialógica; pensamento estelar; liturgia; hermenêutica.

INTRODUÇÃO

Ao ligar dois temas aparentemente distintos, este trabalho apresenta uma inspiração acerca do processo de proclamação das Sagradas Escrituras nas celebrações litúrgicas oriunda da obra “A estrela da redenção”, de Franz Rosenzweig, a partir da relação entre as categorias DEUS-HOMEM (PESSOA HUMANA)-MUNDO e de como os livros bíblicos também o inspiraram na elaboração desse pensamento. A união desses vestígios reverberantes da obra de Rosenzweig à expressão teológica da liturgia proposta pelo Concílio Vaticano II, que resgata a centralidade da Palavra de Deus em todos os aspectos da vida eclesial certamente poderão iluminar novos (ou nem tão novos) caminhos de pensamento, nos quais a escuta e a proclamação da Palavra de Deus se dá como um espaço de acolhida a todos, sobretudo a partir da dimensão comunitária, na qual somos chamados à percepção do outro e ao cuidado para com ele.

1 Mestranda no Programa de Pós-graduação em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: karoline.menezes@yahoo.com.br

Ao destacar a centralidade da Palavra de Deus nos documentos conciliares do Vaticano II e em alguns dos outros que falam bebendo de sua fonte e ao apresentar o pensamento de Franz Rosenzweig nos desdobramentos das temáticas, aponta-se um caminho iluminativo no qual uma ação ritual cuja teologia é centralizada na importância da Sagrada Escritura e inspira uma ética teológica que ocorre de forma constituinte e tenha percepção do outro em sua unicidade, gerando uma lógica de vida e, portanto, de acolhida, de inclusão. Uma lógica na qual as experiências são levadas em consideração por reconhecerem nos textos bíblicos as experiências de outros que lhes anteciparam a partir da manifestação divina em suas vidas.

1. CONCÍLIO VATICANO II: A PALAVRA DE DEUS RESGATADA

Com espaço primordial na vida da Igreja desde suas origens, a Palavra de Deus foi reconduzida ao pensamento teológico-eclesial nas publicações do Concílio Vaticano II, após a Tradição cristã experimentar um afastamento desta Palavra causado pelo pensamento racional. É possível encontrar essa significativa expressão em diversos documentos pós-conciliares, como é o caso da *Dei Verbum*, sobre a revelação divina, a *Sacrosanctum Concilium*, que orienta a preparação de uma mesa da Palavra abundante ao povo, a *Verbum Domini*, que trata da Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja. No Brasil merece destaque entre os textos mais recentes o documento de estudo “A Palavra habitou entre nós” (Jo 1,14), fruto da 58ª Assembleia Geral da CNBB, realizada em 2021, cujo objetivo principal é a contribuição para a estreita relação entre o povo de Deus e a Sagrada Escritura, na celebração, estudo e evangelização. Trata-se, vai nos dizer o Pe. João José Bezerra, “de um florescimento da Sagrada Escritura na vida da Igreja em todos os âmbitos... (...) todo esse esforço de “restauração” é a própria voz de Deus no interior da Igreja. O Dabar de Deus volta a ressoar dentro do espaço sagrado” (BEZERRA, 2020, p. 114). É dizer: a Igreja, como comunidade, retoma para sua vida de fé a Sagrada Escritura como narrativas de experiências nos seus mais variados e estilos literários que prefiguram e atualizam o mistério de Deus, tornando a sua voz e revelação a centralidade de sua ação celebrativa.

Atualmente todos os sacramentos são precedidos por uma liturgia da Palavra, apontando assim o peso de tal elemento na vida sacramental e de fé do povo de Deus. Com um pensamento que busca um retorno às origens, a Sagrada Escritura ocupa lugar central na elaboração de uma teologia que valoriza a experiência como caminho adequado para a vivência do jeito cristão, que se dá no cotidiano e no encontro com o outro. “Voltar às origens” significa buscar no passado a iluminação e a referência para, de maneira atual e contextualizada, viver o evangelho no presente fazendo com que a experiência cristã encontre seu sentido.

2. O PENSAMENTO DE FRANZ ROSENZWEIG

Tomado por alguns especialistas como um dos pensadores judeus mais importantes do século XX, Franz Rosenzweig nasceu no ano de 1886 na Alemanha e teve uma morte prematura, em 1929, com 43 anos. Entretanto, destacou-se em sua crítica ao totalitarismo de Hegel e na publicação de “A estrela da redenção”, sua principal obra, publicada em 1921. Seu pensamento influenciou pensadores como Emmanuel Levinas, Walter Benjamin, Martin Buber, entre outros (BUENO, 2017). Em “A Estrela da Redenção”, F. Rosenzweig une seu “Pensamento Estelar” à Sagrada Escritura num esquema ao qual vai designar “realidades do tratado”, a saber: Deus – Pessoa Humana – Mundo. Por se tratar de uma obra de considerável volume, para o presente estudo serão destacados alguns pontos que ajudarão como inspiradores de uma Liturgia da Palavra feita em participação ativa e consciente, como propõe a Constituição Conciliar sobre a Sagrada Liturgia *Sacrossanctum Concilium* (SC 11):

2.1. O PENSAMENTO DE ROSENZWEIG É UM PENSAMENTO QUE SE OPÕE À TOTALIDADE

Pois, influenciado pela matemática proposta por Hermann Cohen em seu sistema metafórico da matemática diferencial, e em oposição ao pensamento hegeliano, propõe a inversão do ponto de partida. Antes pensado do “algo que nos leva ao nada”, agora pensar “do nada que nos leva a algo” (ROSENZWEIG, 1997, p.63). Aponta que “*la causa de estos dos caminos es la matemática la guía. Ella enseña a reconocer en la nada el origen del algo*” (ROSENZWEIG, 1997, p. 61) e estabelece duas compreensões acerca do NADA: na primeira elucida o NADA que refere ao vazio, inexistente, compreensão primeira e geral no senso comum. Diferente deste, porém, está o NADA necrológico, pois nele há a perversidade do nada da abstração, que aniquila a diferença e marginaliza o outro, deixando-o num lugar de ignorância e, portanto, causando a sua morte (ROSENZWEIG, 1997, p. 59-62).

2.2. NELE É PRECISO LEVAR EM CONTA A UNICIDADE DE CADA REALIDADE (MUNDO – HOMEM – DEUS):

Para isso, é preciso entrar no âmbito da existência concreta e encarnada dessas realidades que se constituem independentes, únicas, com dinâmica própria. É preciso deixar que o único se manifeste. Assim, destaca esse pensamento a partir de: Uma META-Física, acerca de Deus,

onde propõe uma teologia negativa pela natureza divina do sim. Diz: *“El primer Sí en Dios funda con toda infinitud la esencia divina. Y este primer Sí está «en el principio»”* (ROSENZWEIG, 1997, p.66). Também uma META-Lógica, onde propõe a identidade característica do mundo, naquilo que Ihe é único, na sua dinâmica de ser. Vai dizer, sobre essa plenitude: *“lo en sí mismo fundamentado y sobre sí mismo basado, lo espiritualizado por su propio espíritu, lo que brilla en su propia plenitud. El mundo puede legítimamente ser todo eso: lo metalógico”* (ROSENZWEIG, 1997, p.102). E, por fim, uma META-Ética, onde propõe a finitude humana como sua essência: *“El hombre es perecedero. El ser perecedero es su esencia, como es la esencia de Dios ser inmortal e incondicionado, y la esencia del mundo, ser universal y necesario”* (ROSENZWEIG 1997, p. 105).

2.3. O PENSAMENTO ESTELAR DE FRANZ ROSENZWEIG E SUAS REALIDADES

Para falar das relações entre as *realidades* de seu tratado, Rosenzweig utiliza o termo “gramáticas” enquanto linguagens adequadas no tratamento de suas categorias da CRIAÇÃO, da REVELAÇÃO e da REDENÇÃO.

Na categoria da criação, trata da relação “Deus e mundo”, cuja gramática é a do *Logos*, que se relaciona com a Lei, não no sentido normativo, mas no da ordenação/organização; o texto bíblico que ilumina esse pensamento é Gn 1,1-12, no qual se encontra o relato da criação (ROSENZWEIG, 1997, p.196).

Na categoria da revelação, trata da relação “Deus e Pessoa Humana”, cuja gramática é a do *Eros*, que se relaciona com a sabedoria do povo de Israel; o livro bíblico que ilumina esse pensamento é o Cântico dos Cânticos, *“Pues el amor es lenguaje enteramente activo, enteramente personal, enteramente vivo, enteramente elocuente.”* (ROSENZWEIG, 1997, p.249), como nos exemplifica Ct 5, 2-9, onde amante e amado se buscam, num jogo de vela/desvela, de buscas e encontros constantes.

Na categoria da redenção, trata da relação “Mundo e Pessoa Humana”, cuja gramática é a do *Pathos*. Aqui, destaca-se muito a linguagem da ação. O livro bíblico que ilumina esse pensamento é Isaías, desde a sua profecia sobre a raiz de Jessé (Is 11,10) (ROSENZWEIG 1997, p. 378) até Is 53, na tipologia do servo sofredor, que motiva ao cuidado do outro (mundo) a partir da própria pessoa humana (ROSENZWEIG, 1997, p.445). O cuidado é algo inerente à relação; na relação, há uma abertura à abertura, uma abertura imanente a outrem, que não é a si mesmo, mas uma pré-disposição ao outro que também é *um ser um/a alguma coisa*. O fato dessa atuação não ser dependente de uma divindade de maneira direta não se trata aqui de autosuficiência, mas de um processo de autonomia e protagonismo do ser humano na ação salvífica e um chamado à pessoa humana como responsável pelo outro, pois o outro nos chama

à dimensão comunitária e litúrgica (*leitourgía*: “função em serviço público”). É assim que nossa liturgia, à partir da Palavra de Deus, pode nos motivar ao cuidado e à percepção do outro dentro da unicidade de sua realidade.

3. LITURGIA DA PALAVRA À LUZ DESSE PENSAMENTO

Apesar de a liturgia cristã não ser o objetivo primeiro de seu pensamento, F. Rosenzweig inspira uma proposta de leitura da Liturgia da Palavra: A Palavra de Deus é projeto de acolhida a todos, pois ao proclamar a Palavra de Deus há uma novidade que atualiza a narrativa; parafraseando a Sacrosanctum Concilium nº33, a Instrução Geral do Missal Romano no nº55 nos diz que “nas leituras explanadas pela homilia Deus fala ao seu povo, revela o mistério da redenção e da salvação e oferece alimento espiritual; e o próprio Cristo se acha presente no meio dos fiéis” (CONGREGAÇÃO PARA O CULTO..., 2008, p.53). Nessa proclamação, pela qual o anúncio do Cristo se constitui das narrativas de experiências que inspiraram os textos bíblicos, é possível garantir a meta-lógica, a meta-ética e a meta-física através da poética, da dinâmica própria de cada realidade e, assim, o “ser um-alguma coisa”, o sim que se opõe ao nada necrológico. A grande contribuição vem da poética, pois a narrativa é de sua ordem, portanto não pode ser conceitual, numa redução do todo ao saber.

Nossos ambões não podem ser espaços necrológicos, porque a Bíblia não é um livro necrológico; a expressão culminante da proclamação do Evangelho diz “Palavra da Salvação”, implicando naturalmente a vida e tudo que nela é conclamado. Ao responder, a comunidade celebrativa, glorificando o Senhor dessa Palavra proclamada, consolida a vivacidade da Sagrada Escritura e dos frutos que ela produz na experiência do *Dabar de Deus* – Deus fala – de maneira que há um movimento entre o Deus que fala e a comunidade que não somente responde, mas se deixa guiar por sua Palavra. Ainda num sentido de alteridade, a proclamação e escuta da Palavra de Deus é capaz de uma abertura ao outro, à sua experiência, à sua novidade, que nos chama e nos elege para o cuidado.

É na Teologia e na liturgia do Concílio Vaticano II que a Igreja experimenta o processo de recondução da Palavra de Deus ao seu lugar de importância, valorizando a arte da narrativa bíblica. Essa experiência perpassa diversas dimensões. Destacam-se aqui a dimensão narrativa, dada na proclamação, escuta, interpretação e resposta na dinâmica do “*Dabar Yaweh*” – Deus fala – seu povo escuta, responde e dialoga com seu Deus que também ouve e responde. Há um dinamismo relacional na atualização da Palavra proclamada que movimenta a vida celebrativa do povo. Também a dimensão ritual no envolvimento dos gestos e da expressão da corporeidade comunitária através do canto e da música, da dança, das posturas para a escuta e para a resposta em forma de oração, do sensorial que desperta a visão, o tato e o olfato com o brilho e o calor das

velas acesas e o cheiro das ervas queimando no incenso. O rito de condução dos livros litúrgicos do altar ao ambão reflete a importância dessa Palavra a ser proclamada e ajuda a introduzir à dimensão estética também presente, com as histórias de Deus com seu povo reunidas em seu livro próprio (lecionário/evangeliário) e depositadas em seu lugar próprio, o ambão, lugar eclesiogenético, ao qual todos se voltam para serem alimentados da Palavra de Deus.

Dessa forma, na liturgia da Palavra há um convite para encontrar inspiração para a construção da ética cristã: a liturgia foi, ao longo dos anos, sendo revestida de ritos e elementos rituais que, por diversas vezes, sufocaram ou desviaram as comunidades cristãs do núcleo central de sua essência: O Cristo e a práxis cristã. No axioma *lex orandi lex credendi* (a lei da oração é a lei da fé) está o aprendizado que nutre essa relação: não se separa fé e vida, pois uma reflete a outra; as expressões particulares da fé nascida da vida unem-se na liturgia ao mistério de Cristo ali celebrado, mas também vivido e narrado por tantas pessoas que, no passado, se sentiram inspiradas a deixarem registradas suas experiências e, a partir delas, seus ensinamentos para ser cuidada a maneira de agir do povo de Deus.

No que concerne aos sacramentos, por fim, a Palavra de Deus destaca-se em sua centralidade teológica. Em todos eles ela se faz presente e ao ser proclamada ilumina a ação ritual, trazendo-lhe sentido. E todos podem dela se alimentar: se, por exemplo, por questões canônicas, a mesa da eucaristia delimita, a mesa da Palavra sacia e dignifica, fazendo dos ouvintes pessoas de igual participação e de propriedade naquilo que lhes é característico enquanto pessoas com histórias próprias, cujas narrativas se assemelham e se envolvem às narrativas das Sagradas Escrituras ali proclamadas, como *um ser um/a alguma coisa*, conforme propõe Franz Rosenzweig. Há uma lógica de vida que a perpassa e perpassa, automaticamente, a todos (Jo 10,10). Assim sendo, salientar a dignidade da Palavra de Deus não diminui o grau de importância da eucaristia e dos demais sacramentos. Tampouco se quer colocá-las em postura de disputa de importância, porque uma é o complemento do outro. A Palavra de Deus vai para além do rito, porque é nela que o rito nasce, iluminando-o e agregando os fiéis no mistério do Cristo revelado.

CONCLUSÃO

A liturgia se apresenta, desde sua raiz, como “serviço ao povo para o Cristo”, por isso é, aos moldes do Concílio Vaticano II em sua *Sacrosanctum Concilium*, cume e fonte da vida cristã (SC 10). É bastante perceptível essa dimensão comunitária que o Concílio apresenta em sua teologia, já mesmo no nº1 da SC, que logo indica seu objetivo: “Para chamar a todos ao seio da Igreja” (SC 1). É, assim, uma teologia litúrgica que percebe a fonte da prática ritual: a vida em seu cotidiano e em suas múltiplas formas (ser um/a alguma coisa), que encontra sentido no agir comunitário, na abertura à abertura do outro, que leva à inclusão.

No âmbito da liturgia, o pensamento de Franz Rosenzweig nos inspira a pensar e viver a nossa fé sempre para além do rito. Estamos muito acostumados a compreender a liturgia a partir do horizonte teológico e ritual. É importante pensar também, além do para quê/quem se celebra, que é Deus em seu mistério, o “por meio de quem” esse mistério se realiza: a pessoa humana, sejamos nós, seja o Cristo revelado, encarnado no meio de um povo, constituído humanamente em seu contexto antropológico. Sendo assim, a nossa liturgia se guiará na sensibilidade da percepção do entorno em sua realização sacramental e as experiências constitutivas de cada pessoa em sua unicidade e no âmbito de sua existência concreta continuarão a contribuir na narrativa comunitária que se manifesta na Palavra de Deus.

REFERÊNCIAS

BEZERRA, João José. **Recepção da Palavra de Deus e implementação do lecionário na Igreja do Brasil depois da reforma litúrgica.** In: Associação dos Liturgistas do Brasil. Atualização Litúrgica 3. Coord. Thiago Faccini Paro. – São Paulo: Paulus, 2020.

BUENO, Luiz. **O “novo pensamento” de Franz Rosenzweig: pensar e viver diante da contingência.** Disponível em: <https://estadodaarte.estadao.com.br/o-novo-pensamento-de-franz-rosenzweig-pensar-e-viver-diante-da-contingencia/> Acesso em 10 jul 2022.

Constituição dogmática *Dei Verbum* sobre a revelação divina. Edição bilingüe. Petrópolis: Vozes, 1966;

Constituição *Sacrosanctum Concilium* sobre a Sagrada Liturgia. São Paulo: Paulinas, 2002.

COSTA, Valeriano Santos. **Viver a ritualidade litúrgica como momento histórico da salvação: participação litúrgica segundo a *Sacrosanctum Concilium*.** São Paulo: Paulinas, 2005.

EXORTAÇÃO APOSTÓLICA PÓS-SINODAL VERBUM DOMINI DO SANTO PADRE BENTO XVI AO EPISCOPADO, AO CLERO, ÀS PESSOAS CONSAGRADAS E AOS FIÉIS LEIGOS SOBRE A PALAVRA DE DEUS NA VIDA E NA MISSÃO DA IGREJA. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedictxvi/pt/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html. Acesso em 18 jan. 2022.

MATEOS, Manuel Díaz. **A Palavra de Deus no Concílio Vaticano II.** Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/1819>. Acesso em: 26 ago 2022

ROSENZWEIG, Franz. **La estrella de la redencion.** Salamanca: Ediciones Sígueme, S. A., 1997 (2ª edição).

SUSIN, Luiz Carlos. **Franz Rosenzweig. Um pensador para ajudar o Ocidente a se curar de sua esquizofrenia.** Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/4313-luiz-carlos-susin-10>. Acesso em 10 jul 2022.

PIETRO UBALDI, TEILHARD DE CHARDIN E O CRISTO MÍSTICO

Alexsandro Melo Medeiros¹

RESUMO

Na obra “A Descida dos Ideais”, o filósofo italiano Pietro Ubaldi dedica um vasto capítulo para traçar as semelhanças entre às suas e as ideias do padre jesuíta Teilhard de Chardin. Segundo o filósofo italiano são três os pontos de contato com a obra do padre jesuíta: as teorias defendidas; os sofrimentos morais causados pela condenação por parte das autoridades religiosas; e a paixão pelo Cristo, concebido como ponto de convergência da evolução da vida. Assim, podemos pensar que a figura do Cristo tem um papel fundamental para ambos os autores e o nosso objetivo será, portanto, realizar uma análise comparativa considerando, para além do Cristo histórico, o Cristo místico, ou seja, o Cristo que tudo vivifica e que pode ser percebido no íntimo de todo ser e de toda evolução, orientando-a para o ponto ômega, que é Deus-Pai. De forma bastante “simples”, este Cristo místico pode ser descrito tal como encontramos na epístola aos Gálatas (2,20), do apóstolo Paulo: “e vivo, não mais eu, mas Cristo vive em mim”. É nesse sentido que entendemos o Cristo místico e que encontramos igualmente na obra do filósofo italiano e do padre jesuíta. Como metodologia adotamos a pesquisa bibliográfica e para balizar nossa análise iremos considerar sobretudo a obra “Cristo”, e “Ascese Mística”, do filósofo italiano, e “O Meio Divino” e “Hino do Universo” do padre jesuíta. Inicialmente faremos algumas breves considerações sobre as ideias de Ubaldi e Teilhard, que nos possibilitem entender a ideia do Cristo concebido como ponto de convergência da evolução da vida para, em seguida, abordarmos o Cristo místico em uma análise comparativa de suas ideias. A experiência mística é uma experiência que nos coloca em contato direto com o divino. Para Teilhard, o mundo material está totalmente impregnado de Deus e, igualmente, da presença de Cristo, como se fosse um prolongamento de seu próprio corpo, por isso, podemos dizer que a mística de Teilhard é cristocêntrica: Cristo, cuja missão era fazer convergir tudo para o Pai, está no mais íntimo de tudo. De modo semelhante, encontramos na obra do filósofo italiano a ideia de que o “verdadeiro” Cristo, muito mais do que apenas um personagem histórico é, igualmente, uma realidade interior que nos coloca em contato direto com a própria divindade: no plano racional e intuitivo, encontramos o Cristo histórico e cósmico, mas no plano místico a consciência sente, pelo amor, o Cristo místico, um Cristo sempre mais interior, mais potente, imaterial, amoroso, cuja manifestação terrena representa a mais perfeita expressão do Deus-Pai.

PALAVRAS-CHAVE: Evolução; Experiência Mística; Cristo místico;

INTRODUÇÃO

Na obra *A Descida dos Ideais*, o filósofo italiano Pietro Ubaldi (1995) dedica um vasto

¹ Doutor em Sociedade e Cultura da Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco. Professor Adjunto da Universidade Federal do Amazonas, campus de Parintins.

capítulo para traçar as semelhanças entre as suas e as ideias do padre jesuíta Teilhard de Chardin. Segundo o filósofo italiano são três os pontos de contato com a obra do padre jesuíta: as teorias defendidas; os sofrimentos morais causados pela condenação por parte das autoridades religiosas; e a paixão pelo Cristo, concebido como ponto de convergência da evolução da vida. Assim, podemos pensar que a figura do Cristo tem um papel fundamental para ambos os autores e o nosso objetivo será, portanto, realizar uma análise comparativa considerando, para além do Cristo histórico, o Cristo místico, ou seja, o Cristo que tudo vivifica e que pode ser percebido no íntimo de todo ser e de toda evolução, orientando-a para o ponto ômega, que é Deus-Pai.

Em primeiro lugar faremos algumas breves considerações sobre as ideias de Ubaldi e Teilhard, que nos possibilitem entender a ideia do Cristo concebido como ponto de convergência da evolução da vida e só então falaremos do Cristo místico em uma análise comparativa de suas ideias.

De forma bastante *simples*, este Cristo místico pode ser descrito tal como encontramos na epístola aos Gálatas (2,20), do apóstolo Paulo: “e vivo, não mais eu, mas Cristo vive em mim”. É nesse sentido que entendemos o Cristo místico e que encontramos igualmente na obra do filósofo italiano e do padre jesuíta. Como metodologia adotamos a pesquisa bibliográfica e para balizar nossa análise iremos considerar sobretudo a obra *Cristo, e Ascese Mística*, do filósofo italiano, e *O Meio Divino e Hino do Universo* do padre jesuíta.

1. O CRISTO CONCEBIDO COMO PONTO DE CONVERGÊNCIA DA EVOLUÇÃO

Na teoria evolucionista de Teilhard de Chardin, a origem do universo é descrita a partir da ideia de uma *cosmogênese*. Em seguida temos o surgimento da vida, descrita como uma *biogênese* até chegar no *passo da reflexão*, o surgimento do pensamento, a *noogênese*. O processo que se inicia na cosmogênese, segue na biogênese e noogênese deve ser complementado, como ponderam Libório (2010) e Fasano (2009) por uma *crístogênese*². No caso de Fasano (2009, p. 11 – grifo nosso), a visão teológica e sistemática teilhardiana é uma espécie de “contemplação mística de um *Cosmos cristificado*; de um Universo transfigurado no Amor de Deus que faz Sua Criação sempre nova”. Se o homem é o eixo e a *flecha* da evolução, “Nele e através dele a criação se converge para Cristo” (ZILLES, 1995, p. 31).

Temos aqui a existência de um centro ou foco último de Personalidade e de Consciência, o Cristo Cósmico ou Universal, que dirige a gênese histórica do Espírito. Este Cristo corresponde ao ponto de convergência e de união, que a tudo vivifica, trabalhando no íntimo de todo ser

² Veja também esta passagem que nós encontramos no ensaio *O Crístico* (CHARDIN, 1976, p. 101 – tradução nossa): “Em última análise, a Cosmogênese, que na ordem do seu eixo principal precede a Biogênese e depois a Noogênese, culmina na Crístogênese, venerada por qualquer cristão”.

e de toda a evolução. Na epígrafe colocada por Teilhard de Chardin na abertura do seu ensaio *Comment je crois*, lemos o seguinte: “Creio que o Universo é uma Evolução. Creio que a Evolução caminha para o Espírito. Creio que o Espírito (no Homem) se perfaz em algo de Pessoal. Creio que o Pessoal supremo é o Cristo-Universal” (CHARDIN, 1969, p. 98).

Analisando a obra teilhardiana, Pietro Ubaldi afirma que a cosmo-bio-noogênese do padre jesuíta corresponde ao físeo-dínamo-psiquismo que encontramos em *A Grande Síntese* (a primeira grande obra de Ubaldi), onde temos igualmente uma perspectiva evolucionista da criação desde o estudo da fase matéria e da fase energia (nascimento, constituição e evolução), e um profundo estudo da origem da vida e do psiquismo sob uma perspectiva espiritualista e telefinalista, cujo ponto de origem e de chegada é, igualmente, Deus (UBALDI, 2017a). E ao analisar *A Essência do Cristo*³, o pensador italiano considera como o Cristo deve ser entendido para além de sua representação histórica, no que podemos chamar de Cristo Cósmico, conexo com Deus que, “do trono da Sua transcendência, da perfeição no absoluto [...] do seu aspecto de puro espírito” (UBALDI, 2017b, p. 192), o Cristo, o Verbo Divino⁴, realizou um sacrifício cósmico, ao qual a criatura deve a salvação.

É este Cristo de dimensões cósmicas, superior a todas as formas e dimensões humanas, situado no centro de uma super-religião de substância, no vértice da evolução da vida no planeta, nos antípodas da nossa baixa existência terrena, sempre presente para sanar com o Seu divino esplendor a nossa cegueira, e com a Sua potência e bondade as misérias de nosso pobre mundo: este é o Cristo que, junto a Teilhard, eu venero e amo” (UBALDI, 1995, p. 87).

Este é o Cristo que tanto Ubaldi quanto Teilhard veneram e amam. Centro de confluência do universo, foco último de Personalidade e de Consciência, Cristo Cósmico e Universal, ponto de convergência e de união, que a tudo vivifica, trabalhando no íntimo de todo ser e de toda a evolução, orientando-a para o Pai: “o universo converge para o Cristo, e é o poder de atração do Cristo cósmico que dá direção, beleza e valor a tudo” (PERISSÉ, 2018, p. 95).

2. O Cristo Místico

Falamos do Cristo Cósmico e Universal. Manifestação cósmica do Verbo Divino cuja representação histórica todos nós, de uma forma ou de outra, conhecemos. Mas além desse Cristo histórico, existe um Cristo mais profundo e que continua vivo. Se o Cristo Cósmico constitui um

3 Título de um dos capítulos da obra *Deus e Universo* (UBALDI, 2017b).

4 *In Principio Erat Verbum* é o título do capítulo que antecede *A Essência do Cristo*, na obra *Deus e Universo* (UBALDI, 2017b).

princípio de organização divino que rege e regula o mundo, há ainda o Cristo místico, que é amor, princípio de coesão e de unificação, cuja percepção pode ser sentida por meio da experiência mística, entendida como uma experiência não raro indizível, que não tem tradução em linguagem humana: uma experiência com o Ser divino invadindo a consciência humana, absorvendo a alma em seu amor. É nesse sentido que, tanto para Ubaldi quanto para Teilhard, como veremos agora, o Cristo, além de sua representação histórica e termo divino da evolução é, igualmente, uma presença sempre constante e fonte de amor.

Para Teilhard de Chardin, o mundo material está totalmente impregnado de Deus e, igualmente, da presença de Cristo. Tudo está impregnado da Presença Divina, Deus está por toda parte, inclusive na matéria: “quereria ensinar a ver Deus em toda a parte: vê-lo no mais secreto, no mais consistente, no mais definitivo do Mundo” (CHARDIN, 1995, p. 14). Não só Deus Pai, mas Cristo, cuja missão é fazer convergir tudo para o Pai, está no mais íntimo de tudo. Por isso podemos dizer que a mística de Teilhard é *crístocêntrica*. “In eo vivimus” (Vivemos n’Ele), é a epígrafe que encontramos na Introdução da obra *O Meio Divino*⁵. Essa presença pode ser sentida como uma energia, irresistível e viva, que nos remete a possibilidade de sentir o Cristo místico: “Ó Energia de meu Senhor, Força irresistível e viva, porque, de nós dois, Vós sois o infinitamente mais forte, é a Vós que cabe o papel de me queimar na união que deve fundir-nos juntos” (CHARDIN, 1995, p. 63).

São muitas as referências ao Cristo que nós encontramos na obra de Teilhard (1995): o Cristo Universal, o Cristo co-extensivo à Criação, o Cristo místico ou universal, o Sentido Crístico (aquele que nos põe em contato com as energias espirituais irradiantes do Cristo). Existe entre nós e o Cristo, o Verbo encarnado, “laços tão rigorosos quanto os que dirigem, no Mundo, a afinidade dos elementos para a edificação de Todos ‘naturais’” (CHARDIN, 1995, p. 25). Teilhard chama essa ligação de “ligação mística” (CHARDIN, 1995, p. 25) que designa “a natureza supereminente dessa dependência em que se combinam harmoniosamente, num paroxismo, o que há de mais flexível nas combinações humanas e de mais intransigente nas construções orgânicas” (CHARDIN, 1995, p. 25).

Essa experiência do Cristo místico, em Ubaldi, é narrada nos capítulos IX e X, da segunda parte, da obra *Ascese Mística*. Ubaldi fala de sua percepção interior na qual uma voz se aproximou de sua consciência normal e lhe disse: “Caminhaste e estás cansado, mas não podes parar. Deves ainda avançar e vencer outras lutas e cansaços. Segue-me. Não podes mais parar. Coragem. Estou ao teu lado” (UBALDI, 1993, p. 144). Essa voz, da qual fala Ubaldi, não é outra, senão, a “voz” do Cristo:

É este Cristo imaterial, interior, vivente e presente que eu sinto, respiro,

⁵ É comum encontrarmos nesta obra várias referências ao apóstolo Paulo. Outra passagem que nos ajuda a entender a experiência do Cristo místico de que estamos tratando aqui se encontra na epístola aos Gálatas (2,20): “e vivo, não mais eu, mas Cristo vive em mim”.

vivo, que penetra e se identifica comigo [...] Tenho, portanto, que abandonar a linguagem da razão por uma outra muito mais difícil – a linguagem do amor. Só os que amadureceram poderão compreender-me (UBALDI, 1993, p. 148).

O Cristo místico é amor, princípio de coesão e de unificação: “É deste que falo. Ele está vivo na minha sensação e na minha paixão. Presente em nós, fora do espaço e do tempo, eternamente” (UBALDI, 1993, p. 146). Esse Cristo não vem do exterior, como imagem ou representação. É uma percepção interior, no espírito, cuja presença não se limita a um fator subjetivo da pessoa humana mas que está presente no universo inteiro, como *energia cósmica personalizante e universal*. É através dessa energia cósmica personalizante que a experiência mística se torna possível e o padre jesuíta fala dessa experiência de *amorização* em mais um de seus tratados místicos de rara beleza, que é o ensaio *A Missa sobre o Mundo*⁶:

Senhor Jesus, aceito ser possuído por Vós, e levado pela inexprimível força do Vosso Corpo, a que ficarei ligado, para solidões às quais, sozinho, nunca ousaria subir [...] Àquele que amar apaixonadamente Jesus oculto nas forças que fazem crescer a Terra, a Terra, maternalmente, levá-lo-á nos seus braços gigantescos, e fá-lo-á contemplar o rosto de Deus (CHARDIN, 1961, p. 29-30).

Uma presença percebida como *energia cósmica* também por Ubaldi: “Sinto Cristo como uma força irradiante, tal como luz do Sol, saturando de si a nossa atmosfera espiritual, para que cada alma a atinja, como cada planta ao Sol, segundo a sua capacidade de receber” (UBALDI, 1993, p. 150).

Como força cósmica, o Cristo é colocado como “aspecto eterno de manifestação do Pai, fora do tempo, como universal princípio de redenção” (UBALDI, 2001, p. 310) que se enxerta “no centro da evolução humana, influi decisivamente sobre o desenvolvimento do fenômeno espiritual” (UBALDI, 1993, p. 151). Como força mística, o Cristo é “a bondade que acaricia, o amor que inflama, a luz que guia” (UBALDI, 1993, p. 150). Temos aqui uma visão *crístocêntrica*, que se manifesta sobretudo pela *amorização* do Universo e no qual: “No seio do nosso Universo, toda alma é para Deus, em Nosso Senhor” (CHARDIN, 1995, p. 24).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

6 Que se encontra na obra *Hino do Universo*, de Teilhard de Chardin.

A partir de uma análise comparativa entre as obras do padre jesuíta Pierre Teilhard de Chardin e do filósofo italiano Pietro Ubaldi, vimos que a figura do Cristo tem um papel fundamental para ambos os autores. Para evidenciar esta relação, consideramos inicialmente a ideia do Cristo concebido como ponto de convergência da evolução da vida e, em seguida, abordamos aquela que é a ideia central do nosso artigo: a ideia do Cristo místico.

Considerando a obra de Teilhard de Chardin, podemos falar de um Cristo histórico e redentor (Verbo Divino encarnado como Cordeiro de Deus que transporta os pecados do Mundo), um Cristo cósmico evolutor (responsável pelo progresso e evolução do mundo) e um Cristo-místico (cuja presença Divina pode ser percebida e sentida). Igualmente na obra do filósofo italiano, podemos falar dessas três representações do Cristo (histórico, cósmico, místico), cuja presença pode ser alcançável pelas vias do misticismo.

Temos aqui uma visão cristocêntrica, tanto na obra de Ubaldi quanto na obra de Teilhard. O Cristo percebido como uma *Presença universal*, que irradia sobre a totalidade do mundo sua presença amorosa. Um Cristo que não é um ponto de convergência morto e passivo, mas um centro de irradiação de energias amorosas que levam o Universo a Deus.

REFERÊNCIAS

CHARDIN, Pierre Teilhard de. **O Meio Divino**: Ensaio de Vida Interior. Prefácio, tradução e notas de José Luiz Archanjo. 10. ed. São Paulo: Cultrix, 1995.

_____. **Hymne de l'Univers**. Paris: Éditions du Seuil, 1961. (Collection: Livre de vie, n. 62).

_____. **Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin**. Paris: Éditions du Seuil, 1969, v. 10 (Comment Je Crois).

_____. **Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin**. Paris: Éditions du Seuil, 1976, v. 13. (Le Coeur de la Matière).

FASANO, Anderson. **O Pensamento Escatológico de Pierre Teilhard de Chardin**.

Dissertação (Mestrado em Teologia), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

LIBÓRIO, Luiz Alencar. O Fenômeno Humano: Aspectos Antropológicos-Teológicos. **Kairós**, ano VII, n. 1, p. 77-118, jan./jun., 2010.

PERISSÉ, Gabriel. Notas sobre a linguagem de Teilhard de Chardin, especialmente os seus neologismos. **Revista Internacional d'Humanitats**, 44, p. 91-100, set./dez., 2018.

UBALDI, Pietro. **A Grande Síntese**: Síntese e Solução dos Problemas da Ciência e do Espírito. Tradução de Carlos Torres Pastorino e Paulo Vieira da Silva. 24. ed. Campos dos Goytacazes-RJ:

Instituto Pietro Ubaldi, 2017a.

_____. **Ascese Mística**. Tradução de Rubens C. Romanelli, Clóvis Tavares e Jerônimo Monteiro. 5. ed. Rio de Janeiro: Fraternidade Francisco de Assis, 1993.

_____. **Deus e Universo**. Tradução de Erlindo Salzano, Aduino Fernandes de Andrade e Medeiros Corrêa Júnior. 5. ed. Campos dos Goytacazes-RJ: Instituto Pietro Ubaldi, 2017b.

_____. **A Descida dos Ideais**. Tradução de Manuel Emygdio da Silva. 3. ed. Campos dos Goytacazes-RJ: Fraternidade Francisco de Assis, 1995.

_____. **Cristo**. Tradução de Manuel Emygdio da Silva e Romano Galeffi. 4. ed. Campos dos Goytacazes-RJ: Instituto Pietro Ubaldi, 2001.

ZILLES, Urbano. **Criação ou evolução**. 2 ed. Porto Alegre: EDPUCRS, 1995.

PRESENÇA INTERCONTINENTAL DO VALE DO AMANHECER

Roberto Calabria Guimarães da Silva¹

RESUMO

Trata da formação do sagrado no Vale do Amanhecer, doravante chama VDA. O presente artigo tratará da formação dos conceitos de hibridismo e sincretismo, explicando o porquê do conceito de hibridismo se aplicar ao VDA. Fundado por Neiva Chaves Zelaya, conhecida como Tia Neiva, o VDA caracteriza-se como uma religião híbrida, pois absorve conceitos e rituais de vários credos, formando um mosaico de conceitos e rituais presentes em pelo menos quatro continentes, do catolicismo, religião politeísta da Grécia antiga e kardecismo europeus, das religiões de matriz africanas e da religião politeísta do Egito antigo, dos mosteiros do Tibete na Ásia aos caboclos indígenas e jaguares na América. Todos esses rituais se encontram nos templos e hospitais do VDA. O presente artigo trabalha os conceitos de hibridismo, multiculturalismo e new age e como esses conceitos dialogam no mosaico de culto do VDA e como esse hibridismo intercontinental foi surgindo e se consolidando ao longo da evolução histórica do VDA onde caboclos, pretos velhos, deuses do Egito e Deusas gregas formam rituais de cura e elevação no VDA, concatenando com as correntes Kardecista e da Umbanda.

PALAVRAS-CHAVE: Hibridismo; Intercontinental; Vale do Amanhecer; Rituais.

INTRODUÇÃO

A História do Vale do Amanhecer até o ano de 1985 se confunde com a história de Neiva Chaves Zelaya, a Tia Neiva. Na visão de Oliveira (2011) a vida de Tia Neiva se encaixa perfeitamente na narrativa da mulher empoderada do século XXI, uma mulher à frente de seu tempo. Nascida em família católica, Neiva Chaves seguiu a vida das mulheres de sua época, Católica praticante, casou-se aos 18 anos com Raul Zelaya Alonso, teve quatro filhos, Gilberto, Carmem Lúcia, Raul e Vera Lúcia. Ficou viúva aos 22 anos e teve que trabalhar para sustentar seus filhos, trabalhou como caminhoneira (sendo a primeira mulher no Brasil a obter habilitação para dirigir caminhões), motorista de ônibus urbano, dentre outros empregos.

Em 1957 recebeu o convite para ir trabalhar na futura capital federal, aceitou o convite e mudou-se com os quatro filhos para juntar-se aos candangos. A grande mudança na vida de Tia Neiva ocorreu aos 33 anos, quando ela começou a clarividência (ver e ouvir espíritos), procurou ajuda na Igreja Católica e na psiquiatria, não obtendo resultados, se aproximou do espiritismo,

1 Mestre em Engenharia Industrial (UFBA). UNEAL/ IFAL. robdiver47@gmail.com

onde conheceu Mãe Neném e juntas fundaram a União Espiritualista Seta Branca (UESB).

A parceria durou cinco anos, em 1964 Tia Neiva se afasta de Mãe Neném e a UESB é desfeita, Tia Neiva funda em Tabatinga a OSOEC (Obras Sociais da Ordem Espiritualista Cristã). Em 1965, Tia Neiva casa-se com Mário Sassi e quatro anos depois, funda o Vale do Amanhecer, posteriormente o Vale do Amanhecer é transferido para Planaltina (endereço definitivo).

A união entre Tia Neiva e Mário Sassi é a chave para entender a lógica binária do Vale, Tia Neiva cuidava da parte espiritual e enquanto Mário Sassi cuidava da organização e da parte burocrática da doutrina (como os adeptos se referem aos postulados da religião). Os médiuns são organizados em Aparás/Ajanês (médiuns de incorporação) e Doutrinadores (médiuns que fazem a intermediação entre a entidade e o paciente).

Os homens são chamados de Jaguar e as mulheres de Ninfas, Aparás/Ajanês como médiuns de incorporação se aproximam da Umbanda enquanto que os Doutrinadores (médiuns de intermediação) se aproximam do Kardecismo, essa é a lógica binária do Vale do Amanhecer. O Presente artigo irá abordar o hibridismo do Vale do Amanhecer a partir do panteão intercontinental do Vale do Amanhecer, explicando as nuances entre Hibridismo e Sincretismo, no segundo tópico será abordado o Vale do Amanhecer como uma religião New Age e no terceiro tópico, como esse hibridismo intercontinental está presente nos rituais do Vale do Amanhecer.

1. HIBRIDISMO OU SINCRETISMO

De uma forma singela o hibridismo é a mistura das religiões, a partir deste pressuposto podemos compreender que essa ideia se encaixa melhor no Vale do Amanhecer do que a ideia de sincretismo. Enquanto o hibridismo é a mistura de religiões, o sincretismo é a fusão das religiões, as religiões de matriz africanas, dado a peculiaridade da nossa colonização, ocorreu o fenômeno do sincretismo, onde os africanos, proibido de cultuar seus orixás, faziam o espelhamento de suas entidades com os santos católicos, como uma forma de continuar a cultuar suas divindades, fazendo parecer a quem estava de fora, que os mesmos estavam cultuando os santos católicos, *“Os santos católicos teriam que mais tarde de tomar-lhes a semelhança e muitos dos atributos para se popularizarem”* (FREYRE, 1998; p.204).

O processo de colonização do Brasil, que ocorre a partir da miscigenação de três grupos étnicos (africanos, indígenas e europeus) dado a necessidade urgente de Portugal em ocupar o território brasileiro sob risco de invasão por outros povos europeus. É interessante notar a visão de Gilberto Freyre acerca da formação do povo brasileiro, onde o mesmo desenvolve o conceito de “democracia racial”, pois para Freyre, o elemento aglutinador do processo de formação da identidade nacional seria a religião católica que perpassa as três etnias, o português que vai tra-

zer o catolicismo para a colônia, o índio catequizado e o negro sincretizado.

As festas religiosas ocorriam ao longo de todo o ano, e marcavam o calendário do Brasil colonial, imprimindo ritmo à vida social. Eram acontecimentos que congregavam todos os membros da casa grande – senhores e escravos – bem como seus aliados de outras famílias. Momentos de convívio social, de celebração, de revitalização de laços intra e inter familiares, de ir à cidade para comemorar (FREYRE, 2006 p.38).

O africano devido à condição de escravizado vai ter que desenvolver estratégias para preservar a sua identidade, no campo religioso o sincretismo vai ser a estratégia utilizada para manter a sua religião sem ser admoestado pelo branco, isso possibilitará a sobrevivência das religiões africanas na colônia, hoje as duas grandes linhas religiosas africanas são o Candomblé e a Umbanda.

O Vale do Amanhecer foi fundado em 1969, segunda metade do século XX, apesar de neste período o Brasil ainda ser um país de maioria católica, a pressão sobre as religiões fora do escopo do catolicismo e protestantismo diminuiu sensivelmente, o Brasil já não possuía uma religião oficial, como na Constituição Imperial de 1824. Apesar da melhoria para outras religiões no Brasil, o Vale do Amanhecer não se afasta das origens do povo brasileiro, ou seja, um povo miscigenado e de cultura híbrida.

Ao estudar a pluralidade dos modos de ser dos sertanejos nordestinos, dos caboclos da Amazônia, dos crioulos do litoral, dos caipiras do sudeste e do centro do país, dos gaúchos das campanhas sulinas, dos ítalo-brasileiros, dos teuto-brasileiros, Darcy confirmava que, no Brasil, o elemento híbrido reina (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2011, p.10).

O hibridismo é um conceito amplo, não estando resumido apenas ao campo da cultura, perpassando outros campos, como cultura, biologia, literatura, etc. Hoje se discute o hibridismo no campo cultural, essa amplitude do hibridismo é interessante para o estudo do Vale do Amanhecer que surge como umas das religiões no seio do movimento New Age, ou seja, no momento histórico do surgimento do Vale do Amanhecer, o mundo começava em movimentos como o multiculturalismo e a globalização, sendo o Vale do Amanhecer influenciado por esses movimentos, nesse sentido Burke analisa o hibridismo como encontro múltiplos e mistura de culturas diversas.

Devemos ver as formas híbridas como o resultado de encontros múltiplos e não como o resultado de um único encontro, quer encontros sucessivos adicionem novos elementos à mistura, quer reforcem os antigos elementos (BURKE, 2003, p. 31).

2. NEW AGE E MULTICULTURALISMO

O final do século XIX pode ser marcado como o início do movimento New Age, como explica Oliveira (2014) “*Em termos históricos, a NE começa a se delinear, ainda nos finais do século XIX, a partir da teosofia, do ocultismo e do transcendentalismo [...]*”. No século XX a atração do ocidente pelo oriente é mais um tijolo na edificação da New Age, religiões orientais passam a despertar interesse por parte dos ocidentais, budismo, Hare Krishna, Yoga, etc. Said (2007) desenvolveu o conceito de ocidente latente, que basicamente, analisa a ideia de um oriente idealizado ou romantizado pelo ocidente. É dentro desses conceitos que o movimento New Age é formado e avança na segunda metade do século XX, quando chega ao Brasil.

No Brasil a New Age encontra um campo fértil para se expandir, devido as nossas características advindas da nossa origem colonial, as religiões de origem africana bem como as religiões dos povos originários com suas magias e seus ritos xamânicos, a Maçonaria, Teosofia e outras práticas vinda com os europeus, bem como práticas orientais que chegam com os imigrantes japoneses e posteriormente com os imigrantes chineses. A nossa formação étnica mesclada com os imigrantes orientais que chegam no século XX formam os ingredientes necessários para a New Age que ganha força a partir do final da década de 1960.

Na década de 1970 em virtude do primeiro choque do petróleo, consequência direta da Guerra Yom Kippur em 1973, o Milagre Brasileiro perde força, a classe média é duramente afetada e com isso, a ditadura militar perde sustentação popular e começa o longo caminho de volta a democracia, isso possibilita novos movimentos na cultura brasileira como o movimento armorial e o rock brasileiro, que tem Raul Seixas como um de seus percussores, Raul Seixas que explora o misticismo em suas músicas, onde compunha músicas com Paulo Coelho e se inspirava nas doutrinas de Aleister Crowley.

É neste período de retorno gradual da democracia que religiões iniciáticas como o Santo Daime e o Vale do Amanhecer começam a se expandir pelo território brasileiro. E no Brasil a New Age ganha uma dimensão própria, se afastando da New Age americana e europeia, o elemento diferencial é a aproximação da New Age com os movimentos religiosos populares, entidades espirituais como caboclos, pretos velhos e exus transitam na Umbanda e Vale do Amanhecer.

A Nova Era no Brasil, ao sincretizar, realiza tal processo dentro de uma brasilidade, com o famoso jeitinho, fala-se em preto-velhos, caboclos, lemanjá, etc, mas quando indagamos aos nossos informantes se estes são os mesmos daqueles encontrados na umbanda e no candomblé, eles enfaticamente destacam que não são só se aparentam na imagem, mas são outros, seres de luz, evoluídos espiritualmente, que estão aqui para fazer caridade. Neste sentido, encontramos a incorporação do espiritismo kardecista, como um elemento fundamental para cimentar as práticas

sincréticas, já que ele remete a uma religião de mediação, ao mesmo tempo próxima das práticas dos cultos afro-brasileiros, por ser uma religião de possessão, mas ao mesmo tempo distante simbolicamente ao ser uma religião de brancos e letrados. (OLIVEIRA, 2011a, p. 81).

A New Age se articula com as entidades espirituais africanas em religiões como a Umbanda, a Barquinha e o Vale do Amanhecer, em ritos do Vale do Amanhecer como será abordado no próximo tópico.

Ao chamarmos a atenção para a articulação entre os elementos dos cultos afro-brasileiros e a NA, cujas expressões emblemáticas encontrar-se-iam em movimentos como o Vale do Amanhecer, Santo Daime, Barquinha, Umbanda Mística, Umbandaime etc., poderíamos cair no risco de nos referirmos apenas a uma “umbanda estilizada”, ou mesmo a uma “umbanda branca”. Considerando que, como nos aponta Ortiz (1999), a própria umbanda surge a partir de um movimento de “embranquecimento” dos cultos afro-brasileiros, incorporando elementos diversos a estes cultos, em especial elementos do espiritismo kardecista. (Oliveira, 2014, p.175).

3. OS RITOS INTERCONTINENTAIS DO VALE DO AMANHECER

O hibridismo, multiculturalismo e a New Age associados à colonização brasileira fornecem a explicação da configuração da ritualística do Vale do Amanhecer que reflete a formação da identidade brasileira, um caldeirão étnico forjado a partir da diversidade do português (romano, ibérico, mulçumano e africano), do autóctone e do africano, ao analisarmos os rituais do Vale do Amanhecer veremos fragmentos de diversas religiões dos continentes europeu, americano, africano e asiático. Analisaremos os rituais da Cura, Trono, Indução e Sudálio.

A fundadora do Vale do Amanhecer, Neiva Chavez Zelaya, conhecida como Tia Neiva, criou o Vale do Amanhecer como uma religião espiritualista cristã, a partir das visões que ela recebeu de uma entidade espiritual chamada Pai Seta Branca, na origem da principal entidade do Vale do Amanhecer fica patente o hibridismo intercontinental, Pai Seta Branca foi um índio do altiplano boliviano que teria vivido no século XVII e que seria a reencarnação de São Francisco de Assis, podemos perceber o hibridismo de um elemento do catolicismo europeu, com outro elemento da cultura autóctone americana.

O hibridismo intercontinental do Vale do Amanhecer também fica patente no trânsito de entidades de outras religiões na ritualística do Vale do Amanhecer, como no caso de entidades de cultos afros como Juremas, Caboclos, Pretos Velhos e Exus, onde usa-se o termo de direita e esquerda para diferenciar o Vale do Amanhecer, das religiões de matriz Africana, o Vale do Amanhecer seria direita e as religiões de matriz africana seria de esquerda.

Exercitando intensamente sua criatividade mitológica e ritualística, ela procedeu a realizar uma leitura espírita de uma quantidade de outras tradições religiosas, dentro de uma linha básica que também pode ser considerada umbandista, ou afro-brasileira, na medida em que a entidade principal cultuada no Vale do Amanhecer é um Caboclo (espírito ligado às matas e que representa o poder espiritual indígena, mestiço e, por extensão, de qualquer brasileiro) chamado Seta Branca. Essa entidade poderia pertencer facilmente ao panteão dos cultos afro-brasileiros tradicionais, como a Jurema, a pajelança, a macumba, além da umbanda; por outro lado, pode ser igualmente interpretada como uma figura cristã, na medida em que Seta Branca é descrito também como um avatar de São Francisco de Assis. (Carvalho, p. 14, 1998).

O Vale do Amanhecer possui rituais diversos e complexos, o indivíduo que chega ao Vale do Amanhecer na condição de paciente e segue um percurso na busca da cura espiritual, o primeiro ritual é o Trono, nesse rito o paciente senta em uma cadeira a esquerda, a direita fica sentado o médium de incorporação (Apará/Ajanã), atrás e em pé fica o médium doutrinador, o médium de incorporação recebe as entidades espirituais, neste ritual temos a presença de entidades das religiões de matriz africana, pretas e pretos velhos, caboclos que aconselham e indicam outros rituais, durante a sessão espíritos pouco evoluídos atravessam a ritualística e incorporam nos médiuns, sendo elevados pelos médiuns doutrinadores.

O doutrinador não deve ficar parado atrás de um apará, MENTALIZANDO. Logo que chegue, fará a puxada. Depois, naturalmente, fará a doutrina e a elevação. Caso o espírito não desincorpore, não deve insistir. Deixa seu lugar para outro, pois, muitas vezes, há necessidade daquele sofredor receber fluido de outra natureza para completar sua recuperação, o que não acontecerá se o mesmo doutrinador permanecer atendendo-o. (<https://aspirantevalelasaro.com/as-leis-e-chaves-ritualisticas-do-amanhecer>).

A Cura é um ritual de inspiração kardecista onde os pacientes sentam em bancos de cimento, e recebem energias dos médiuns incorporados, à frente ficam doutrinadores e falanges femininas, o comando do ritual é feito por um doutrinador do sexo masculino, pois só os homens exercem o comando dos rituais no Vale do Amanhecer, apesar da religião ter sido fundada por uma mulher. Em geral os pacientes sempre são encaminhados a cura após a consulta no trono.

São necessários 10 aparás e 6 doutrinadores, que se posicionam atrás dos Tronos, podendo estar com qualquer uniforme. Com indumentária, 2 mestres adjuração: Um ficará com a lança diante do sal e do perfume e o outro fará a coordenação dos pacientes, contando o tempo das incorporações. No Aledá entram, com suas indumentárias, 4 mestres Sol, 1 ajanã, 3 ninfas Lua e 1 ninfa Sol. (<https://aspirantevalelasaro.com/as-leis-e-chaves-ritualisticas-do-amanhecer>).

O ritual de Indução é um dos rituais do Vale do Amanhecer, que é totalmente iniciático, ou seja, é um ritual puro da New Age, onde ocorre um hibridismo entre as religiões tradicionais e elementos das religiões de matriz africana, indígena, tibetana e religiões europeias anteriores ao cristianismo, além de elementos de ufologia. O ritual iniciático da indução tem por finalidade elevar espírito obsessores, a indução é uma troca de energias entre pacientes e mestres.

Indução é um trabalho puramente iniciático, que beneficia tanto os pacientes, bem como aos mestres que dela participarem. É formada uma corrente que capta diversas forças negativas, pelo sistema de um mecanismo original dos iniciados. Seus Comandantes deverão ser designados somente pelo mestre Tumuchy ou pelo 1º mestre Jaguar. (<https://aspirantevalelasaro.com/as-leis-e-chaves-ritualisticas-do-amanhecer>).

O Sudálio é um ritual onde fica clara a hibridização do kardecismo com a Umbanda e entidades indígenas, onde podemos observar os passes (rito do espiritismo kardecista) e pretos velhos (entidades da Umbanda) e caboclos (entidades indígenas) incorporam nos médiuns e aplicam os passes nos pacientes.

CONCLUSÃO

O Vale do Amanhecer é uma religião da New Age categorizada como New Age Popular, pois a mesma se encaixa no campo da New Age, pois do Vale do Amanhecer bem como a New Age é de difícil definição, onde fica claro o hibridismo intercontinental, pois o hibridismo do Vale do Amanhecer é formado a partir de fragmentos de diversas matrizes religiosas e de ufologia, os rituais são formados a partir da união de fragmentos formando um todo. Os fragmentos são uma constante no Vale do Amanhecer, podemos observar a presença tanto nos rituais, como na própria história do Vale do Amanhecer.

A gama de elementos de matrizes religiosas europeias, asiáticas, africanas e americanas presente nos rituais do Vale do Amanhecer, como os mosteiros do Tibet, as religiões politeístas da Grécia e do Egito antigo, entidades do Candomblé e da Umbanda e das religiões dos ameríndios. O porquê do hibridismo e não sincretismo fica claro na forma como os fragmentos intercontinentais são utilizados nos rituais do Vale do Amanhecer, esses fragmentos entram nos rituais unindo-se a outros fragmentos formando o ritual, não havendo o espelhamento de entidades, isso pode ser demonstrado no caso de Pretos Velhos e Caboclos, onde essas entidades não perdem suas características ou sofrem modificações, apenas são incorporados aos rituais mantendo as suas essências.

REFERÊNCIAS

- ÁLVARES, Bálamo. **Mensagens de Pai Seta Branca**. Brasília, [do autor], 1991.
- AMARAL, Leila. **Carnaval da alma: Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- ARMOND, Edgard. **Os exilados de Capela**. São Paulo: Editora Aliança, 1987.
- BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003
- FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala**. 51 a. edição. Rio de Janeiro: Global, 2006. Disponível em: <https://aspirantevalelasaro.com/as-leis-e-chaves-ritualisticas-do-amanhecer>. Acesso em 15/08/2022.
- MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia Maria. A crítica pós-colonial a partir de Darcy Ribeiro: Uma releitura de O Povo Brasileiro. IN: **REALIS – Revista de Estudos Antiutilitaristas e Pós-coloniais**, v. 1, n. 1, 2011.
- OLIVEIRA, Amurabi. **A Nova era com Axé: umbanda esotérica e esoterismo umbandista no Brasil**. R. Pós Ci. Soc. v.11, n.21, jan/jun. 2014.
- ZELAYA, Neiva Chaves. **Leis e Ritualísticas**. Brasília-DF: Vale do Amanhecer, 1977.

PRIMAZIA DA GRAÇA E EXPERIÊNCIA MÍSTICA: UM OLHAR SOBRE AS CONFISSÕES DE AGOSTINHO DE HIPONA

Caio Henrique Esponton¹

RESUMO

A experiência mística tem recuperado seu lugar no mundo acadêmico como um fenômeno pertinente nas análises sobre religião. Uma variada gama de ciências tem se dedicado ao estudo da mística, percebido como um fenômeno singular no interior do mundo das experiências religiosas. As abordagens são tão variadas quanto as questões que delas emergem. Todavia, uma aproximação minimamente percuciente deste fenômeno implica uma metodologia capaz de evidenciar aquilo que é singular, ou seja, aquele algo que lhe é elementar. Assim, uma abordagem fenomenológica da mística pode encontrar cidadania no interior dos estudos de religião desde o ponto de vista fenomenológico. Nesse sentido, esta exposição visa abordar fenomenologicamente alguns textos de Agostinho de Hipona em sua obra *Confissões*, colocando em evidência como a graça assume a primazia na experiência mística do referido autor. Desse modo, pretende-se mostrar que no cerne do despertar da vivência mística está uma iniciativa divina, que se configura como reconhecimento da condição limitada do místico e leva, por sua vez, a uma entrega radical ao Absoluto sempre almejado, mas jamais possuído em sua plenitude. Este estudo, enfim, evidenciando estas características do fenômeno místico por meio de uma abordagem fenomenológica, intenta colaborar para o debate acadêmico da mística na atualidade destacando seu aspecto passivo diante da Graça, utilizando-se das *Confissões* de Santo Agostinho como via de acesso a esta experiência.

PALAVRAS-CHAVE: Agostinho; Confissões; Mística; Graça; Acolhida.

INTRODUÇÃO

O mundo contemporâneo é marcado pela pluralidade, especialmente no que diz respeito à religião. A religiosidade pós-moderna está imersa em uma variedade de manifestações e intersecções que impossibilitam uma análise uniforme e que se pretenda universal. Dentre as muitas características do fenômeno religioso que se despontam no cenário contemporâneo, a mística emerge como uma presença significativa. Entre os estudiosos da religião e os praticantes da mesma, a mística tem sido um fenômeno abordado de diferentes maneiras, uma vez que, a mística está intrinsecamente relacionada ao caráter experiencial da religião que ganha espaço cada vez mais amplo na atualidade. O desejo pela experiência do Sagrado em suas mais variadas

¹ Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Bolsista CAPES. E-mail: Caio.h.e@hotmail.com

manifestações tem sido uma motivação fundamental na superação do ocaso da religião anunciado no século passado.

É este caráter experiencial da mística que a torna um objeto de estudo singular no interior do conjunto de manifestações religiosas. A mística constitui-se de uma pluralidade de faces que escapam a quaisquer análises generalizantes. Por isso, afirma-se que sobre a experiência mística é impossível uma sistemática, mas é possível apenas uma fenomenologia (VANINI, 2005, p. 7). A partir do recurso à fenomenologia da religião é que este artigo visa analisar a experiência mística relatada nos textos agostinianos das Confissões, buscando compreender como os relatos elaborados pelo próprio Agostinho permitem perceber a primazia da Graça e a passividade do sujeito na dinamicidade da experiência mística. Para o desenvolvimento da reflexão, utilizar-se-á uma estrutura didática de afunilamento, ou seja, partindo de algumas caracterizações mais gerais da mística e sua relação com a fenomenologia, chega-se à pessoa de Agostinho e sua obra, para então se concluir com o objeto deste estudo: a primazia da Graça na experiência mística pensada a partir dos relatos das Confissões.

1. MÍSTICA E FENOMENOLOGIA EM DIÁLOGO

Todo objeto religioso estudado, mesmo que se salvguarde as devidas distâncias, é percebido e interpretado segundo alguns pressupostos oriundos da tradição de quem observa. A mística em suas múltiplas manifestações não pode ser reduzida a um fenômeno caracterizado por linhas gerais que não entrem em conflito com os particulares concernentes ao próprio fenômeno. Neste sentido, a aproximação fenomenológica da experiência mística busca evidenciar características particulares de um fenômeno vivenciado exclusivamente por determinado sujeito. No caso deste estudo, a aproximação fenomenológica da experiência mística remete-se sempre ao universo agostiniano do pensar e do expressar-se, especialmente analisado dentro de um horizonte interpretativo cristão.

1.1 Os objetivos gerais da fenomenologia e sua inserção no campo das Ciências da Religião

A fenomenologia constitui-se como um objeto de estudo bastante amplo. Originária do mundo filosófico do século XIX. Em linhas gerais, a fenomenologia manteve o princípio de Husserl expresso pela máxima “voltar as coisas mesmas”. O objetivo geral do método fenomenológico é aproximar-se do objeto tal e qual ele se manifesta ao sujeito. É o manifestar-se do objeto em sua singularidade no mundo que expressa seu ser e, conseqüentemente, a possibilidade de um conhecimento seguro sobre ele (Cf. HUSSERL, 2020, p. 79). Entretanto, aqueles que sucederam a Husserl no caminho fenomenológico perceberam que a relação entre sujeito e objeto sugerida por ele era impossível. Heidegger enfatizou que os fenômenos se exprimem no campo

da existência e, portanto, estavam sujeitos ao círculo hermenêutico que a própria existência comporta. Assim, tanto Heidegger como outros pensadores posteriores a fenomenologia de Husserl, tem enfatizado a relação entre fenomenologia e hermenêutica na análise das realidades que se manifestam (Cf. GADAMER, 2008, p. 347).

No bojo da constituição da fenomenologia como metodologia e de sua paulatina interação com a hermenêutica, emerge as Ciências da Religião no mundo acadêmico do século XIX que possibilita uma nova abordagem ao mundo religioso que se pretende científica. No intento por uma abordagem científica da religião, muitos autores adotaram a fenomenologia como um método capaz de abrir caminhos por entre as manifestações religiosas diversas. Rudolf Otto, Mircea Eliade, Juan Velasco, entre outros, são exemplos da consolidação da corrente fenomenológica no interior das Ciências da Religião como um aporte epistemológico seguro na abordagem das manifestações religiosas.

1.2 A questão e a compreensão do conceito “Mística”

A mística apresenta-se como um fenômeno multifacetado e inefável. No centro da experiência mística está sempre presente o caráter trans-racional que impede o místico de traduzir sua vivência em uma linguagem logicamente ordenada e sistemática (VAZ, 2000, p. 10). A inefabilidade da experiência mística impossibilita a constituição de um saber sistemático sobre o fenômeno, pois a manifestação desta experiência no interior do mundo religioso é constituída de uma gama inumerável de expressões. Desta forma, a mística continua a ser um objeto de estudo explorado apenas parcialmente devido a sua pluralidade de manifestações e particularidades. A impossibilidade de abordar o fenômeno místico em sua inteireza garante que a sua inefabilidade seja preservada e, seu caráter misterioso guarde aquilo que é mais fundamental desta experiência segundo os relatos apresentados.

Neste sentido, a construção de um conceito claro e distinto, não se aplica à mística. O conceito de mística pode ser apenas delineado, ou seja, expresso a partir de algumas características tomadas de relatos particulares. Destes relatos coletados ao longo da história, pode-se concluir que no interior da experiência mística alguns fenômenos são correntes e servem para expressar algo desta vivência radical do sujeito. O caráter experiencial, a consciência de uma presença misteriosa e divina, o senso de alteridade e criaturalidade, a fugacidade do momento, a radicalidade da experiência, a impossibilidade de expressá-la em uma linguagem conceitual, o senso de indignidade e passividade, a dissolução do si mesmo, entre outros elementos caracterizam os aspectos gerais da mística, que segundo Maria Clara Bingemer pode ser expressa da seguinte forma:

Trata-se de uma consciência da presença divina, percebida de modo imediato, em atitude de passividade, e que se vive antes de toda análise e de toda formulação conceitual. Trata-se da vivência concreta do ser humano

que se encontra, graças a algo que não controla ou manipula, frente a um mistério ou uma graça misteriosa e irresistível, que se revela como alteridade pessoal e age amorosamente, propondo e fazendo acontecer uma comunhão impossível segundo os critérios humanos e que só pode acontecer por graça (BINGEMER, 2022, p.32).

2. ASPECTOS GERAIS DA MÍSTICA EM SANTO AGOSTINHO

Os debates acerca da presença de uma mística, propriamente dita, em Santo Agostinho ainda estão em aberto. Entretanto, alguns textos agostinianos, especialmente contidos em sua autobiografia intitulada *Confissões*, permitem considerar que existem momentos místicos na vida do referido autor. Os relatos, segundo Bernard McGinn, contidos nos livros VII, IX e X, são importantes para se perceber algumas características da experiência religiosa agostiniana que tocam diretamente a vivência mística (McGINN, 2012 p. 335-340). Neste sentido, a obra agostiniana das *Confissões* e o itinerário existencial do próprio autor são pressupostos necessários para compreender a mística que perpassa o pensamento de Agostinho, como também um olhar panorâmico sobre as *Confissões* poderá apontar para o objeto de estudo: a primazia da Graça.

2.1 O ITINERÁRIO EXISTENCIAL DE AGOSTINHO COMO PRESSUPOSTO NECESSÁRIO

A compreensão do pensamento agostiniano pressupõe um olhar sobre o itinerário existencial do autor. Agostinho nasce no norte da África no século IV e dedica-se ao estudo do currículo formativo de seu tempo. A leitura dos clássicos latinos possibilita o contato com a obra de Cícero: *Hortênsio*. Esta era uma obra de exortação à filosofia e marcou profundamente Agostinho no seu ideal de busca pela verdade. Seja como Maniqueu ou adepto ao Ceticismo, Agostinho sempre demonstrou o anseio pela verdade. Depois do contato com o pensamento platônico por meio de Plotino e Porfírio, Agostinho torna-se cristão. O período de sua vida marcado pelo cristianismo é o período mais rico de produções. O bispo de Hipona escreve incontáveis obras que versam sobre os diversos assuntos, especialmente sobre os debates teológicos presentes em seu tempo. É no fundo destas obras que se percebe um aspecto único de Agostinho: sua profundidade espiritual e contemplativa que se deixa transparecer nas reflexões racionalmente elaboradas.

O interior das obras de Agostinho está marcado pelo que se pode nominar “Razão Cordial”, ou seja, por uma razão que não se separa do sentimento, do coração (PINCKAERS, 2013, p. 29). Dentre as obras agostinianas as *Confissões* constituem o exemplar proeminente de uma escrita que nasce do coração, do sentimento, de um olhar para o próprio interior. Ao elaborar

as Confissões, Agostinho deseja olhar para si mesmo, seja no passado e no presente, e perceber como a sua vida decorre segundo o já prescrito plano da Graça. No olhar retroativo sobre sua vida, Agostinho percebe um agir constante e frequente de Deus, fazendo das Confissões um itinerário pessoal da Graça enquanto sua concretização na história humana (Cf. PINCKAERS, 2013, p. 32).

2.2 UMA PERSPECTIVA GERAL ACERCA DAS CONFISSÕES COMO VIA DE ACESSO À MÍSTICA AGOSTINIANA

O horizonte de compreensão das Confissões é um horizonte existencial, nela se encontra um homem colocado frente a frente consigo mesmo no passado e no presente. Os treze livros que compõe a obra expressam um olhar retroativo de Agostinho sobre si mesmo e como no decorrer de sua vida os acontecimentos encaminharam-no para aquele momento preciso no qual se encontra (Cf. AGOSTINHO, 2010, p. 266-267). O caráter existencial das Confissões permite perceber que a obra agostiniana, apesar de permeada de tensos conteúdos de teologia e filosofia, está profundamente marcada pela experiência pessoal do autor que se percebe como ser humano, dependente e limitado, mas ao mesmo tempo tomado de um anseio pelo Absoluto. É no ímpeto deste anseio pelo Absoluto, que o ser humano se percebe como alguém destinado ao transcendente, capaz de tocá-lo em algum momento de sua parca existência.

É este aspecto existencial da obra agostiniana, que permite a consideração da experiência mística do autor como uma possibilidade concreta. Os três relatos apontados por McGinn, de fato, oferecem aspectos significativos para que se considere uma vivência mística. Agostinho aponta em sua autobiografia que em certos momentos, sem preparação prévia ou itinerário pessoal preestabelecido, algumas experiências ocorrem. No Livro VII enquanto Agostinho lia um livro platônico, ele relata que se viu elevado para além de si mesmo, diante de uma luz radicalmente diferente, inserido em uma região desconhecida, diante de uma verdade inquestionável (Cf. AGOSTINHO, 1984, p.186). No Livro IX são encontradas as mesmas características, uma vez que, de maneira inesperada, enquanto estava dialogando com sua mãe, ocorre uma ascensão para além de si mesmos, colocados diante do mais íntimo de suas almas, deparam-se com uma fonte da qual emana certa fruição da verdade (Cf. AGOSTINHO, 1984, p. 255). No Livro X, Agostinho sintetiza toda sua reflexão sobre a memória, a busca de Deus e seu encontro com ele na poesia, enfatizando que no itinerário interior de busca de Deus irrompe em seu ser algo mais forte que ele mesmo capaz de dar sentido à sua existência (Cf. AGOSTINHO, 1984, p. 295).

3. A PRIMAZIA DA GRAÇA

A partir dos textos acima citados e diante de uma concepção prévia do conceito de Graça para Agostinho, é possível inferir que a iniciativa das experiências místicas de Agostinho é sempre uma iniciativa da Graça. A disposição linguística dos textos aponta para uma presença de Deus que se revela por si mesma, sem que Agostinho tenha parte nisso. O poema do Livro X, que pode ser considerado uma síntese de todo itinerário pessoal de Agostinho, “Tarde te amei”, expressa uma dicotomia entre a ação humana de Agostinho que “disforme, lançava-me sobre as belas formas de tuas criaturas. Estavas comigo, mas eu não estava contigo”, inclinada para o mal, devido à concupiscência própria da natureza humana e a ação divina da Graça: “Tu me chamaste, e teu grito rompeu minha surdez. Fulguraste e brilhaste e tua luz afugentou minha cegueira...” (AGOSTINHO, 1984, p. 295). Segundo se percebe, a ação da experiência de conhecimento de Deus, segundo Agostinho, é sempre iniciativa do próprio Deus. Enquanto o ser humano se fecha sobre sua própria natureza e busca realização nas coisas contingentes, Deus irrompe como verdade, anseio e revelação no interior do homem para elevá-lo acima de si mesmo.

3.1 A TEOLOGIA DA GRAÇA DE AGOSTINHO

A teologia da Graça de Agostinho elabora-se no interior de uma discussão doutrinária com Pelágio. Os dois autores supõem um certo modelo de antropologia que relacionam com conceito de Graça. Para Pelágio a Graça é uma condição já dada na própria natureza, ou seja, na criação, Deus imprimiu na natureza e na vontade humana uma força própria que é capaz de colocar-se radicalmente no seguimento da lei e da virtude e, a partir de um atenuado exercício ascético e rigoroso domínio das paixões, aproximar-se da salvação (AGOSTINHO, 1998, p. 213). Agostinho, ao contrário, assume uma visão mais pessimista do ser humano, de cunho platônico. Para Agostinho, a Graça constitui no permanente auxílio de Deus à natureza humana decaída, para que consciente de sua própria condição decaída, o ser humano possa empreender, sustentado pela Graça, um movimento de retorno ao estado de santidade, que só será vivenciado em sua plenitude na eternidade (Cf. AGOSTINHO, 1998, p. 20).

O conflito entre Agostinho e Pelágio imprime na obra do primeiro uma antropologia fundamental que está presente na sua própria compreensão da experiência de Deus. Para Agostinho, a humanidade decaída e marcada pelo pecado, não pode por si só realizar uma experiência de Deus que seja autêntica, pois, por sua própria natureza, a humanidade tensiona para um prazer material, sensorial e, conseqüentemente, transitório e parcial. É apenas por iniciativa da Graça divina que vêm em socorro da humanidade que uma experiência autêntica de

Deus pode ocorrer. É a iniciativa de Deus que está no centro da teologia da Graça de Agostinho, pois é apenas porque Deus se aproxima do ser humano por primeiro que ele pode perceber sua condição de criatura e sua dependência do criador e empreender, ainda que sempre diante das limitações, um caminho de retorno à presença santificante de Deus (AGOSTINHO, 1998, p. 226).

3.2 A RELAÇÃO ENTRE GRAÇA E MÍSTICA

Partindo da concepção agostiniana da Graça que confere a iniciativa exclusivamente a Deus, pode-se inferir que a experiência mística é uma experiência da Graça que irrompe na história do místico de maneira surpreendente, arrebatadora e radicalmente inexplicável. A experiência da Graça não implica nenhum pressuposto humano, uma vez que, segundo Agostinho é natural do humano buscar apenas as coisas transitórias, motivado pela sua concupiscência, o ser humano possui uma existência obscurecida pelo pecado, tensionado aos prazeres do mundo. Esta tensão, permanece sempre viva no itinerário existencial do ser humano, segundo constata o próprio Agostinho com o elenco das tentações do Livro X. O estar diante das tentações recorda sempre a tensão a qual o homem está condenado.

Porém, mesmo que afligido por uma condição decaída, o ser humano não está isento de uma experiência de Deus que marque radicalmente sua existência. A experiência mística, como experiência inefável que coloca o ser humano diante do Absoluto, consiste em uma iniciativa da Graça que opera na natureza humana decaída, apesar de sua condição e sem pressuposição meritocrata de nenhum tipo. A experiência mística, portanto, é uma Graça que se manifesta de maneira mais claramente possível, pois é um despertar de Deus no interior do ser humano para além de qualquer iniciativa humana, mas simplesmente pela irrupção amorosa e sublime do divino na consciência, que imprime uma transformação profunda na vida do místico.

CONCLUSÃO

Os limites deste artigo não permitem uma abordagem mais elaborada do tema proposto. Entretanto, intentou-se estabelecer uma reflexão panorâmica e sintética sobre a questão da mística abordada no interior das Ciências da Religião, via fenomenologia elucidando alguns aspectos da mística que sejam tocados pela reflexão. Dentre estes aspectos, a primazia da Graça emerge como um ponto de debate que colabora para posteriores desenvolvimentos no estudo sobre a mística. Sendo uma experiência do Absoluto e do Mistério, a consciência de uma Presença frutiva no mais profundo da existência humana, a mística é uma iniciativa da Graça na

medida em que é um irromper de Deus na história pessoal do místico não supondo nenhum tipo de preparação prévia ou organização temporal para que isso ocorra.

Agostinho de Hipona emerge como um personagem paradigmático na abordagem da questão. Nos textos autobiográficos do autor, pode-se perceber que a experiência que ele faz de Deus como vivência inefável e, conseqüentemente, mística, confere a Deus a iniciativa desta experiência na medida em que elas ocorrem de modo surpreendente, para além de qualquer desejo ou iniciativa de Agostinho. O fato de o autor estar lendo um livro filosófico, tendo um diálogo com a mãe ou refletindo sobre si mesmo, não constituem manifestações de interesse para uma experiência mística, mas atividades cotidianas que foram tomadas pela Graça de Deus como momentos propícios para o irromper do Mistério na vida de Agostinho. Neste sentido, a Graça assume certa primazia na experiência mística como a iniciativa divina que visita o ser humano em sua passividade fazendo irromper Deus no interior da história do místico.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. A graça de Cristo e o pecado original. São Paulo: Paulus, 1998.

AGOSTINHO. Confissões. São Paulo: Paulus, 1984.

AGOSTINHO. O Espírito e a letra. In: A Graça (I). São Paulo: Paulus, 1998.

BINGEMER, M. C. O conceito. In: LOSSO, E. G; BINGEMER, M. C; PINHEIRO, M. R. (Orgs). A mística e os místicos. Petrópolis: Vozes, 2022.

CERBONE, D. Fenomenologia. Petrópolis: Vozes, 2014.

GADAMER, H. G. Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco 2008.

McGINN, B. As fundações da mística: das origens ao século V. São Paulo: Paulus, 2012.

PINCKAERS, S. Em busca de Deus nas Confissões: passeando com Santo Agostinho. São Paulo: Loyola, 2013.

VANINI, M. Introdução à Mística. São Paulo: Loyola, 2005.

VAZ, H. L. Experiência mística e filosofia na tradição ocidental. São Paulo: Loyola, 2000.

“VEJAMO-NOS EM TUA FORMOSURA”: A MORTE COMO PLENITUDE DA EXPERIÊNCIA MÍSTICA EM SÃO JOÃO DA CRUZ

Artur Viana do Nascimento Neto¹

RESUMO

A morte é um dos temas mais presentes no magistério escrito de São João da Cruz, atravessando, assim, toda a produção literária juancruciana. No entanto, pouco se tem refletido a respeito dos diversos conceitos de morte que podemos inferir a partir da leitura transversal das obras sanjuanistas. É, portanto, com o objetivo de contribuir com a reflexão sobre esse tema que nosso trabalho traz à discussão a polissemia do termo “morte” no pensamento do místico espanhol. João da Cruz, genericamente, entende a morte como uma experiência de passagem de um estágio a outro do itinerário espiritual, ou seja, uma condição *sine qua non* para o progresso místico. Desta maneira, observamos, em um primeiro momento, a morte espiritual como imagem da atitude ascética da pessoa; em um segundo momento, a morte passa a representar a intervenção ativa de Deus na purificação espiritual do místico; ainda dentro desse estágio de iluminação, enxergamos, no êxtase, uma experiência somática de quase morte e uma comunicação espiritual que pré-anuncia a união do místico com Deus, união essa cuja plenitude o espiritual só poderá alcançar por meio da “última morte”, a física. Nossa reflexão se desenvolverá a partir da análise dos textos sanjuanistas, recorrendo, quando necessário, à contribuição de seus comentadores e outros teóricos.

PALAVRAS-CHAVES: São João da Cruz; Morte; Mística; Escatologia.

INTRODUÇÃO

Ao fazer uma leitura transversal das obras de São João da Cruz, considerando o termo morte – bem como os vários sentidos que ele assume na literatura sanjuanista –, percebemos que o Santo espanhol apresenta esse tema como um conceito indispensável para se entender o progresso de amadurecimento humano-espiritual da pessoa, naturalmente a partir de uma interpretação teológico-mística.

Desta maneira, pensando desde uma dinâmica de ascensão espiritual proposta por São João da Cruz, a morte reafirma seu sentido de passagem, o que neste contexto quer dizer um acontecimento que marca uma mudança evolutiva de estado espiritual.

Ao longo deste trabalho, vamos lidar com essas questões, trabalhando diretamente com

¹ Mestrando em Literatura Comparada pela Universidade Federal do Ceara; especialista em Mística e Ciências Humanas, com foco nos místicos carmelitas; membro integrante do grupo de pesquisa “A experiência mística e o conhecimento: amor, desejo, sofrimento e êxtase”, vinculado à PUC-SP. Contato: arturviananeto@gmail.com.

os textos juancrucianos e buscando interpretá-los à luz da tradição mística cristã.

1. A VIA MORTIS DO ITINERÁRIO ESPIRITUAL SEGUNDO SÃO JOÃO DA CRUZ

Dentre todas as obras de São João da Cruz, incluindo os escritos breves e epistolário, o livro que melhor evidencia e desenvolve os significados que o termo morte assume no itinerário místico é o *Cântico Espiritual* (CE). Esse livro é composto por comentários a um poema, homônimo, de quarenta estrofes, nascido – em sua grande parte – no período em que o poeta estava preso no cárcere toledano, em 1578. As “declarações” em prosa foram forjadas ao longo de quase uma década, iniciadas em 1578, concluindo-se a primeira redação em 1584 e a segunda em 1586. Da primeira à segunda redação, o autor inseriu mais uma estrofe no poema (e consequentemente considerou-a no texto prosaico): a canção décima primeira², uma lira que canta justamente o tema da morte.

O *Cântico Espiritual* é, sem dúvida, a obra mais acabada e melhor trabalhada por São João da Cruz. Seu conteúdo pretende ser uma descrição lírica de toda a vida espiritual, dos seus inícios até o vértice mais alto da experiência mística, como se pode ler no “Argumento” da obra: “A ordem seguida nessas canções vai desde que uma alma começa a servir a Deus até chegar ao último estado de perfeição, que é o matrimônio espiritual” (JOÃO DA CRUZ, 2005, p. 547). Partindo disso, vamos considerar como texto base para nossa reflexão o *Cântico Espiritual*, obviamente convocando, sempre que necessário, textos de outros livros do Santo que possam contribuir com nossa análise.

Nas primeiras linhas da canção primeira do CE, João da Cruz apresenta o perfil do peregrino, daquele que despertou para um relacionamento pessoal com Deus e se dispôs a empreender uma caminhada em busca dele, movido por “ânsias e gemidos saídos dum coração já ferido pelo amor de Deus” (JOÃO DA CRUZ, 2005, p. 548 [CE 1, 1]³). As disposições do caminhante são de quem está sendo movido pelo desejo arrebatador de possuir o objeto de sua predileção, como se deixa entrever na estrofe mote: “Aonde te escondeste,/ Amado, e me deixaste num **gemido**?/ Qual veado fugiste/ Havendo-me **ferido**./ Atrás de ti **clamei**, tinhas partido!” (JOÃO DA CRUZ, 2005, p. 548 [CE estrofe 1], grifo nosso). Em outras palavras: a ferida de amor, causada pelo Amado, provoca o gemido de sua ausência, levando a amada a sair à procura daquele que ama.

A saída em busca do Amado traz uma conotação já bastante interessante nesta primeira canção. Não se trata apenas de um mero deslocamento do ponto zero, que seria o despertar

2 “Mostra a tua presença,/ Matem-me tua vista e formosura;/ pois olha que a doença/ de amor, jamais se cura,/ senão com a presença e a figura”.

3 Vamos usar também a citação universal das obras de São João da Cruz, padronizada da seguinte maneira: abreviatura da obra, número da canção, seguindo do número do parágrafo. Nas citações de *Subida do Monte Carmelo* (S) e *Noite Escura* (N), o número que vem antes da abreviatura se refere à parte da obra citada (1ª, 2ª ou 3ª parte).

para a vida espiritual, mas, sobretudo, uma saída comprometida e fitada no ponto de chegada, que, numa perspectiva escatológica, já é o além-vida, o pós-morte, o “lugar” onde o encontro com o Amado poderá ser pleno, suportável e eterno, como o Santo deixa entender:

Nesta primeira canção, a alma, enamorada do Verbo, o Filho de Deus, seu Esposo, desejando unir-se a Ele por uma visão essencial e clara, manifesta as suas ânsias de amor queixando-se-lhe da ausência. Depois de a ter ferido com o seu amor, que a levou a deixar todas as criaturas e a si mesma, ainda tem de padecer a ausência do seu Amado, que não a liberta já da carne mortal para o possuir na glória da eternidade. Por isso diz: *Aonde é que te escondeste?* (JOÃO DA CRUZ, 2005, p. 548 [CE 1, 2]).

No entanto, é preciso considerar desde esse momento que, enquanto a pessoa não passar pelo processo purificador próprio dos estágios mais adiantados da vida espiritual, viverá um contínuo descompasso psicoemocional no que diz respeito ao seu relacionamento com Deus. E isso em razão das muito sensíveis e fortes comunicações espirituais que lhe fazem desejar ainda mais a união plena e inseparável com Deus; além de sentir, como dor insuportável, as frequentes ausências do Amado, que “costuma fazer com as almas devotas: visita-as para as consolar e animar, mas depois foge e ausenta-se para as provar, humilhar e ensinar” (JOÃO DA CRUZ, 2005, p. 554 [CE 1, 15]). A tensão entre a presença arrebatadora e a ausência massacrante suscita no místico o que seria, no seu ponto de vista, a possível solução desse problema: a morte, pois, conforme Bataille (1987, p. 20): “se a união de dois amantes é o efeito da paixão, ela invoca a morte, o desejo de matar ou o suicídio. O que caracteriza a paixão é um halo de morte.”

São João da Cruz (2005, p. 555) descreve essa crise existencial:

Este sentimento é muito forte porque, naquela ferida de amor que Deus provoca na alma, o afeto da vontade ergue-se subidamente para possuir o Amado, do qual sentiu o toque; mas, com a mesma rapidez, sente a sua ausência, sem o poder ter como desejava. E a alma sente logo o gemido dessa ausência, porque estas visitas são diferentes daquelas em que Deus a recreia e consola. Estas são mais para ferir do que para curar, mais para atormentar do que para consolar; elas servem para avivar a notícia e aumentar o apetite e, por conseguinte, a dor e a ânsia de ver a Deus. (CE 1, 19).

A ansiedade do místico por estar, definitivamente, com Deus passa por fases, umas mais agudas, outras mais brandas. Nestas, a morte continua sendo o caminho mais eficaz para satisfazer o desejo mais profundo da união total, porém o serviço a Deus no mundo e o serviço aos demais por causa de Deus acabam sendo considerados pelo sujeito como uma forma de preparação para o encontro definitivo com o Senhor. Por outro lado, o místico entende também

(e vai entendendo cada vez melhor) que a visão beatífica exige, necessariamente, um perfil espiritual que se alcança à medida que a pessoa vai se identificando cada vez mais com Cristo, modelo acabado e perfeito de todo cristão.

Esse processo de cristificação, que, em última instância, é o que se entende por santificação ou união mística, dentro do escopo cristão, começa não só pelo desejo do homem de se unir a Deus, mas, outrossim, pelo exercício espiritual empreendido por ele com fins a alcançar a desejada identificação com Cristo. Tal exercício supõe, num primeiro momento, uma disposição para se contrariar ou, para usar a linguagem simbólica sanjuanista, para entrar ativamente na noite escura dos sentidos, o que significa dizer: orientar os apetites, reeducar as tendências e ressignificar as inclinações, para que, desde a dimensão mais exterior, a pessoa possa se aproximar do perfil de Jesus.

De igual maneira, o místico exercita-se no âmbito espiritual, com o auxílio das virtudes teologais – fé, esperança e caridade. Assim, ele entra numa dinâmica de purificação das suas faculdades (entendimento, memória e vontade), permitindo, cada vez mais, que a negação, o despojamento e a aniquilação voluntários sejam a *via mortis* que lhe conduza a uma experiência de maior liberdade.

São João da Cruz entende esse processo da noite escura a partir da perspectiva paulina de fazer despilar o homem velho para revestir-se do homem novo (Efésios 4, 22-24). Desta forma, a morte aparece aqui como chave de leitura para esse acontecimento transformador, como vemos dito pelo Santo:

Oh! Quem pudesse dar a entender até onde Nosso Senhor quer que chegue esta negação! Certamente há de ser como uma morte e demolição temporal, natural e espiritual em tudo, na afeição da vontade, que é fonte de toda negação. (...) Esse cálice consiste em morrer à sua natureza, despindo-se e aniquilando-se para poder caminhar por esta senda estreita em tudo quanto pertencer aos sentidos, como dissemos, ou à alma, como agora diremos, que é este entender, gozar e sentir. (...) Por isso, quereria eu persuadir os espirituais que este caminho de Deus não consiste em muitas reflexões, nem modos, nem maneiras, nem gostos, se bem que isso, à sua maneira, seja preciso aos principiantes. Só uma coisa é necessária: saber negar-se de veras, tanto no exterior como no interior, dispondo-se a padecer e a aniquilar-se em tudo por Cristo. (JOÃO DA CRUZ, 2005, p. 203-204 [2S 7, 6.7.8]).

Lidamos, até agora, com a perspectiva daquele que começou a avançar na via purgativa: ele ouviu o chamado de Deus, despertou para a vida espiritual, tomou resoluções, determinou-se a buscar o Amado e empreendeu um caminho de negação para libertar-se dos condicionamentos e estorvos no caminho espiritual. Nesse contexto, como vimos acima, a morte assume dois sentidos: em um, ela diz respeito ao aspecto mais espiritual, como caminho ascético de negação

e desnudez de espírito, empreendido pelo místico, o qual visa, com isso, um progresso na sua identificação com Cristo; em outro, a morte se apresenta como solução para a tensão entre o “agora” do desejo e o “ainda não” da realidade; entre a presença comunicadora de Deus e sua ausência perturbadora; entre o desejo do místico de possuir o Amado plenamente e para sempre e os limites de uma vida humana ainda circunscrita num tempo e num espaço.

Tendo o místico encarado o caminho estreito do seguimento de Cristo, entrando ativamente na noite escura do sentido e do espírito, avança, agora, na via iluminativa, caracterizada por ser uma etapa de vivências muito intensas, tanto no que se refere às comunicações divinas (mais abundantes e mais sensíveis), quanto às sensações contrárias, de perda, ausência, abandono e aridez, que advêm ao místico nesse estágio espiritual, o qual João da Cruz chamará de noite escura passiva do espírito, ou noite escura da fé. Tal intensidade se percebe já pelas estrofes do *Cântico Espiritual* que abarcam esse estágio:

Ai! quem virá curar-se?/ Vem entregar-te já, pois a ti espero./ Não queiras enviar-me/ mais nenhum mensageiro/ porque dizer não sabem o que eu quero.

E todos quantos vagam/ de ti me vão mil graças relatando!/ E todos mais me chagam/ e mais me vai matando/ um não sei quê que ficam balbuciando!

Mas como perseveras,/ ó vida, não vivendo onde vives,/ matando-te deveras/ as flechas que recebes/ daquilo que do Amado em ti concebes?

Por que, tendo chagado/ a este coração, o não curaste?/ E, pois mo hás roubado,/ porque assim o deixaste/ e não guardas o roubo que roubaste?

Apaga meu desgosto,/ pois mais ninguém consegue desfazê-lo/ e veja-te o meu rosto,/ que és lume a acendê-lo,/ e apenas para ti eu quero tê-lo.

Mostra a tua presença,/ matem-me a tua vista e formosura,/ pois olha que a doença/ de amor jamais se cura/ senão com a presença e a figura.

Cristalina nascente,/ se nesses teus semblantes prateados/ formasses de repente/ os olhos desejados/ que tenho nas entranhas esboçados!

Afasta-os, Amado,/ que estou voando. (JOÃO DA CRUZ, 2005, p. 541 [CE 6-13]).

Percebemos, nessas canções, um teor de angústia que subjaz, praticamente, todas as estrofes citadas. O eu-lírico não hesita em emitir uma expressão de dor, “ai!”, com a qual ele começa a tecer seus lamentos e queixas. O descontentamento com o fato de não possuir, como deseja, a presença do Amado; o tormento das notícias divinas, seguidas de um completo silêncio, que deixam o místico mais inflamado de amor e confusão; a inquietação de se sentir deslocado do mundo e insatisfeito, tudo isso, em um grau que não se pode definir, faz com que o místico peça pela morte, com variadas expressões: “apaga o meu desgosto”, “e veja-te o meu rosto”,

“mostra a tua presença”, “matem-me a tua vista e formosura”.

Tal postura, num primeiro momento incomum e incompreendida, parece-nos apontar mais para um processo de amadurecimento humano-espiritual, necessário para a harmonização integral da pessoa, do que para um traço de perfeição ou indicativo de santidade. Portanto, esses grandes desejos de morte parecem revelar, em sua gênese, uma crise existencial do místico e desejo não purificado, com motivações ainda bastante egocêntricas, como nos explica Gaitán (1981, p. 112): “Para o Santo, estes sentimentos têm um valor mais pedagógico que teológico, porque em parte são devidos mais a motivos naturais que a sobrenaturais, de modo que em Cântico 11, 8, chega a advertir que o simples desejo da morte, longe de ser uma virtude é uma imperfeição natural”.

Dizemos crise existencial porque a pessoa, tendo experimentado muito e fortemente a comunicação divina, não encontra mais sentido algum na existência terrena, pois deseja, apressadamente, o que alcançará, em plenitude, na outra vida, que está além deste mundo, desta realidade e deste corpo. Dessa forma, o sujeito, mais do que nunca, passa a viver um embate dualista (alma x corpo), o qual revela a mais forte tensão entre o desejo de alcançar a visão de Deus e a sua não realização no presente. Assim, a própria vida temporal é colocada em questão e arrastada como um peso, do qual o místico não se pode livrar, porque, a partir do seu ponto de vista, nesse momento, a única forma de resolver essa tensão é com a morte, e uma morte necessariamente recebida do Outro, não provocada pelo sujeito.

Essa crise existencial possui um caráter pedagógico importantíssimo, porque é o que justamente vai libertar o místico da própria concepção dualista, ou seja, de que a única resolução para essa luta interior é a morte, a cisão entre alma e corpo. Experimentando essa forte tensão, a pessoa se dá conta de que o caminho a ser feito não é o da separação corpo-alma, senão o da harmonização e unificação dessas dimensões. A experiência do dualismo se transforma, à medida que a pessoa progride na experiência purificadora de Deus, em caminho de integração.

Apenas quando o místico chega à união transformante com Deus é que ele consegue superar esse duelo interior e aplacar desejos incontroláveis. A vontade de ver e estar eternamente com o Amado continua sendo uma realidade, mas agora sem a opressão do desejo de morrer. Aqui já não há busca da autossatisfação egoísta, mas resignação, abandono e respeito pelo caminho que se está trilhando, como podemos perceber pelo que escreve João da Cruz (2005, p. 638):

Também não se aflige quanto aos desejos de esperança. Estando satisfeita com esta união de Deus, tanto quanto se pode nesta vida, já nada tem a esperar do mundo nem desejar acerca do espiritual, pois vê-se e sente-se cheia das riquezas de Deus. E assim, já conformada e ajustada à vontade de Deus na vida e na morte, tanto na parte sensitiva como na espiritual, diz o *Fiat voluntas tua* (Mt 6, 10) sem qualquer outro desejo ou apetite. Portanto, o desejo que tem de ver a Deus é sem sofrimento. (CE 20/21, 11).⁴

⁴ Essa mesma percepção também tem Santa Teresa de Jesus, ao falar das transformações advindas da experiência do matrimônio.

Essa etapa de contemplação (via iluminativa) é marcada, como já dissemos, pela experiência da noite escura da fé e, paralelamente, pelas grandes comunicações divinas, inclusive com repercussões psicossomáticas, como os transe extáticos. Em todas essas experiências, a morte aparece como chave de leitura a ser considerada. Vejamos:

Como esta divina contemplação investe na alma com alguma força para a ir fortalecendo e domando, causa-lhe tão grande sofrimento na sua debilidade que quase chega a desmaiar, sobretudo quando investe com mais força. Os sentidos e o espírito penam e agonizam de tal maneira, como se tivesse debaixo de um imenso e obscuro peso, que veria a morte como um alívio e uma vantagem. (...) Na verdade, quando esta purificadora contemplação aperta, a alma experimenta intensamente a sombra e os gemidos da morte, e os laços do abismo. (JOÃO DA CRUZ, 2005, p. 464 e 465 [2 N 5, 6; 6, 2]).

Na noite da fé, a purificação incide no mais profundo do espírito, nos rincões mais secretos do ser humano. As investidas de Deus são dolorosas e quase fulminantes, como se pode ver pela descrição acima. A experiência é comparada a gemidos de morte e a morte física é considerada, inclusive, como um alívio e uma solução para esses sofrimentos. Não acontece de modo diferente quando se trata das comunicações divinas nesse estágio, pois de igual maneira são intensas tanto a presença de Deus quando a sensação de sua ausência. Em relação à esta, o místico sente dor e gemidos de morte, mas quanto àquela, o sentimento é de plenitude, gozo e profusão de amor, que tampouco deixa de causar pena.

A terceira maneira de penar no amor é como estar a morrer, quer dizer que se assemelha a ter já a chaga fistulada. Quer dizer, a alma converteu-se totalmente em fístula e vive morrendo até que, matando-a o amor, a faça viver vida de amor, transformando-a em amor. Este morrer de amor começa na alma por um toque de notícia altíssima da Divindade, que é *um não sei quê*, como diz na canção, *que ficam balbuciando*. (JOÃO DA CRUZ, 2005, p. 574 [CE 7, 4]).

A morte também é convocada na via unitiva, quando a união entre Deus e o místico já está consumada, e os ímpetos de amor e desejo acalmados. Aqui já existe posse, comunhão, sossego, mas como, do Infinito, sempre se pode ter mais, a ideia da morte não sai do horizonte do desejo, senão o contrário, se apresenta como a consumação total desse itinerário místico. João da Cruz expressa esse anelo, poeticamente, já no fim do *Cântico Espiritual*, com um acento profundamente escatológico: “Gozemo-nos, Amado,/ vejamo-nos em tua formosura! No monte e no escarpado/ donde nasce água pura,/ bem adentro penetremos na espessura!” (JOÃO DA

nio espiritual: “O que mais me espanta em tudo é a mudança em relação ao desejo de morrer para gozar de Nosso Senhor. Pois, agora, é tão grande o desejo que têm de o servir, de o louvar e de poder ajudar algumas almas, que, além de não querer morrer, desejam viver muitos e muitos anos, padecendo os maiores tormentos, para ver se conseguem que o Senhor seja louvado por meio deles, mesmo que fosse em muito pouca coisa.” (TERESA DE JESUS, 2015, p. 578-579 [7 Moradas 3, 6]).

CRUZ, p. 702 [CE 36]). Percebamos que os verbos que começam os dois primeiros versos indicam uma relação de reciprocidade: “gozemo-nos”, “vejamo-nos”, querendo, talvez, dizer que o gozo de ambos se dá, necessariamente, na visão de um e do outro, visão essa que contempla a beleza que os identifica, que os torna não dois diferentes, mais dois iguais. Desta maneira, para o Santo espanhol, a experiência da visão beatífica é a contemplação da beleza de Deus, que por sua vez reflete e se reflete no ser do bem-aventurado.

Com palavras primorosas, Paz (1995) coloca em relação todos esses elementos trazidos e trabalhados por João da Cruz a partir de um aspecto espiritual. Para o escritor mexicano, o amor à beleza (ou à Formosura, termo preferido por São João da Cruz, considerando como atributo divino) é indissociável do desejo de imortalidade, e a contemplação dessa formosura infinita e amada desperta o anelo pela eternidade:

Uma formosura eterna, não engendada, incorruptível, e que não cresce nem diminui. Uma beleza completa, una, idêntica a si mesma, que não é feita de partes como o corpo nem de raciocínios como o discurso. O amor é o caminho, a ascensão, para essa formosura: vai do amor a um corpo sozinho até ao de dois ou mais; depois ao de todas as formas formosas e delas às ações virtuosas; das ações às ideias e das ideias à absoluta formosura. A vida do amante desta classe de formosura é a mais alta que pode viver, pois nela “os olhos do entendimento comungam com a formosura e o homem procria não imagens nem simulacros de beleza, mas realidades formosas. E este caminho é o da imortalidade. (PAZ, 1995, p. 33-34).

CONCLUSÃO

Comprovamos, ao longo desta nossa reflexão, que a morte é, sem dúvida, um dos temas principais para se entender o caminho espiritual segundo o pensamento sanjuanista. Isso se demonstra não só pela profusão de sua citação nas obras do Doutor da Igreja, como, sobretudo, pelos momentos específicos, da vida espiritual, em que a morte é convocada.

A morte não aparece somente no fim do itinerário místico, a morte é o caminho por completo. É preciso entrar numa *via mortis* para se chegar à plenitude da vida. Uma morte que assume diversas facetas, que exige do sujeito, em diferentes momentos, diferentes disposições. A morte é, portanto, entrar ativamente no caminho do Evangelho, é lutar para se manter nele; a morte é aparente solução para os momentos de crise existencial, é símbolo de destruição do velho homem que deve dar lugar ao homem renovado; a morte é presença desmedida de Deus e é sua ausência insuportável; a morte é, por fim, a última visita do Amado, o último êxtase no tempo, o último contato divino pelo intermédio da fé:

A morte dessas almas é muito suave e doce, mais do que lhe foi a vida espiritual durante toda a sua vida. Morrendo com grandes ímpetos e saborosíssimos encontros de amor, assemelham-se ao cisne que canta mais suavemente quando está a morrer. (...) Na verdade, na morte se juntam todas as riquezas da alma e os seus rios de amor entram no oceano, pois, de tão largos e cheios que estão, até parecem mares; aqui se reúnem os seus tesouros, desde o primeiro ao último, para acompanharem a viagem do justo para o seu reino; e, como diz Isaías: Desde os confins da terra ouvimos o cântico: "Glória ao justo!". (JOÃO DA CRUZ, 2005, p. 754 [Ch 1, 30]).

REFERÊNCIAS

BATAILLE, George. **O erotismo**. Porto Alegre: L&PM, 1987.

GAITÁN, José Damián. San Juan de la Cruz: un místico ante la muerte. In: **Revista de Espiritualidad**, Madrid, v. 40, n. 158, p. 105-118, 1981.

JOÃO DA CRUZ. Cântico Espiritual. In: JOÃO DA CRUZ. **Obras completas**. Marco de Canaveses: Edições Carmelo, 2005. p. 537-725.

JOÃO DA CRUZ. Chama de amor viva. In: JOÃO DA CRUZ. **Obras completas**. Marco de Canaveses: Edições Carmelo, 2005. p. 737-822.

JOÃO DA CRUZ. Noite Escura. In: JOÃO DA CRUZ. **Obras completas**. Marco de Canaveses: Edições Carmelo, 2005. p. 415-524.

JOÃO DA CRUZ. Subida do Monte Carmelo. In: JOÃO DA CRUZ. **Obras completas**. Marco de Canaveses: Edições Carmelo, 2005. p. 141-398.

PAZ, Otávio. **A chama dupla**: amor e erotismo. Lisboa: Assírio & Alvim, 1995.

TERESA DE JESUS. Castelo Interior ou Moradas. In: TERESA DE JESUS. **Obras completas**. Marco de Canaveses: Edições Carmelo, 2015. p. 443-590.

GT 7

Religião, Educação
e Políticas Públicas



Dr. Marcos Vinicius de Freitas Reis - UNIFAP – UEMA
Dra. Rosângela Siqueira da Silva - UEA e SEMED/Manaus

Ementa:

Este GT organiza os estudos e pesquisa da relação entre religião e educação e as políticas públicas, campo que se abre sistematicamente aos pesquisadores de Teologia e de Ciências da Religião, assim como áreas afins. Com perspectiva interdisciplinar, sua intenção é compreender os diferentes processos de ensino e aprendizagem nos espaços escolarizados e comunitários. Esse núcleo abrange temas como: ensino religioso, pastoral da educação, educação em diferentes espaços confessionais, diversidade cultural e religiosa, formação de professores? continuada e inicial, catequese, formação de lideranças para movimentos e estudo dos diferentes segmentos escolares, entre outros, Tais elementos estão relacionados à compreensão e à transformação das práticas e conduções da vida e políticas educacionais apresentadas como plataforma para a ordenação e direção das relações humanas com seu entorno (natureza, transcendência, alteridade). Questões relativas a laicidade do estado, secularização, intolerância religiosa, racismo religioso, educação popular, práticas educacionais em espaços religiosos, pensar as questões políticas públicas a partir das questões religiosas, posicionamentos e ações dos grupos religiosos a respeito das questões educacionais, história da educação a partir da questão religiosa, também são temas deste GT.

CONSCIENTIZAÇÃO E ENSINO RELIGIOSO - REFLEXÕES A PARTIR DE PAULO FREIRE PARA UMA EDUCAÇÃO CIDADÃ

Andréa Lafetá de Melo Franco¹

RESUMO

O componente curricular Ensino Religioso nas escolas públicas de Ensino Fundamental no Brasil é assunto que ainda gera debates complexos e polêmicos. A proposta desta Comunicação é realizar uma reflexão a partir do descritor – “Conscientização”, proposto por Paulo Freire, na perspectiva de considerar a compreensão de sua importância como ponto chave e um caminho possível para que os profissionais que atuam com o componente curricular Ensino Religioso reflitam sobre o tema e possibilitem, a partir do diálogo e da aquisição de uma consciência crítica, a formação cidadã e autônoma de seus estudantes e que contribuam para a formação de sujeitos conscientes, éticos e participativos no processo de transformação da sociedade. As reflexões propostas no trabalho abordam o Ensino Religioso, a partir do aporte das Ciências da Religião Aplicada, com base na transdisciplinaridade. O trabalho tem como objetivo identificar pontos relevantes que suscitem o debate e a reflexão, nesse componente, sobre a categoria conscientização, a partir de Paulo Freire, na obra “Conscientização” (2021), dentre outros escritos do mesmo autor que colaboraram para a proposta, a partir da noção de “estágios” não mecânicos, mas dialéticos da consciência, em que o autor distingue “consciência ingênua” de “consciência crítica”. E ainda abordar outras questões: a importância de uma educação dialógica; como o termo está ligado à autonomia; a ideia de que os seres humanos são ontologicamente sujeitos, produtivos, críticos e criativos, e que fazem parte do cotidiano e da história. Buscando refletir sobre a convergência entre Conscientização e Ensino Religioso, desde as experiências iniciais que apresentam o ato de educar como um processo conscientizador. Para embasamento teórico do estudo, recorreremos às obras de Paulo Freire. As conclusões apontam que a convergência entre os temas legitima a práxis humana, como ação e reflexão, na construção consciente, ética e comprometida com a transformação da sociedade e da realidade, que a educação libertadora deve ser prioridade e objetivo primeiro, que o componente Ensino Religioso pode contribuir na conscientização dos sujeitos, que deve envolver o cognitivo, o diálogo reflexivo e o afetivo, e corroborar para que a leitura do mundo preceda a leitura da palavra, a qual pode se transformar em um ato de criação. Assim, será possível alavancar práxis que leva à libertação, tendo como pressuposto a expressão latina *Ubi homo, ibi educatio* - Onde há seres humanos, há educação.

PALAVRAS-CHAVE: Ensino Religioso. Conscientização. Paulo Freire. Educação libertadora. Cidadania.

INTRODUÇÃO

O componente curricular Ensino Religioso nas escolas públicas de Ensino Fundamental

1 Mestre em Educação, Doutoranda em Ciências da Religião – PUC Minas – Professora da Universidade Estadual de Montes Claros – UNIMONTES – andrea.franco@unimontes.br

no Brasil é assunto que ainda gera debates complexos e polêmicos. Diante disso, a proposta desta Comunicação é realizar uma reflexão a partir do descritor – “Conscientização”, proposto por Paulo Freire, na perspectiva de considerar a compreensão de sua importância como ponto chave e um caminho possível para que os profissionais que atuam com o componente curricular Ensino Religioso, reflitam sobre o tema e possibilitem, a partir do diálogo e da aquisição de uma consciência crítica, a formação cidadã e autônoma de seus estudantes e que contribuam para a formação de sujeitos conscientes, éticos e participativos no processo de transformação da sociedade. As reflexões propostas no trabalho abordam o Ensino Religioso, a partir do aporte das Ciências da Religião Aplicada, com base na transdisciplinaridade. O trabalho tem como objetivo identificar pontos relevantes que suscitem o debate e a reflexão, nesse componente, sobre a categoria conscientização, a partir de Paulo Freire, na obra “Conscientização” (2021), dentre outros escritos do mesmo autor que colaboraram para a proposta, a partir da noção de “estágios” não mecânicos, mas dialéticos da consciência, em que o autor distingue “consciência ingênua” de “consciência crítica”. E ainda abordar outras questões: a importância de uma educação dialógica; como o termo está ligado à autonomia; a ideia de que os seres humanos são ontologicamente sujeitos, produtivos, críticos e criativos, e que fazem parte do cotidiano e da história. Buscando refletir sobre a convergência entre Conscientização e Ensino Religioso, desde as experiências iniciais que apresentam o ato de educar como um processo conscientizador.

Além da obra *Conscientização* (2021), recorreremos a outras que deram embasamento para nossas reflexões. O trabalho de cunho bibliográfico, busca delinear a forma como Paulo Freire desenvolveu o conceito de conscientização e sua convergência com o campo da educação e mais especificamente com o campo do ensino religioso.

1. “CONSCIENTIZAÇÃO” NOS ESCRITOS FREIREANOS

O livro *Conscientização: Teoria e Prática da Libertação - Uma Introdução ao Pensamento de Paulo Freire*, traz como base central, reflexões sobre a educação e o tema da liberdade e da libertação, foi publicado originalmente pela editora Cortez e Moraes, no ano de 1979.

Iniciamos nossas reflexões, no presente estudo, a partir do exposto no prefácio da obra “Conscientização”, publicada em 2021, onde Gadotti afirma que o livro de Freire não trata de abstrações sobre o tema consciência, mas de reflexões críticas sobre a própria práxis do autor (2021, p. 14), o mesmo autor aponta ainda que para Freire “a finalidade da educação é a de libertar-se da realidade opressiva e da injustiça” e “para permitir que homens e mulheres sejam reconhecidos como sujeitos da sua própria história e não como objetos” (2021, p. 17). Gadotti ressalta ainda as contribuições trazidas pelo autor a partir no que se refere a conscientização.

O livro publicado em 2021, está dividido, além da Nota do Editor, do Prefácio e do Prólo-

go, em quatro partes. A primeira tem como título “O homem e sua experiência”, a segunda parte, “Alfabetização e Conscientização”, a terceira parte, “Práxis da Libertação” e a quarta e última parte “Prospectivas”. Não temos pretensão aqui de detalhar neste estudo, sobre cada uma das partes do livro, buscaremos retratar alguns dos trechos no decorrer do livro que tratam do tema do nosso trabalho.

No presente trabalho não temos a pretensão de analisar toda a obra, pretendemos buscar alguns pontos que poderão contribuir para nossas reflexões de acordo com os objetivos propostos aqui.

Na primeira parte do livro, “O homem e sua experiência” escreve de forma breve sua biografia, chamando a atenção já de início, a ênfase dada por ele a importância do diálogo e o respeito às crenças religiosas.

Com eles aprendi o diálogo que tentei cultivar com o mundo, com os homens, com Deus, com minha mulher, com meus filhos. O respeito de meu pai pelas crenças religiosas da minha mãe me ensinou a respeitar, desde criança, as escolhas dos outros. (FREIRE, 2021, p. 37)

Freire apresenta também o contexto histórico, suas experiências com a pedagogia da liberdade e do diálogo, desenvolvida por ele no Brasil e no Chile.

A segunda parte do livro, “Alfabetização e Conscientização”, versa sobre a ideia do termo “conscientização”, essência do método desenvolvido por Freire. Ele inicia explicando que não é autor do termo “conscientização”, apresentando que o termo criado, aproximadamente em 1964, por um grupo de professores do Instituto Superior de Estudos Brasileiros e relata “quando ouvi a primeira vez o termo conscientização, percebi imediatamente a profundidade de seu significado, pois estava absolutamente convencido de que a educação, como prática da liberdade, é um ato de conhecimento, uma abordagem crítica da realidade”. (FREIRE, 2021, p. 55). Freire fala ainda que a partir daquele momento a palavra “conscientização” passou a constituir parte do vocabulário dele e que teve o papel de difundir-la e traduzir-la para o inglês e para o francês, foi Helder Câmara².

Freire afirma que “num primeiro momento, a realidade não se apresenta aos homens como objeto que a consciência crítica deles pode conhecer” (sem um posicionamento crítico), explicando que no primeiro momento o que ocorre é uma “aproximação espontânea do homem em relação ao mundo” (uma postura ingênua). Freire continua, afirmando que “nesse âmbito da espontaneidade, o homem, ao aproximar-se da realidade, faz simplesmente a experiência da

² Helder Pessoa Câmara nasceu em Fortaleza (CE) no dia 7 de fevereiro de 1909. Aos 14 anos ingressou no Seminário da Prainha, onde fez ensino médio, filosofia e teologia. O ensino era bastante conservador. Foi ordenado padre em 1931, aos 22 anos. Além da luta por transformações internas da igreja e de sua atuação como educador popular e alfabetizador, o padre Helder se destacava principalmente por ser um dirigente político. (SOBREIRA, 2021, s/p)

realidade na qual se encontra, e que ele investiga” (FREIRE, 2021, p. 56).

Freire, esclarece que “a conscientização implica que se passe da esfera espontânea de apreensão da realidade para a esfera crítica, na qual a realidade se oferece como objeto cognoscível e na qual o homem assume um posicionamento epistemológico” ou seja “a conscientização é o teste da realidade” (FREIRE, 2021, p. 56) e ainda nas palavras de Gadotti (2021, p. 15) “a conscientização implica ação e a tomada de consciência não”.

Paulo Freire busca em suas obras a coerência entre a razão humana e a consciência, reiterando a importância de submeter sempre sua ação à reflexão, no exercício constante de transformar-se e transformar o seu contexto social, buscando a origem das coisas e não deixando que o manipulem, e não pode, “existir fora da práxis, ou seja, fora do ato ‘ação-reflexão’. Essa unidade dialética constitui, de maneira permanente, o modo de ser, ou de transformar o mundo, e que é próprio dos homens.” (FREIRE, 2021, p. 57)

A descoberta do seu poder de participação, da compreensão do sentido de existência do ser humano e do seu lugar no mundo, é o primeiro passo para a conscientização será aperfeiçoada ao longo do tempo e reconhecemos em seu pensamento a transdisciplinaridade, uma vez que seu método e sua pedagogia, transcendem à educação formal, exige-se compreensão, interação e diálogo com o outro, com o universo do aluno e da aluna, para Freire (1987), “Ninguém educa ninguém, ninguém educa a si mesmo, os homens se educam entre si,, mediatizados pelo mundo” e também é necessário “ conscientizar, depois alfabetizar”.

A visão emancipatória presente e abordada nas obras de Freire, estão relacionadas a uma educação que contemple o desenvolvimento de um pensamento crítico e construtivo, que se dá através do diálogo com os diferentes e a partir da tomada de consciência.

Mas e como a conscientização, a educação e o Ensino Religioso estão interligados e podem contribuir para a formação cidadã no espaço da escola?

2. CONSCIENTIZAÇÃO, EDUCAÇÃO E ENSINO RELIGIOSO NO PROCESSO DE UMA FORMAÇÃO CIDADÃ

Como já exposto, o tema da conscientização, em Freire, está associado ao tema da liberdade e da libertação, que são abordadas em todas as suas obras. Nesse sentido, a educação como um todo tem como finalidade uma busca pela liberdade, rompendo das amarras da injustiças e da opressão.

Em seu livro *Pedagogia do Oprimido* de 2005, Freire destaca em relação a existência hu-

mana, duas características principais, a condição sujeito inacabado e a capacidade que ele tem reconhecer e de transformar essa condição, a partir do processo educativo

Na verdade, diferentemente dos outros animais, que são apenas inacabados, mas não são históricos, os homens se sabem inacabados. Têm a consciência de sua inconclusão. Aí se encontram as raízes da educação mesma, como manifestação exclusivamente humana. Isto é, na inconclusão dos homens e na consciência que dela têm (FREIRE, 2005, p. 83-84).

Dessa forma, é possível compreender como propõe Paulo Freire, que o educando não deve ser visto como objeto do processo educativo, é necessário que ele seja visto como sujeito, e é a ação educativa que irá permitir que homens e mulheres, reflitam sobre o mundo, compreendam sobre a sua situação, tomem consciência da necessidade de compromisso com a sua realidade e a partir daí possam emergir. “Emergindo, descruzam os braços, renunciam a ser simples espectadores e exigem participação” (Freire, 2007, p. 66).

Nesse sentido a educação tem papel importante e deve ser compreendida e utilizada como instrumento para a democratização, como *locus* que contribui para a formação humana, abrindo espaço para as relações de convivência e para o diálogo nos diferentes grupos sociais, que contribui para a formação da consciência crítica, onde o ato de educar conduz a liberdade, ou seja compreender a que a educação como prática da liberdade é reflexo da conscientização.

Santos, Melo e Cavalcante (2021, p. 5), asseveram que Paulo Freire “[...] destaca que a capacidade de aprender, ou seja, a educabilidade funda-se na incompletude humana e na sua consciência de que pode ser mais” e nesse sentido pensar e fazer um educação que realmente esteja preocupada com a formação cidadã, uma educação que seja “válida” conforme Freire “precisa levar em conta, ao mesmo tempo, a vocação ontológica do homem – vocação a ser sujeito – e as condições em que ele vive: em determinado local, em determinado momento, em determinado contexto”. (FREIRE, 2021, p. 67)

A presença do componente curricular Ensino Religioso – ER na escola, de modo especial na escola pública, legítima com o tema da conscientização, na perspectiva de Freire, abrindo-se para novas reflexões que se fazem urgente, e onde o primeiro passo é compreender o “religioso” do Ensino Religioso a partir da concepção de Gruen, que o concebe a partir da religiosidade, e que é papel da escola oferecer “uma educação à abertura ao questionamento, de uma descoberta existencial da vida no que ela tem de mais amplo e profundo; ou seja, trata-se de uma educação no sentido pleno da palavra” (GRUEN, 1974, p. 4). Desta forma, a disciplina de Ensino Religioso têm um relevante papel na formação do cidadão “como ser-de-relações, como ser aberto a novas possibilidades de aprendizagem, de oportunidades de construção da

identidade pessoal, caracterizada pela integridade, autonomia, responsabilidade, sensibilidade e solidariedade” (BAPTISTA E SIQUEIRA, 2021, p. 513-514)

Importante reafirmar o papel da disciplina de Ensino Religioso, com vista a uma educação que transcende a transmissão de conteúdos e os muros escolares, uma educação que efetivamente se preocupe com uma formação cidadã plena e que impacte positivamente na sociedade, que se proponha “libertadora, problematizadora”, onde os alunos e alunas são considerados (as), sujeitos ativos do processo de ensino e aprendizagem e não meros (as) espectadores (as) submissos (as), mas sim, alunos e alunas que aprendem a partir do diálogo com os colegas e com o professor/professora, uma educação que proponha a emergência da consciência e que não pode ser mais baseada como afirma Freire, apenas no “ato de depositar, ou de narrar, ou de transferir, ou de transmitir ‘conhecimentos’ e valores aos educandos, meros pacientes, à maneira da educação ‘bancária’, mas um ato cognoscente” (FREIRE, 2005, p. 78).

Despertar consciência crítica, deve ser papel principal de educadores e educadoras, pois como aponta Brotto e Stephanini, “a aprendizagem consiste em problematizar realidade. O/a docente já não é mais o detentor do conhecimento, pois o conhecimento é um processo e o processo educacional se torna um processo de transformação, em vez de transferência de conhecimento.” (BROTTO e STEPHANINI, 2020, p. 113).

Nessa lógica, é crucial destacar, o papel da disciplina de ensino religioso, numa perspectiva de espaço que promova a autonomia, para a emancipação, como propõe Paulo Freire, e que tem como base uma conjuntura de luta contra a opressão e contra a dominação, uma “educação problematizadora, de caráter autenticamente reflexivo” (FREIRE, 2005, p. 70) e que possibilite a compreensão de que os seres humanos são ontologicamente sujeitos, produtivos, críticos e criativos, e que fazem parte do cotidiano e da história, que estão comprometidos com a sociedade a que pertencem, inspirados em princípios éticos que apontam para um ensino religioso no espaço escolar que saiba lidar com os conflitos e as diferenças religiosas enraizadas na sociedade brasileira e muitas vezes reproduzidas nas salas de aula e conteúdos curriculares.

Destarte, o Ensino Religioso nas escolas tem um papel fundamental como afirma Junqueira, “[...] a escola se torna o lugar onde se cultiva nas pessoas as razões íntimas e transcendentais por serem fontes de cultura e força propulsora para o ser humano assumir seu engajamento na história, e para fortalecer o caráter do cidadão”, outrossim reforçamos a importância do Ensino Religioso, pautado em uma proposta que defenda a formação de sujeitos críticos e capazes de estarem inseridos no mundo e mais do que isso, sujeitos que contribuam na formação de uma sociedade justa, como nos aponta Freire (2005), “entendemos que o ensino religioso confere qualidade a educação de todos e todas as estudantes na medida em que amplia a visão de mundo, de homem e de sociedade de modo que colabora com a formação de todos numa perspectiva emancipatória.” (Freire, 2005, p.86)

A partir dos estudos realizados compreendemos, que a conscientização pode ser um processo lento, mas possível, e que nesse sentido os professores e professoras que atuam com o componente de Ensino Religioso nas escolas, precisam ter paciência e tranquilidade para conseguirem desenvolver em suas salas de aula, a proposta de uma educação libertadora na perspectiva de Paulo Freire.

CONCLUSÃO

A partir das releituras das obras de Paulo Freire, acreditamos na possibilidade de construção de uma escola que oferece uma educação conscientizadora que permita que os sujeitos se completem ao longo da vida, uma educação que seja promotora da cidadania onde o diálogo, o respeito e a liberdade seja uma possibilidade de mudar a realidade da sociedade.

As conclusões apontam o papel de uma educação pautada no diálogo, na ação e reflexão, na construção consciente, ética e comprometida com a transformação da sociedade e da realidade e que a educação libertadora deve ser prioridade. A vista disso, o componente Ensino Religioso pode contribuir na conscientização dos sujeitos, que deve envolver o cognitivo, o diálogo reflexivo e o afetivo, e corroborar para que a leitura do mundo preceda a leitura da palavra, a qual pode se transformar em um ato de criação. Assim, será possível alavancar práxis que leva à libertação, tendo como pressuposto a expressão latina *Ubi homo, ibi educatio* - Onde há seres humanos, há educação.

Compreender o processo de conscientização, proposto por Paulo Freire e sua ligação como o ensino religioso, não se esgota nas linhas aqui escritas. Precisa ser constantemente retomado, pesquisado e debatido. Outrossim, cabe a escola, educadores, gestores, famílias e alunos, se disponibilizar para desenvolver e alcançar a consciência crítica e para utiliza-las nas mudanças desejáveis para uma sociedade justa e igualitária. Isso não será possível se a escola, o professor e a professora de ensino religioso não tiver clareza, compromisso e capacidade de dialogar, refletir e agir sobre a realidade, no processo de ensino e de aprendizagem.

REFERÊNCIAS

BAPTISTA, P. A. N.; SIQUEIRA, G. do P. **O Ensino Religioso, a relação educador-educando e a Base Nacional Comum Curricular – BNCC e o Currículo Referência de Minas Gerais – CRMG**. Revista Pistis Praxis, [S. l.], v. 13, n. 1, 2021. DOI: 10.7213/2175-1838.13.01.DS05. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/27879>. Acesso em: 14 de maio 2022.

BROTTO, J. C. DE P.; STEPHANINI, V. **Ensino Religioso: por uma prática que promova conscientização.** HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 18, n. 55, p. 106, 30 abr. 2020.

FREIRE, P. (2007). **Educação e mudança** (30a ed.). São Paulo: Paz e Terra.

FREIRE, P. **Pedagogia do Oprimido.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

GRUEN, W. **O “Ensino Religioso” na escola.** Belo Horizonte: Instituto Central de Filosofia e Teologia – UCMG, 1974.

JUNQUEIRA, Sérgio. **A presença do ensino religioso no contexto da educação.** In: JUNQUEIRA, S.; WAGNER, R. (Org.). O ensino religioso no Brasil. 2. ed. rev. e ampl. Curitiba: Champagnat, 2011. (Coleção Educação: Religião; 5). Parte 1, p. 27-54.

SANTOS, L. A. S.; MELO, V.; CAVALCANTE, M. S. A. O. **Paulo Freire e a resistência à naturalização da ordem social vigente.** Práxis Educativa, Ponta Grossa, v. 16, e2116433, p. 1-15, 2021. DOI: <https://doi.org/10.5212/PraxEduc.v.16.16433.008>

SOBREIRA, Vinícius. **Memórias da resistência a história de Dom Helder o arcebispo vermelho do Recife.** Brasil de Fato | Recife (PE) | 10 de Abril de 2021. <https://www.brasildefato.com.br/2021/04/10/memorias-da-resistencia-a-historia-de-dom-helder-o-arcebispo-vermelho-do-recife>. Acesso em 25 de maio de 2022.

EU VEJO UM MUSEU DE GRANDES NOVIDADES: A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA COMO SUBLEVAÇÃO POLÍTICA

José Pascoal Mantovani¹

RESUMO

Este trabalho analisa a potência da experiência religiosa como dispositivo de enfrentamento e ressignificação política. Diante do imbróglcio promovido pelo racismo religioso, a pergunta que pautará a reflexão será: como transformar em sublevação as mais variadas experiências religiosas? As principais referências deste trabalho serão: o “Enigma da Revolta” de Michel Foucault (2019) em que relata a revolução iraniana sob o viés endógeno da insurreição; o livro de Clóvis de Moura “Sociologia do negro brasileiro” (1988), em que o autor apresenta os elementos que molduram a situação segregacional e racista do contexto brasileiro; além das contribuições de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2010) em “A queda do céu” ao destacar a indissociabilidade e dimensão integral dos sujeitos. Explicitaremos o papel da religião como instrumental de sublevação, ou seja, fenômeno de resistência, organizaremos o trabalho da seguinte maneira: (i) o enigma da revolta e a experiência religiosa; (ii) as caricaturas sociais e os estigmas estruturais; e (iii) religião transgressiva no contexto educacional. Por fim, demonstramos que a repetição de cenários políticos, sociais e econômicos podem ser enfrentados de modo eficaz por meio das experiências religiosas, portanto, ainda que persistam os “museus de grandes novidades”, é possível estabelecer caminhos de enfrentamento.

PALAVRAS-CHAVE: Religião; Educação; Filosofia; Política; Racismo Religioso; Resistência.

INTRODUÇÃO

Este trabalho analisa a potência da experiência religiosa como dispositivo de enfrentamento e ressignificação política. Essa afirmação destoa do que se compreende, no senso comum, por fenômeno religioso e seu papel na ordenação social. Em linhas gerais, a ideia que persiste é que a experiência religiosa serve para modelar, ordenar, capturar os seus sujeitos e lança-los em uma experiência de alienação e harmonização com a expectativa social. Assim, o fenômeno religioso é visto como instrumental para garantir a manutenção da ordem dominante.

Contudo, contrapondo esta perspectiva, a proposição deste texto é apresentar o papel da religião como dispositivo de enfrentamento deste sistema de clausura e adestramento. Se, por um lado, existem as vias institucionais que transformam a religião em órgão ligado a norma, o viés que seguimos neste texto, por outro lado, é destacar o quanto a experiência religiosa é

¹ Doutor em Educação. Coordenador e professor do curso de Filosofia da FAPCOM. Pascoal.mantovani@fapcom.edu.br.

transgressiva. O senso comum trata de modo negativo a ideia de transgressão, ou seja, este conceito está associado ao campo semântico estigmatizado, ou seja, todo ato de rebelião e insurgência é denominado, nesta direção, como problemático. Notamos a aproximação desta noção com os imbróglis promovidos pelo racismo religioso, haja vista que confissões de fé e experiências religiosas destoantes dos paradigmas dominantes são nominadas como heréticas.

A proposição é revisitar o conceito de experiência religiosa por outras vias, ou seja, pensar a religião como transgressiva, àquela que potencializa a sublevação. Transgredir, então, deixa de ser fenômeno negativo para assumir caráter emancipatório. Para tanto, a pergunta que pautará nossa reflexão será: como transformar em insurreição política a experiência religiosa?

O referencial teórico estará ancorado em Michel Foucault, em seu texto “Enigma da Revolta” (2019) para auxiliar na construção da experiência religiosa como componente endógeno da insurreição. Dialogaremos, também, com o texto de Clóvis de Moura “Sociologia do Negro Brasileiro” (2019) com o intuito de destacar os elementos que molduram a estrutura racista operante e eficiente no contexto brasileiro e com as narrativas de Davi Kopenawa e Bruce Albert “Queda do céu” (2015), na intenção de apresentar a experiência religiosa como dimensão integral e indissociável do sujeito. Com este aparato teórico explicitaremos o papel da religião como ferramenta de sublevação política, ou seja, fenômeno de resistência.

O texto foi estruturado da seguinte maneira: (i) o enigma da revolta e a experiência religiosa; (ii) as caricaturas sociais e os estigmas estruturais; e (iii) religião transgressiva no contexto educacional. Por fim, diante das repetições dos cenários políticos, sociais e econômicos, demonstraremos o quanto a educação corrobora para promover cultura de diálogo, respeito e paz. Ainda que persistam os “museus de grandes novidades”, é possível promover caminhos significativos de enfrentamento.

1. O ENIGMA DA REVOLTA E A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA: SEGUINDO POR OUTRO VIÉS

Em 1978 o filósofo francês Michel Foucault tirou licença do *College de France* para se aventurar como repórter no Irã, seu objetivo era vivenciar o que viria a ser denominado no ocidente como “revolta iraniana”. Algo que Foucault destaca, e que chamou muito a sua atenção, foi o fato de que o movimento que estava acontecendo no Irã não era uma experiência exógena (não nascia de fora), não era hierárquica (impositiva) ou fragmentária (elemento de um grupo específico da sociedade). O destaque de Foucault é que o acontecimento no Irã nascia dos “poros” dos iranianos. Fenômeno endógeno do povo em que a experiência religiosa não é apêndice da revolta, entretanto é vetor indissociável, presente e potente para a rebelião.

Nessa direção, Foucault destaca que o acontecimento do Irã de 1978 não é mimético a

outros eventos belicosos populistas, todavia, um fato que carrega sua singularidade, pois, dentre outros elementos, a religião não é o combustível para a ação, em vez disso, ela faz parte de todo o processo. Dito de outro modo, não poucas vezes, a religião é utilizada como o combustível para abastecer tensões e legitimar ações agressivas e violentas, o que Foucault percebeu no Irã foi outra coisa: a religião não é a justificativa, em vez disso, constitui elemento idiossincrática de toda a estrutura revolucionária. Portanto, não é possível se apropriar da religião pois ela já permeia a realidade, ou seja, a experiência religiosa é ingrediente indispensável para o acontecimento inédito que emerge. Não é possível pensar em “revolta iraniana” sem o princípio motor da experiência religiosa.

O destaque da análise foucaultiana está na contramão do que se entende por religião, sobretudo no ocidente em que paira a máxima marxista de que a “religião é o ópio do povo” é apropriada indevidamente para enfatizar o papel da religião como instrumento de alienação cultural. A experiência religiosa é descaracterizada e desidratada como fenômeno de emancipação e assume caráter doutrinário, homogeneizador e balizador moral. O que Foucault (2019) destaca da “revolta iraniana” é que a experiência religiosa emerge para desfazer estruturas que doutrinavam, homogeneizavam e balizaram a conduta moral. A experiência religiosa presente no Irã, em vias foucaultianas, revelava-se como ação constitutiva de ruptura: moral, política, social, econômico e religiosa. Para Foucault, o ineditismo do acontecimento da “revolta iraniana” está no fato de que a religião promoveu a ressignificação da realidade e a possibilidade de (re) construção do cotidiano, apesar e a partir das contingências que emergiram da guerra civil. Essa noção destoava do imagético relacionado a religião, portanto, o mais eficaz é estancar qualquer movimento que insufe a conspiração ou insurgência. Neste prisma, destacamos o papel das caricaturas sociais.

2. AS CARICATURAS SOCIAIS E OS ESTIGMAS ESTRUTURAIS: A LEGALIZAÇÃO DA VIOLÊNCIA

A frase “antes de queimar pessoas se queima livros” utilizada pelos frankfurtianos diante de *Bebelplatz* pode ser retomada na contemporaneidade. Em um contexto marcado pelo binarismo platônico, em que há luta da luz contra as trevas, do bem contra o mal, algumas narrativas servem como meios para legitimar e, assim, normalizar atos de violência. Nessa direção, Clóvis de Moura (1988) apresenta as caricaturas e estigmas que permeiam a realidade do negro brasileiro. Para o sociólogo estigmatizar a negritude como improdutiva, parasitária, acomodada, dentre outros termos pejorativos foi uma forma de garantir a manutenção da desigualdade social. Logo, tudo o que envolve a vida da negritude ganhou o estigma negativo, incluindo, assim, sua experiência religiosa. Como destaca Clóvis de Moura:

A herança da escravidão que muitos sociólogos dizem estar no negro, ao contrário, está nas classes dominantes que criam valores discriminatórios através dos quais conseguem barrar, nos níveis econômico, social, cultural e existencial a emergência de uma consciência crítica negra capaz de elaborar uma proposta de nova ordenação social e de estabelecer uma verdadeira democracia racial no Brasil (MOURA, 1988, p.70).

As religiões de matrizes africanas foram rotuladas a partir do cosmo cristão, isto é, se a doutrina cristã é a luz, tudo o que destoa é trevas. Esses enunciados se organizam em torno da luta de deus e o demônio. A relação entre esta cosmovisão e a prática política contemporânea é explícita, haja vista a lucubração do “nós contra eles” a qual evidencia o binarismo bélico que estrutura a sociedade contemporânea. Nessa lógica, matar o corpo estranho não é crime, como apresenta Louro (2018), o estranho não deve existir pois é anômálico, patológico, demoníaco.

Este ideal da necropolítica se sustenta, dentre outros elementos, na crítica que os dominadores fazem em relação a experiência religiosa dos povos originários. Davi Kopenawa, em “Queda do céu” (2015), relata este aspecto sobretudo quando afirma a chegada dos missionários, brancos, cristãos e evangélicos. O encontro entre os yanomamis e os missionários é fincado em desencontros. Os cristãos, cativos a síndrome adâmica (típico dos despotas que se acham no direito de nomear o que consideram existir), passam a criar os nomes e as identidades das comunidades indígenas, sem respeitar a tradição vigente, a história de cada sujeito ou, até mesmo, o que representa ter um nome para a tradição Yanomami. Não respeitam as particularidades de um povo que estava lá anteriormente e tem, como projeto permanecer em suas terras. É com o intuito de esclarecer sua identidade para os brancos que Davi justifica o porquê de seu livro:

Os brancos não pensam muito adiante no futuro. Sempre estão preocupados demais com as coisas do momento. É por isso que eu gostaria que eles ouvissem minhas palavras através dos desenhos que vocês fez delas; para que penetrem suas mentes. Gostaria que, após tê-las compreendido, dissessem a si mesmos: “Os Yanomamis são gente diferente de nós, e no entanto suas palavras são retas e claras. Agora entendemos o que eles pensam. São palavras verdadeiras! A floresta deles é bela e silenciosa. Eles ali foram cirados e vivem sem preocupação desde o primeiro tempo. O pensamento deles segue caminhos outros que o da mercadoria. Eles querem viver como lhes apraz. Seu costume é diferente. Não tem peles de imagens, mas conhecem os espíritos e seus cantos. Querem defender sua terra porque desejam continuar vivendo dela como antigamente. Assim Seja! Se eles não a protegerem, seus filhos não terão lugar para viver felizes. Vão pensar que a seus pais de fato faltava inteligência, já que só terão deixado para eles uma terra nua e queimada, impregnada de fumaças de epidemia e cortada por rios de águas sujas. (KOPENAWA, 2010, p. 64-65)

Afirmar a identidade dos Yanomamis é lutar contra a demonização imposta pelos brancos para as práticas e vivências religiosas dos povos originários. Povos que foram estigmatizados do

mal sem, nem ao menos, conseguir nomear tal perversidade, haja vista que não há na estrutura linguística dos Yanomamis que tipifiquem o demônio etc. Deve-se destacar que não há ruptura entre a vida e a experiência religiosa, ou seja, para os Yanomamis tudo está conectado. A religião não é apêndice ou uma ideologia secundário do sujeito, inclusive não existe um conceito ou termo que defina o que a ideia de religião para os yanomamis, haja vista a indissociabilidade da experiência religiosa e a vida vivida.

Há, portanto, ponto em comum da experiência dos Yanomamis e as religiões de matrizes Afro: Ambas, além de serem perseguidas pelo sistema dominante, não estão descoladas da vida do sujeito. A medida que se cria estigma negativo referente a estas experiências religiosas, tudo o que as envolve é visto como transgressivo ou fora da norma estabelecida. Assim, a lógica da necropolítica se justifica: não se extermina um igual, pelo contrário, em nome de um deus se estabelece uma batalha espiritual em que os escolhidos vencem os inimigos. Nota-se que o racismo religioso além preconceituoso a práticas diversas de experiências religiosa, incentiva a voracidade dos crentes, legitima a milícia religiosa em nome de um deus desconhecido a fim de promulgar objetivos sectários.

3. RELIGIÃO TRANSGRESSIVA O PAPEL DA EDUCAÇÃO

Como pensar a experiência religiosa como sublevação? Como instaurar a empiria transgressiva no contexto da retomada do espectro de perscrutação típico das cruzadas? É possível apresentar caminhos de resistência a cultura de ódio, intolerância e perseguição? O caminho que encontramos para enfatizar a religião como transgressão é por meio da educação.

A educação é, por si, ato de insurgência e de resistência. Não se pode destacar o papel dos programas e projetos educativos que tem por finalidade a alienação e a castração da experiência dos sujeitos, contudo, a ideia neste momento é destacar o papel da educação para auxiliar no processo de emancipação. De modo prático, a educação pode servir como instrumento de elucidação das contradições presente na contemporaneidade. Dito de outro modo: a experiência educativa pode potencializar espaço para o diálogo, para o contato com a diversidade, a fim de que as semelhanças sejam ampliadas e, ao mesmo tempo, as diferenças sejam qualificadas. Esta postura pode corroborar para romper com a lógica hobbesiana da competição e, sobretudo da violência.

Outro aspecto significativo da educação é de escavar as profundidades que compõem a arquitetura da estrutura do pensamento, da história, da subjetividade. A educação pode ser utilizada como instrumento hermenêutico à medida que problematiza o passado e como os jogos de interesse desdobram nas posturas de normalização e, sobretudo, de banalização contem-

porâneo. É por meio da experiência educativa que o diferente é percebido, que o outro ganha entornos, que a vida sai dos extremos polarizantes e totalizantes para empiria transformadora. A articulação educação e religião é perigosa justamente por sua capacidade de demonstrar os atores e gestores de um contexto marcado pela necropolítica.

CONCLUSÃO

Por fim, demonstramos que a repetição de cenários políticos, sociais e econômicos podem ser enfrentados de modo eficaz por meio das experiências religiosas, portanto, ainda que persistam os “museus de grandes novidades”, é possível estabelecer caminhos de enfrentamento. O passado que se impõe na contemporaneidade está ligado, sobretudo, a noção de que a intolerância, a violência e a política de morte tem ganhado novas caricaturas, outros dispositivos, outras narrativas, mas, ainda, extremamente eficientes. Portanto, a experiência religiosa como sublevação política se efetiva a medida que a educação se propõe a explicitar suas características mais essenciais. Como prova o poeta, “O tempo não para”, por isso, a clivagem se dará ao passo que os tabus sejam superados, desmistificados, demonizados.

REFERÊNCIAS

- FOUCAULT, Michel. O Enigma da Revolta. São Paulo: Edições N-1, 2019.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. Queda dos Céu. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- LOURO, Guacira Lopes. Corpo Estranho: ensaios sobre a sexualidade queer. São Paulo: Autêntica, 2004.
- MOURA, Clóvis. Sociologia do negro brasileiro. São Paulo: Editora Ática, 1988.

O ENSINO RELIGIOSO SOB CENSURA: RELATOS DE PROFESSORES EM ATUAÇÃO NA EDUCAÇÃO BÁSICA

Alysson Brabo Antero¹

Themis Andréa Lessa Machado de Mello²

RESUMO

É público que o avanço do fundamentalismo religioso, da intolerância racial e do sectarismo político no Brasil reverbera na educação escolar. O Movimento Escola sem Partido (MESP) e a consequente tentativa de limitar a liberdade constitucional do professor de ensinar é apenas um exemplo dessa marcha em curso. Sabe-se, porém, que o MESP não inaugurou a tentativa de censura aos professores, por outro lado, deu voz e visibilidade a ações como denunciamento, intimidação, exposição e ameaças que fazem emergir um novo tipo de controle, silencioso e que não precisa de lei ou projeto aprovado: a autocensura pedagógica, fenômeno no qual o professor deixa de trabalhar determinados assuntos prescritos no currículo por atemorização. Com efeito, este trabalho visa reunir depoimentos de professores que atuam com Ensino Religioso que já passaram por situações de tentativas de censura ao seu trabalho, identificar os principais temas que suscitam questionamentos, verificar indícios de autocensura pedagógica e apresentar sugestões como agir em casos de intimidações, perseguições e ameaças. Por considerar que o professor possui legitimidade para falar do atual contexto de tentativa de cerceamento ao seu trabalho, metodologicamente, este estudo fará uso da história oral enquanto procedimento de pesquisa que possibilita perceber realidades que outros instrumentos não conseguiriam captar. Ao final, apresenta-se um guia propositivo de orientações políticas, pedagógicas e jurídicas contra diferentes tipos de ameaças e para uma prática docente sem censura, democrática e comprometida com a defesa e a valorização da diversidade religiosa.

PALAVRAS CHAVES: professor; ensino religioso; censura; liberdade religiosa.

INTRODUÇÃO

O avanço da onda de perseguição aos professores da educação básica e como esse fato reverbera entre os docentes que atuam com o componente Ensino Religioso (ER) foi o que nos motivou a desenvolver este trabalho. Ao se falar em censura na educação escolar, inevitavelmente, associa-se ao Movimento Escola sem Partido (MESP), criado em 2004 sob o lema que a escola não é espaço para ensinar, discutir e refletir sobre problemas sociais, filosóficos, religiosos, ideológicos,

¹ Doutorando em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB.

E-mail: alysson.antero@academico.ufpb.br

² Doutoranda em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB. E-mail: themismello@hotmail.com

políticos e científicos. Sabe-se que o MESP não inaugurou a tentativa de censura aos professores, porém, deu voz e visibilidade a ações como denunciamento, intimidação, exposição e ameaças ao trabalho docente (LINARES & BEZERRA, 2019, p.158,159).

As narrativas de pânico moral como: a família está em risco, a educação e as crianças estão ameaçadas e que o professor é um inimigo a ser combatido, são alimentadas pelo avanço do neoconservadorismo e neoliberalismo (PASSOS e MENDONÇA, 2021, p. 21). Com efeito, a escola, como parte integrante dessa sociedade, não ficará imune, antes, será atingida por essa onda de duas maneiras: de fora para dentro através da redução do investimento público em educação e ampliação de processos privativos e; de dentro para fora, por meio de intimidações, perseguições e censuras aos professores (CÁSSIO, 2019, p. 18).

Em meio as vitórias e derrotas do MESP³, acredita-se que esse movimento deixou marcas tanto na sociedade quanto nas escolas, pois inúmeras famílias passaram a ver a educação com desconfiança e, a seu turno, os professores tornaram-se mais suscetíveis a prática da autocensura pedagógica, fenômeno no qual o docente deixa de trabalhar determinados assuntos prescritos no currículo por medo de ser acusado, ameaçado, processado e até perder seu emprego (PASSOS e MENDONÇA, 2021, p. 12; MOREIRA, 2022, p. 20).

Diante desse quadro, indaga-se como o professor de ER assimila essa interferência ao trabalho docente. Para obter respostas realizou-se uma investigação social qualitativa com apoio das tecnologias digitais que possibilitaram realizar entrevistas envolvendo docentes das regiões norte e nordeste do Brasil. A história oral foi usada como método de coleta e fonte de informações. Tal procedimento, além de colocar os professores no centro do debate, possibilita perceber realidades que outros instrumentos investigativos não conseguiriam captar (AMORIN e RODRIGUES, 2015, p. 02).

Assim, após essas breves observações, na sequência transcreve-se trechos da fala dos professores de ER⁴ seguidos de comentários interpretativos e, à guisa de conclusão, apresenta-se um guia propositivo de orientações políticas, pedagógicas e jurídicas contra diferentes tipos de ameaças e para uma prática docente sem censura, democrática e comprometida com a defesa e a valorização da diversidade religiosa.

1. FALAS DOCENTES

Um professor da rede estadual de ensino do Amapá, com mais de 10 anos de experiência no ER, compartilhou relatos de tentativas de censura tanto por parte da coordenação de uma

³ Em 2018 o Projeto de Lei 7180/14 (Escola sem Partido) foi arquivado pela comissão especial da câmara dos deputados. Em 2020 o STF julgou inconstitucional leis inspiradas no MESP (Lei da mordada). A aprovação no ano corrente do *Homeschooling* (Ensino domiciliar) pode ser vista como uma vitória do movimento.

⁴ As identidades dos professores não foram reveladas a fim de evitar possíveis retaliações.

escola, quanto por parte de pais de alunos em atividades realizadas nos anos finais do ensino fundamental. Em ambos os casos o tema trabalhado passava pelas religiões afro-brasileiras

[...] eu trouxe um Pai de Santo, o Pai Marcos, pra falar a respeito dessa matriz afrodescendente. Então eu conversei com os alunos, já havia explicado pra eles que viria uma pessoa dessa religião eles ficaram muito empolgados e curiosos pra saber mais a respeito dessa religião... Minha surpresa foi em relação à escola porque no dia que ele chegou ninguém foi recepcioná-lo, fui eu que tive que ir lá, a diretora se mostrou indiferente (os professores também). Acabou que ficou só eu, ele, uma coordenadora e uma professora de história, e eu vi assim uma certa resistência no sentido de serem indiferentes a presença dessa pessoa. Depois que eu fui fazer uma avaliação eu percebi que nessa escola a maioria é toda evangélica, a grande maioria é evangélico ou é cristão. Inclusive eu pedi desculpas ao Pai Marcos a respeito desse episódio.

Além desse cerceamento silencioso, pela continuação do relato, descobre-se que a coordenação pode agir de forma mais incisiva e direta na tentativa de impedir que o professor trabalhe determinados assuntos, por exemplo, expondo o receio que os pais compareçam à escola para reclamar das aulas ou que o professor realize previamente reuniões com os pais. Sobre isso o docente contra-argumenta: “Agora a gente tem que pedir o consentimento e a autorização? E é só nessa religião que eu tenho que pedir autorização, nas outras não?”

Trabalhando em outra escola, relata que a mãe de um estudante procurou a coordenação para reclamar do professor que estava “ensinando essa religião do demônio”, “que não tem nada a ver com Jesus Cristo”. Apesar da mãe do estudante tentar impedir que o professor abordasse temáticas ligadas a diversidade religiosa, ele continuou ministrando assuntos para além da religião cristã. Diz que a razão de ser do ER na educação escolar é quebrar estruturas de preconceito e discriminações, portanto, precisa-se resistir as tentativas de silenciamento.

[...] não mudou minha postura. Eu continuo ainda nessa postura de apresentar outras religiões, não só cristã, para sair desse universo cristão e apresentar outras que são invisibilizadas pela escola... Quem tem que quebrar essa censura somos nós professores.... Somos nós professores de Ensino Religioso que teremos que quebrar essa estrutura de preconceito, de discriminação em relação a essa matriz.

Outro caso de tentativa de censura aconteceu no Estado do Pará, com uma professora que atua há mais de 15 anos com ER na rede de ensino estadual. O episódio aconteceu no ano de 2015 durante sua atuação nos anos finais do ensino fundamental.

Em 2015 ao trabalhar o conteúdo sobre as religiões de matrizes africanas com uma turma do 9^a ano e também porque estávamos na semana de consciência negra, passei um assunto que abordava a temática. Um dia depois, a diretora da escola me liga falando sobre o questionamento do pai de um aluno porque eu estava trabalhando esse assunto, se este assunto tinha legalidade para a professora falar sobre essa temática, porque a família era evangélica. A diretora solicitou ao responsável que me procurasse na quinta, pois eu trabalhava nessa escola somente na quinta feira. Então, na quinta seguinte, levei impresso a lei 10. 639, de 9 de janeiro de 2003, que altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996 e 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”.

Na continuação do relato descobre-se que o pai não voltou para falar com a professora. Ao término do depoimento, a docente expressa profundas desesperanças com mudanças sobre atores externos à escola tentarem determinar o que professor deve ou não ensinar em suas aulas:

Infelizmente não há perspectivas de mudanças ainda mais agora com essa onda de um país onde impera a “jesuscrazia”, onde a intolerância religiosa, que era velada, agora ficou escancarada. Mas penso que não podemos nos calar, mesmo sob censura ou tentativas de censura devemos fazer valer a lei.

Outro relato vem do Estado do Amazonas de um professor de ER, efetivo da rede municipal de ensino de Manaus, o fato narrado aconteceu no ano de 2008 quando, concomitante a um curso de formação continuada sobre a Lei 10.639, que aborda o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana no currículo da educação básica, trabalhava em uma escola municipal que funciona nas dependências de uma instituição religiosa católica, por meio de convênio com a prefeitura.

[...] na Semana da Consciência Negra eu fui trabalhar com os alunos a temática de religião de matriz africana. Eu geralmente quando eu vou trabalhar essa temática eu sempre parto do seguinte princípio: eu pergunto aos alunos qual o conhecimento que eles têm a respeito das religiões de matriz africana e se eles ouviram falar da lei 10.639, de 2003. Ao trabalhar essa temática, semanas depois a gestora foi procurada por uma mãe de uma aluna perguntando o que que estava acontecendo que o professor estava falando sobre macumba, que negócio é esse?

Depreende-se desse trecho que a temática afro-religiosa foi o que suscitou questionamento. Na continuação do relato descobre-se que a diretora apenas comunicou a reclamação da mãe ao professor, o que o deixa chateado por não ter tido a chance de falar com a responsável da aluna, pois em suas palavras “[...] quando a gente começa a desconstruir para os pais alguns termos que

eles não têm noção da onde vem, eles começam a entender o fato”.

Ao final da explanação o professor expõe

[...] geralmente os pais que questionam a respeito dessa situação são pais de confissão cristã neopentecostal... Se eu não tivesse feito essa formação em história e cultura afro-brasileira eu não teria elementos suficientes para trabalhar com os alunos... Não é fácil lidar com esses temas de racismo religioso, de intolerância religiosa se você não tiver propriedade no assunto, se a escola não tiver pedagogos e gestores que também tenham pelo menos um mínimo de conhecimento sobre a importância dessa disciplina na formação básica do cidadão.

Na sequência segue trechos de depoimentos de docentes da região nordeste do Brasil. O primeiro é de uma professora que atua há mais de 22 anos com ER na cidade de Natal, Rio Grande do Norte. O episódio aconteceu por volta dos anos de 2014, 2015 quando começou a trabalhar nas turmas do 7º, 8º e 9º ano do ensino fundamental com a temática Nova Era e seus símbolos. Essa iniciativa gerou um conflito tão grande com os pais dos alunos que classifica esse período como “um momento muito difícil na minha vida profissional”.

A professora prossegue:

Um pai evangélico achou um absurdo eu explicar símbolos da Nova Era para o seu filho...E comecei a ter problemas, conflitos com pais...Um deles foi falar com a direção sobre o meu trabalho, sobre o tema que eu estava trabalhando na escola. Não queria que eu fizesse aquilo, ensinar aquele tema, pois segundo ele, o assunto Nova Era não ia acrescentar em nada na vida dos filhos dele... E aí foi uma preocupação, foi muita polêmica, muita confusão. Eu tive que ir debater com os pais, conversar com eles, explicar o assunto, porque eu estava trabalhando aquilo.

Esse episódio de questionamento ao trabalho docente tornou-se um caso de autocensura pedagógica, pois a professora passou a evitar assuntos polêmicos (Nova Era, Candomblé, Umbanda) e de interferência da coordenação na dinâmica das aulas por pressões externas à escola: “E no período da prova a coordenadora pediu que eu não colocasse o assunto Nova Era para que os pais não vissem o assunto”.

Há ainda o relato de uma professora do Estado da Paraíba, que leciona na rede municipal de João Pessoa, com mais de 20 anos de trabalho na educação, sendo 11 atuando com Ensino Religioso. Narra que em 2017 quando estava trabalhando mitos de criação dos povos lorubás⁵ numa turma de 5º ano do ensino fundamental, o bibliotecário da escola reagiu com espanto e indignação. Segundo a professora, a direção e coordenação da escola mostraram-se indiferentes

⁵ Grupo étnico da África Ocidental que vivia em territórios hoje denominados de Nigéria, Benin e Togo (SILVA, 2005, p. 26).

à reação do colega de trabalho. Apesar de ser questionada, ela não perdeu a esperança e segue firme no objetivo de lecionar um ER pluralista,

[...] O episódio em questão não alterou minha postura. Segui lecionando o tema e desenvolvendo projetos relacionados. O cenário atual é de retrocesso no que importa a liberdade de cátedra, especificamente no que tange à temas religiosos. Mas políticas públicas aplicadas transversalmente, com o envolvimento de todo o ambiente escolar, bem como a inclusão dos pais, família e comunidades circunvizinhas, podem ajudar a mitigar a ocorrência destes episódios.

Finalmente, no estado de Pernambuco, na cidade Caruaru, um professor fez um relato bastante impactante. Ele trabalha na rede estadual e municipal há aproximadamente dez anos como professor de História, e há um ano e meio como professor de Ensino Religioso, ambos os vínculos em contrato administrativo.

A tentativa de interdição ao trabalho do professor aconteceu no ano de 2021 e partiu do líder religioso de um aluno, que ficou incomodado com a aula proposta, cuja temática era o medieval e as condições de exclusão da mulher nesse período e que se assemelham em algumas denominações religiosas fundamentalistas. Segue o relato do professor,

[...] no outro dia esse aluno, ele vem para a escola com os pais, pai e mãe, e o pastor da igreja. Estavam todos me esperando no hall de entrada da escola. Passei pelo primeiro portão, guardei a minha moto no estacionamento, para poder subir. Aí eu lembro claramente do pastor apontar para mim. Ele é o primeiro que se levanta, os pais do garoto ficam sentados, ele é o primeiro que se levanta em tom de acusação e se dirige ao garoto: Esse aí é o professor comunista? Aí o menino responde fazendo um sinal positivo com a cabeça. E aí esse pastor diz, eu quero falar com o senhor. Eu disse, ok, tudo bem, vamos lá. É, vamos subir até o refeitório e ficar mais à vontade. E aí ele disse, esse representante religioso, não, não preciso ficar à vontade, não. Já estou à vontade aqui. E aí começa todo um discurso de ódio e de um conservadorismo absurdo. Ficou um clima muito tenso porque ele se afirmava como autoridade espiritual e religiosa, ele disse alguma coisa lá que eu não me lembro exatamente como foi, mas era como se ele fosse um guia espiritual. E falou uma palavrinha nesse sentido, para dizer que ele comandava as estruturas espirituais ali, daquela família e de todo o rebanho dele.

Diante do questionamento que chegou à coordenação da escola, o professor decidiu evitar os conteúdos mais polêmicos, apesar de relevantes e estarem fundamentados nas ciências da religião, que norteia o ER. Esclarece que tomou essa atitude por receio de sofrer retaliações e até de ser demitido, pois como não é concursado e diante da influência política do referido pastor

na cidade, essa possibilidade era real. Esse relato é um caso típico de autocensura pedagógica, motivado por medo de perder o sustento familiar, configurado nas palavras do docente: “[...] para manter a minha feira em dia eu prefiro não avançar na discussão”.

Dos seis depoimentos aqui analisados, pode-se inferir que, concomitante a escalada do fundamentalismo religioso nas últimas décadas no Brasil, há uma tentativa de coibir que diferentes interpretações e compreensões de mundo sejam ensinadas nas escolas. No caso específico do componente ER verifica-se que a temática que mais suscita questionamentos são as religiões de matriz africana e os principais reclamantes possuem vínculo com denominações religiosas cristãs: católicas e evangélicas.

As tentativas de censura aqui relatadas não prosperaram do ponto de vista administrativo e não houve prejuízo profissional. Por outro lado, não se pode negar que tais episódios deixaram marcas emocionais e tornaram os professores mais propensos a prática de autocensura pedagógica.

CONCLUSÃO

À guisa de conclusão apresenta-se um conjunto de estratégias e medidas pensadas como respostas ao cerceamento do trabalho docente, retirado do “Manual de defesa contra censura nas escolas” de 2022⁶. De modo geral, para censuras provenientes de atores internos ou externos à escola as respostas político-pedagógicas são: identificar e mobilizar aliados na comunidade escolar, dar publicidade ao problema e envolver o sindicato da categoria.

Para o dia a dia são recomendados: ter um número de um advogado na lista de contato; ao conversar com pai e/ou responsável exigir a presença de testemunhas maiores de idade: direção/ coordenação/professor; ao abordar “temas polêmicos” tentar fazer de forma interdisciplinar, pois um trabalho coletivo ganha mais força e representatividade; caso algum familiar invada ou force a entrada na sala de aula, acionar guarda escolar, ou a polícia e, por fim, se publicarem vídeos de difamação nas redes sociais denunciar a postagem, procurar veículos de mídia de preferência alternativa e solicitar ajuda jurídica do sindicato da categoria.

Em situações que o constrangimento parta da direção, coordenação ou outro profissional interno à escola, as recomendações de bases jurídicas são: se o questionamento vier de forma verbal deve-se abrir o diálogo respeitoso, conciliador e esclarecedor sobre direitos e deveres no exercício do magistério. Caso seja instaurado um procedimento administrativo deve-se realizar a defesa por escrito. Sobre isso vale lembrar que as acusações devem indicar as evidências de descumprimento de deveres legais e funcionais. Se tal especificação não vier, não passa de tentativa de intimidação.

⁶ Disponível em: www.manualdedefesadasescolas.org.br

Em casos de ameaças por pessoas externas à escola o professor deve ter em mente que as teses do grupo pró-censura (Lei da mordaza) foram todas julgadas inconstitucionais pelo Superior Tribunal Federal em 2020, as famílias não podem vetar conteúdos curriculares e, por fim, saber que há dispositivos legais (CF, LDB, BNCC, entre outros) que garantem liberdade para ensinar e o pluralismo de ideias e concepções pedagógicas. Outra informação importante: alegações de “politização”, “neutralidade política”, “doutrinação” constituem imputações vagas e não são hábeis para caracterizar descumprimentos de deveres funcionais, profissionais e pedagógicos.

Além dessas ações em busca de se resguardar de processos conflitantes, há também o caminho do esclarecimento junto aos familiares através de uma gestão democrática. Com efeito, tirar proveito pedagógico dos conflitos no espaço escolar, transformando-os em situações de aprendizagem, construindo relações de confiança com diálogo e colaboração entre docentes, discentes, escola e famílias pode ser uma opção para evitar divergências de maior gravidade.

O Manual de defesa contra censura nas escolas expõe outras situações de tentativas de impedir uma prática docente democrática, plural e laica. Para cada situação específica, são apresentadas respostas em âmbito político-pedagógica e jurídico. Devido ao espaço desse trabalho é impossível abordar todas. Não obstante, recomenda-se a leitura e a divulgação do Manual para que professores de todas as áreas saibam que não estão sozinhos e que é possível, com ações concretas, neutralizar tentativas de intimidação, reverter o clima de perseguição e contribuir com a melhora do ambiente escolar.

REFERÊNCIAS

AMORIN, Gusmão Freitas; RODRIGUES, Jorge Alberto. História oral de vida de professores como fonte para a história da educação. In: **X Encontro Regional Nordeste de História Oral**. 2015, Salvador-BA. Anais eletrônicos. Salvador-BA, 2015.

CÁSSIO, Fernando (org.). **Educação contra a barbárie**: por escolas democráticas e pela liberdade de ensinar. São Paulo: Boi Tempo, 2019.

LINARES, Alexandre; BEZERRA, José Eudes Baima. Obscurantismos contra liberdade de ensinar. In.: CÁSSIO, Fernando (org.). **Educação contra a barbárie**: por escolas democráticas e pela liberdade de ensinar. São Paulo: Boi Tempo, 2019. p. 158-166.

Manual de defesa contra censura nas escolas. Edição atualizada, 2022. Disponível em: www.manualdedefesadasescolas.org.br. Acessado em: 25 mai. 2022.

MOREIRA, Sandra Seabra. Sala de aula Censurada. In: **Revista Educação**. Edição 285. Maio 2022. Disponível: <https://revistaeducacao.com.br/2022/05/17/professores-censurados-educacao/>. Acessado em: 24 mai. 2022.

PASSOS, Pâmela; MENDONÇA Amanda. **O professor é o inimigo**: uma análise sobre a perseguição docente no Brasil. Rio de Janeiro: Mórula, 2021.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda**: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2005.

GT 8

Teologia no Espaço Público e Contemporâneo



Dr. César Augusto Kuzma – PUC RIO

Dr. João Décio Passos – PUC SP

Dr. Vítor Galdino Feller - Faculdade Católica de Santa Catarina

Dr. Erico Hammes - PUC-RS

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) pensar uma compreensão transformadora da existência de fé no contexto político e 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.

50 ANOS DO LIVRO JESUS CRISTO LIBERTADOR

Tiago Sant'Ana Cezar¹

RESUMO

O ano de 2022 reserva comemorações para o cenário teológico Latino-americano. A Teologia da Libertação comemora seu cinquentenário e, paralelamente, está uma das mais importantes obras cristológicas produzidas a partir de seu panorama, o livro Jesus Cristo Libertador do teólogo Leonardo Boff. A obra apresenta, fundada numa exegese rigorosa dos evangelhos, uma figura do Jesus como libertador das várias opressões humanas. Nesse trabalho propomos apresentar a vitalidade dessa obra e sua atualidade em tempos de opressão sociopolítica, perante os ares de ideologias totalitárias e articuladoras do discurso religioso, tal como o farisaísmo combatido por Jesus. Numa metodologia bibliográfica, que de forma analítica, descritiva e de revisão, se baseará num livro específico, mas não se limitará a esta obra apenas, dialogando, portanto, com as produções que se inter-relacionam com a temática. O trabalho está dividido em três partes, uma apresentação do contexto sociopolítico em que foi produzida a obra, seu ineditismo teológico como produção Latino-americana de perspectiva decolonial, e, por fim, sua atualidade, aplicabilidade e urgência em nossos dias, provocando assim, um engajamento esperado na figura do Jesus libertador que anuncia e presencializa o Reino de Deus.

PALAVRAS-CHAVE: teologia da libertação; política; reino de Deus; esperança

INTRODUÇÃO

Os anos de 2021 e 2022 reservam comemorações para o cenário teológico latino-americano. A Teologia da Libertação comemora seu cinquentenário e, na sequência, está uma das mais importantes obras cristológicas produzidas a partir de sua perspectiva, o livro Jesus Cristo Libertador, do teólogo Leonardo Boff. A obra referida é a primeira com a temática da libertação publicada em português e no Brasil. O próprio teólogo refletindo sobre a gênese da Teologia da Libertação e de sua obra nos diz:

Curiosamente em 1971, sem que um soubesse do outro, tanto Gustavo Gutiérrez (Peru), quanto Hugo Assman (Bolívia), Juan Luiz Segundo (Uruguai) e eu (Brasil) lançávamos nossos escritos, tidos como fundadores deste tipo de teologia. Não seria a irrupção do Espírito que soprava em nosso Continente marcado por tantas opressões? (BOFF, 2012, p.1)

¹ Tiago Sant'Ana Cezar. Mestrando em Teologia Sistemático-pastoral na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). tiagosantanacezar@gmail.com

Para conhecermos melhor o surgimento dessa obra, requer uma pequena imersão no cenário sociopolítico da época.

1 - O CONTEXTO POLÍTICO TOTALITÁRIO, SUAS APROXIMAÇÕES COM A ATUALIDADE E O URGENTE CLAMOR PELA LIBERTAÇÃO

A ditadura militar se impôs em 31 de março de 1964, o totalitarismo ganhara a cena no país e na gênese desse regime, o medo e a ignorância são alguns dos ingredientes indispensáveis para seu desenvolvimento, crescimento e, posterior maturação para o domínio de um território. Faz-se necessário uma especial atenção nas descrições aqui elencadas e a atual conjuntura político-religiosa em nosso país.

Quanto ao elemento Medo, este é instrumentalizado pelo discurso das instabilidades no cenário que ameaçam as estruturas basílicas dos indivíduos: como uma hipotética e valorizada, impossibilidade de culto e religião, logicamente aqui se fala da expressão majoritária, ou seja, o cristianismo; como também elencam uma série de “inimigos” da família tradicional que devem ser denunciados e combatidos e, por fim, alertam sobre as ameaças externas frente a pátria. Em posse desses argumentos, os governos totalitários se fecham em si mesmo e não se permitem questionamentos oriundos de órgãos mundiais de defesa dos direitos humanos e muitos menos dos seus cidadãos. Na entrega da sua liberdade para receber em troca a segurança, estes cedem não apenas o controle dos seus corpos, mas também de seu raciocínio e da sua crítica.

Com isso, a delinquência política aumenta, os bodes expiatórios são apresentados e, reconhecidos corruptos assumem o comando de instituições públicas. Presenciamos um misto de uma fervorosa oratória de defesa da moral e dos bons costumes aliada a uma corrupção deslavada e uma ignorância velada que em grande parte acomete a Nação.

O medo salientado e retroalimentado gera uma sociedade cínica e permeada de burocratas empoderados. A respeito desses governos totalitários, a filósofa judia-alemã Hannah Arendt nos alerta:

Legalmente, o governo pela burocracia é um governo por decretos, e isto significa que o poder, que no governo constitucional apenas aplica a lei, se torna a fonte direta de todas as legislações. Além disso, os decretos permanecem anônimos (enquanto as leis podem ser atribuídas a homens específicos ou assembleias) e, portanto, parecem fluir de uma potência dominante tal que não necessita de justificativas [...] O administrador considera a lei como sendo impotente porque ela por definição está separada de sua aplicação. O decreto, por outro lado, não existe como tal enquanto não for aplicado; ele não necessita de justificação exceto de aplicabilidade” (ARENDR, 2013, p. 243-244)

O fato coerente que questionaria os decretos impostos, é derrubado frente ao universo pragmático que permeará o ambiente governamental. Essa prática, ilusoriamente, se justifica anunciando atender as demandas éticas e morais que mantém a sociedade almejada pelos chamados “cidadãos de bem”, entretanto, a lógica dominante é a da sociedade de mercado, que por sua vez, é administrada por um seleto grupo que se beneficia das vítimas desse sistema, os trabalhadores, por sua vez, alienados, não apenas do que produzem, mas principalmente de sua real condição como oprimidos. Não questionam pela ignorância nutrida e, que em primeiro momento, na maioria das vezes, é um consciente “fechar de olhos” aos sinais totalitários ou baseado na perspectiva de que tal governo é “menos ruim”, justificando assim, o pragmatismo da proteção dos interesses, e depois, com o tempo e com o devido esquecimento próprio ao rebanho que se permite conduzir, o erro passa a ser imperceptível pela massificação e controle governamental das mídias e sistemas de informação.

O povo governado por decreto nunca sabe o que lhe governa por causa da impossibilidade de entender os decretos em si mesmos e a cuidadosa ignorância organizada das circunstâncias específicas e seus significados práticos no qual todos os administradores mantêm seus subordinados [...]. Governar por decreto tem vantagens notáveis para a dominação de vastos territórios com populações heterogêneas e para uma política de opressão. Sua eficiência é superior simplesmente porque ignora todos os estágios intermediários entre a publicação e a aplicação, e porque evita o raciocínio político do povo através da ocultação da informação [...] É mais proveitoso para o estabelecimento de uma administração centralizada porque ele sobrepuja automaticamente todos os assuntos de autonomia local” (ARENDETT, 2013, p. 244)

Por outro lado, há os que justificam o totalitarismo vigente como um cumprimento messiânico, revestindo religiosamente seus devaneios políticos e seu cinismo ideológica, assumindo para si e para os seus, um tal legislador sábio sinalizando que as civilizações que atingiram um alto grau de desenvolvimento o fizeram pela qualidade e firmeza de suas leis e não pelas oportunidades de consulta, diligência ou liberdade de seu povo. A sabedoria das leis e a genialidade desse tal legislador foi utilizada pelo totalitarismo no desprezo e combate à democracia parlamentar.

Mesmo nesse cenário de garras expostas, ainda há aqueles que justificam o totalitarismo vigente como um cumprimento messiânico, revestindo religiosamente seus devaneios políticos e seu cinismo ideológico.

Com esse panorama, a ditadura no Brasil teve seus ganhos políticos e territoriais, os tanques do exército foram enviados ao Rio de Janeiro, onde estava o presidente Jango. Três dias depois, João Goulart partiu para o exílio no Uruguai e uma junta militar assumiu o poder do Brasil. No dia 15 de abril, o general Castello Branco (1964-67) toma posse, tornando-se o

primeiro de cinco militares a governar o país durante esse período. Assim se inicia a ditadura militar no Brasil permanecendo até 1985.

O golpe de 64, como ficou conhecido o evento que principiou a ditadura militar no Brasil, se justificara, dentre alguns fatores, como contraposição a uma das principais propostas do governo Jango, a reforma agrária, já que esta era combatida pelos grandes latifundiários, por grande parte do Congresso Nacional como também, por parte da população, principalmente dos setores mais conservadores e classe média. Para esses o Golpe era nomeado como Revolução. Dentre as vozes que assim percebiam e nomeavam o Golpe como Revolução, estava parte da grande imprensa da época:

Sendo legalista a Revolução é também essencialmente reformista [...] as reformas que agora podemos fazer, pela via democrática da elaboração legislativa e da liderança política do Congresso, vão atender aos interesses de todas as parcelas nacionais [...]. O JORNAL DO BRASIL repudiará hoje e sempre qualquer hipótese de governo ditatorial". (Jornal do Brasil, 6 de abril de 1964, p.6, tit.: Autoridade e confiança). (GUARNIERI, 2014, p.333-334)

Numa evidente manipulação dos fatos e uma distorção da Constituição com clara incoerência, chegando a transportar a ditadura ou melhor na concepção jornalística, a revolução, como ação constitutiva e protetiva dos interesses comuns da nação.

Com sede de poder e controle, os militares determinaram sobre o país os Atos institucionais. Estes eram decretos e normas, muito utilizados durante a ditadura e que davam plenos poderes aos militares garantindo sua permanência no poder. O primeiro AI (Ato institucional), o AI 1, realizado ainda no governo de Castello Branco, tinham como uma de suas principais medidas o fim das eleições diretas. No governo seguinte, Costa e Silva (1967-69) deixou sua marca algoz e ferrenha impressa na história como aquele que decretou o AI-5 dando poderes aos militares para fechar o Congresso, cassar políticos e institucionalizar a repressão.

Nesse período turbulento e de constantes reprimendas por parte dos órgãos de controle e repressão dos militares, o ainda Frei Leonardo Boff, publicava no ano de 1971, na Revista Grande Sinal o conteúdo em dez artigos com temas cristológicos, que intitulava Jesus Cristo Libertador. Apenas em março de 1972 os artigos foram reunidos e publicados em forma de livro. Em entrevista à revista eletrônica do Instituto Humanitas Unisinos em comemoração aos quarenta anos da obra supracitada, Boff relembra:

Eu, para burlar os órgãos de controle e repressão dos militares, publicava todo mês no ano 1971 um artigo numa revista para religiosas Sponsa Christi (Esposa de Cristo) com o título: Jesus Cristo Libertador. Em março de 1972 reuni os artigos e arrisquei sua publicação em forma de livro. Tive que

esconder-me por duas semanas, pois a polícia política me procurava. As palavras “libertação” e “libertador” haviam sido banidas e não podiam ser usadas publicamente. Custou muito ao advogado da Editora Vozes, que fora pracinha na Itália, para convencer os agentes da vigilância de que se tratava um livro de teologia, com muitos rodapés de literatura alemã e que não ameaçava o Estado de Segurança Nacional. (BOFF, 2012, p.1)

Portanto, quaisquer indícios que aproximasse de perspectivas socialistas ou comunistas era podada na raiz e isso não eximia nem mesmo os setores da religião e da produção teológica. A busca por infiltrados da considerada pérfida mentalidade comunista era a grande empreitada da ditadura. E, as repreensões não viriam por conselhos e conversas amistosas, mas sim por perseguições, duros castigos, sádicas punições e mortes dolorosas, engrossando um inúmero contingente de indigentes que, todavia, mantinha por trás os clamores de seus familiares que nunca souberam o fim dado aos seus entes queridos.

2 - A SINGULARIDADE DA OBRA E SUAS PROVOCAÇÕES NA PRÁXIS CONTEMPORÂNEA

Como dito, nesse ambiente o referido livro fora publicado em 1972, e por sua vez, nos apresenta uma singular cristologia, fundada numa exegese rigorosa dos evangelhos, apresentando a figura do Jesus como libertador das várias opressões humanas. Com duas delas a obra se confrontou diretamente: a opressão religiosa sob a forma do farisaísmo da estrita observância das leis religiosas. A outra, a opressão política, a ocupação romana que implicava reconhecer o imperador como “Deus” e assistir à penetração da cultura helenística pagã em Israel.

Boff expõe a perspectiva de Jesus Cristo como libertador que perpassa todas as instâncias da existência. A cristologia apresentada pelo autor tem seu ponto chave na ideia de que a salvação está intrinsecamente vinculada à libertação que diz respeito as estruturas econômicas, políticas, sociais e ideológicas, portanto, essa cristologia implicará num determinado compromisso político e social diante da sólida estrutura opressora. Compromisso esse que não se reduz ao cenário de nossas pautas particulares, mas precisa reverberar e acentuar, a partir de nosso engajamento, divergências e contrariedade ao sistema opressor em que estamos inseridos. O ser humano como ser na totalidade tem mudanças éticas, com também acentos estéticos e comportamentais.

Jesus é anunciado como a resposta de Deus aos dramas e as tramas existenciais, realizando isso através de sua pessoa. Não é um Deus a distância, mas participante dos conflitos, opressões e dramas da humanidade, entretanto, nele temos a promessa de um Reino, e que agora, a partir dele é possível pois fora inaugurando e presencializado pelo próprio.

Como libertador da condição humana, Cristo realiza duas exigências: a conversão da pessoa e uma reestruturação do mundo da pessoa. Há uma cisão com o ritualismo mosaico

frio e legalista, convergindo então para o Sermão da Montanha, um catecismo que há de gerir a vida do discípulo do caminho. Jesus devolve o ser humano a si mesmo, superando suas mais profundas alienações.

Há uma envolvimento peculiar e fascinante provocada na pessoa de Jesus, este é um ser de extraordinário bom senso, fantasia criadora e originalidade. Boff nos apresenta uma humanidade tangível, perceptível e acessada em Jesus. Deus se fez humano com todas as propriedades. Um humano em mundo real com tons cinzentos. Nele não vemos um otimismo alienante e nem um pessimismo degradante, mas um realismo regado de esperança que provoca no humano reconciliação com a vida, justiça e a beleza. “Humano assim só pode ser Deus mesmo”. Jesus é verdadeiro Deus e verdadeiro homem. Não se deve realizar aumentativos a divindade e nem diminutivos a sua humanidade. Em Jesus foi revelado o homem na sua potência perceptível e Deus na sua máxima radicalidade.

Em toda vida, Cristo doou-se constantemente, dando sentido pleno a sentimentos como compaixão, altruísmo, empatia, o que foi na vida foi até seu fim derradeiro, como um ser-para-outras sofreu até a morte e morte de cruz, entretanto, frente ao último inimigo anunciado por Paulo em sua carta aos Coríntios, abriu para a existência humana, uma existência de fé num sentido absoluto, frente ao absurdo, a morte. O desafio humano é viver a nova vida conferida na práxis crística, triunfando, portanto, onde todas as ideologias humanas sucumbem.

Na contrapartida frente ao absurdo das expectativas deterministas, o virar de página para uma nova história na existência humana em Cristo é provocado pela ressurreição. A ressurreição reconfigura a morte, anunciando que no fim está o início, livrando-nos das limitações impostas pelo sistema opressor.

Sendo assim, como obra nos provoca a chamar e proclamar Cristo hoje? A resposta a essa questão não está nos títulos que ele carregou e carrega, mas sim nas implicações que sua vivência provoca em nosso *modus vivendi*. O ser-para-os-outros que não se cerca e não se embriaga de seu egoísmo. Uma imanência acessada pela transcendência que toca os recônditos da alma humana pelo toque gracioso do amor que encarnado nos fez extensão dele aos outros.

Por fim, darei voz ao próprio autor que em recente entrevista disse:

Anunciar um Jesus Cristo libertador no contexto de opressão que existia e ainda persiste no Brasil e na América Latina era e é perigoso. Não só para a sociedade dominante, mas também para aquele tipo de Igreja que discrimina mulheres e leigos. Por isso seu sonho sempre será retomado por aqueles que se recusam aceitar o mundo assim como existe. (BOFF, 2012, p.1)

CONCLUSÃO

Atualmente presenciamos um cenário polarizado e com acentos cartesianos, seu modo dualista que se empenha numa batalha entre o bem e o mal, Deus é “obrigado” a participar dos comícios e das pautas, porém os que dizem que profetizam em nome dele, não falam por ele. Em nossos dias, os comportamentos e os discursos se distanciam da ressurreição, e a morte é acentuada a cada post nas redes sociais, nos noticiários, nas atitudes inconsequentes, no descaso e no desprezo para com a vida, com o próximo, com o planeta. A utopia do Reino urge nos embalos de uma esperança nutrida pelo Jesus Cristo ressurreto e libertador das mais extremas alienações e condições de um humano que se desumanizou no processo de acumular, lucrar e demonstrar seu poder. Portanto, um livro de 50 anos, que fora gerado em instâncias similares, se mostra tão atual e urgente em nossas práticas pastorais libertadoras aos sujeitos presos nos grilhões desse sistema corrompido, corruptor e desumano.

REFERÊNCIAS

- ARENDR, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- BOFF, Leonardo. Quarenta anos de “Jesus Cristo Libertador”. *Revista IHU on-line*, São Leopoldo, 08 de outubro de 2012. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/514369>. Acesso em: 15 de jun. de 2022
- BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo Libertador*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- CARVALHO, Talita. Disponível em: <https://www.politize.com.br/ditadura-militar-no-brasil>. Acesso em: 23 de jun. de 2022
- GUARNIERI, Dayane Cristina. As Justificativas em torno do movimento golpista civil-militar de 1964 sob a ótica da grande imprensa. *Antíteses*, Londrina, v.7, n.14, 15p. jul.2014.

A TEOLOGIA DO ENCONTRO EM PAUL RICOEUR

André Luiz Lemos¹

RESUMO

Estamos num momento delicado da constituição do sujeito. São muitas as possibilidades de uma perda de identidade e de referencial cristão, em uma sociedade angustiada, vazia, plural e que prega o individualismo à exaustão. A teologia do encontro produz um reconhecimento da condição de pessoa que se faz com o outro. A presente investigação objetiva argumentar que a teologia do encontro a partir de Paul Ricoeur propõe que a realização humana apenas se efetivará quando o eu for capaz de reconhecimento do outro. Por meio do pensamento de Paul Ricoeur verificaremos as condições de reconhecimento e de respeito entre o eu e o tu numa leitura que procura demonstrar a importância da alteridade para a realização do sujeito. O problema da pesquisa ficou assim formulado: como evidenciar a partir de Ricoeur que a alteridade facilita os caminhos da teologia do encontro a partir da categoria do reconhecimento? Metodologicamente trata-se de uma pesquisa de revisão bibliográfica. Os resultados esperados circunscrevem-se ao fato de que o sujeito é desafiado a entender que a preocupação que devemos ter pela busca da dignidade da pessoa diante de suas metáforas vivas, se faz no processo de busca constante pelo reconhecimento de si e do outro. No reconhecimento do outro, a palavra Deus surge como essência do ser-pessoa e podemos fazer uma leitura narrativa do tempo bíblico na história atual.

PALAVRAS-CHAVE: Paul Ricoeur. Teologia do Encontro. Realização humana. Reconhecimento. Narrativa.

INTRODUÇÃO

O ser humano hodierno vê-se, devido à urbanização e ao capitalismo desenfreado que gera um consumismo doentio, angustiado e sem reconhecimento de sua identidade. A busca pelo poder econômico torna o homem escravo de seus desejos. Cada vez mais o ser humano enfrenta solidão e falta de identidade. Escondido nas compras supérfluas que faz e em uma vida sem objetivos, o homem vive uma falsa liberdade, obrigando-o muitas vezes a ser comodista diante da realidade que o cerca.

1 Mestrando em Teologia Pastoral pela PUC-SP. Especialista em Revisão de Textos pela PUC-MG (2008). Graduado em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (2012) e em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (2007). Atualmente é professor da Faculdade João Paulo II, designer instrucional e revisor de textos EAD da Faculdade João Paulo II. Lemosal1976@gmail.com

Dado que o mercado tende a criar um mecanismo consumista compreensivo para vender os seus produtos, as pessoas acabam por ser arrastadas pelo turbilhão das compras e gastos supérfluos. O consumismo obsessivo é o reflexo subjetivo do paradigma tecno-econômico. Está a acontecer aquilo que já assinalava Roma Guardini: o ser humano 'aceita os objetos comuns e as formas habituais da vida como lhe são impostos pelos planos nacionais e pelos produtos fabricados em série e, em geral, age assim com a impressão de que tudo isto seja razoável e justo'. O referido paradigma faz crer a todos que são livres pois conservam uma suposta liberdade de consumir, quando na realidade apenas possui a liberdade a minoria que detém o poder econômico e financeiro. Nesta confusão, a humanidade pós-moderna não encontrou uma nova compreensão de si mesma que a possa orientar, e esta falta de identidade é vivida com angústia. Temos demasiados meios para escassos e raquíticos fins (LS, 203).

As grandes evoluções tecnológicas que temos vivido parecem não chegar à essência do ser humano. Notamos uma angústia por existir frente a uma realidade marcada por diferenças sociais, exclusões e falta de identidade. É preciso retirar do ser humano a condição de objeto e trazê-lo à realização de sujeito. Com criatividade, abertura ao outro e diálogo, o ser humano torna-se capaz do reconhecimento e, dele, chegar ao conhecimento de Deus, no encontro com Jesus. Pelo reconhecimento o homem é capaz de conceber vida, de ser feliz com os outros no mundo. Há no reconhecimento sentimentos de empatia, de solidariedade, de humanidade, de misericórdia... de realização.

Embora suponha também processos evolutivos, o ser humano implica uma novidade que não se explica cabalmente pela evolução doutros sistemas abertos. Cada um de nós tem em si uma identidade pessoal, capaz de entrar em diálogo com os outros e com o próprio Deus. A capacidade de reflexão, o raciocínio, a criatividade, a interpretação, a elaboração artística e outras capacidades originais manifestam uma singularidade que transcende o âmbito físico e biológico. A novidade qualitativa, implicada no aparecimento dum ser pessoal dentro do universo material, pressupõe uma ação direta de Deus, uma chamada peculiar à vida e à relação de um Tu com outro Tu. A partir dos textos bíblicos, consideramos o ser humano como sujeito, que nunca pode se reduzir à categoria de objeto (LS, 81).

A teologia do encontro busca manumitir a pessoa, convidando-a a fazer um processo de reconhecimento e de alteridade que busque a sua autorrealização. Diante de Jesus somos convidados a obliterarmos o medo e anuirmos à esperança. Os desafios do ser humano são vencidos quando ele, ao se encontrar com Jesus, redescobre a venustidade e a alegria de existir. O encontro dá-nos a graça de uma conversão e a tarefa de realizarmos nossa vocação de sermos reconhecidos como filhos de Deus.

O Senhor nos diz: 'Não tenham medo' (Mt 28,5). Como às mulheres na manhã da Ressurreição ele nos repete: 'Por que buscam entre os mortos aquele que está vivo?' (Lc 24,5). Os sinais da vitória de Cristo ressuscitado nos estimulam enquanto suplicamos a graça da conversão e mantemos viva a esperança que não engana. O que nos define não são as circunstâncias dramáticas da vida, nem os desafios da sociedade ou as tarefas que devemos empreender, mas acima de tudo o amor recebido do Pai graças a Jesus Cristo pela unção do Espírito Santo. Essa prioridade fundamental é a que tem presidido todos os nossos trabalhos, que oferecemos a Deus, à nossa Igreja, ao nosso povo, a cada um dos latino-americanos, enquanto elevamos ao Espírito Santo nossa confiante súplica para redescobrir a beleza e alegria de ser cristãos. Aqui está o desafio fundamental que afrontamos: mostrar a capacidade da Igreja para promover e formar discípulos e missionários que respondam à vocação recebida e comuniquem por toda parte, transbordando de gratidão e alegria, o dom do encontro com Jesus Cristo. Não temos outro tesouro a não ser este. Não temos outra felicidade nem outra prioridade senão a de sermos instrumentos do Espírito de Deus na Igreja, para que Jesus Cristo seja encontrado, seguido, amado, adorado, anunciado e comunicado a todos, não obstante todas as dificuldades e resistências. Este é o melhor serviço – o seu serviço! – que a Igreja deve oferecer às pessoas e nações (DAp, 14).

A obra "Percurso do Reconhecimento" de Paul Ricoeur possibilitará uma leitura do respeito que se deve ter entre o eu e o tu, como condição de realização do sujeito. "Ricoeur irá propor que o que está em questão é natureza do eu, em que o eu é mais um agente que um conhecedor, mas um agente com identidade específica e responsável por suas ações" (PELLAUER, 2009, p. 21). No reconhecimento exercemos uma leitura de nós mesmos frente ao encontro pessoal com Jesus, gerando-nos um exórdio facilitador de diálogo. A teologia do encontro busca a identidade da pessoa na pessoa de Cristo. O reconhecimento daquele que convoca-nos a uma transformação pessoal no estar com ele, é uma identidade narrativa fascinante em Jesus.

Assim, a questão da identidade é colocada em cena logo de saída no discurso do reconhecimento; ela permanecerá em cena até o fim, ao preço das transformações que poderemos apreciar. Não é em minha identidade autêntica que peço para ser reconhecido? E, se, por sorte, me reconhecerem como tal, minha gratidão não será dirigida àqueles que, de uma maneira ou de outra, reconheceram minha identidade ao me reconhecer? (RICOEUR, 2006, p. 11).

Paul Ricoeur oferece-nos condições de uma leitura da alteridade mediante o processo de reconhecimento e de reconhecer-se no encontro com o outro, presente em sua obra *Percurso do Reconhecimento*. Há no encontro uma realização humana que passa pelo processo do reconhecimento. A teologia do encontro e Paul Ricoeur oferecem uma leitura do verbo reconhecer, possibilitando o realizar-se.

A dinâmica que inspira a pesquisa consiste em uma inversão, no próprio plano da gramática, do verbo 'reconhecer' de seu uso na voz ativa para seu uso na voz passiva: eu reconheço ativamente alguma coisa, pessoas, eu próprio, eu peço para ser reconhecido pelos outros (RICOUER, 2006, p. 10).

1 - A TEOLOGIA DO ENCONTRO

Encontro é uma atitude de alteridade e de reconhecimento do ser humano. É abrir-se em total escuta ao ser do outro e, com isso, acolher. O encontro aquiesce o diálogo com a realidade do outro. A Sagrada Escritura utiliza-se do encontro como um conectivo entre o ser e aquilo que ele recolhe do encontro na afirmação "quem encontrou um amigo, encontrou um tesouro" (Eclo 6, 14). Encontrar é, portanto, receber um tesouro do outro, que é ele mesmo. Criamos uma comunicação com o outro e vivenciamos a sua veridicidade em nós. O amigo e o tesouro são agregados pelo encontro. Desta ligação temos vida, vínculos e reconhecimento.

O ser humano está feito de tal maneira que não se realiza, não se desenvolve, nem pode encontrar a sua plenitude 'a não ser no sincero dom de si mesmo' (GS, n.24) aos outros. E não chega a reconhecer completamente a sua própria verdade, senão no encontro com os outros: 'Só comunico realmente comigo mesmo, na medida em que me comunico com o outro'. Isso explica por que ninguém pode experimentar o valor de viver, sem rostos concretos a quem amar. Aqui está um segredo da existência humana autêntica, já que 'a vida subsiste onde há vínculo, comunhão, fraternidade; e é uma vida mais forte do que a morte, quando se constrói sobre verdadeiras relações e vínculos de fidelidade. Pelo contrário, não há vida quando se tem a pretensão de pertencer apenas a si mesmo e de viver como ilhas: nestas atitudes prevalece a morte' (FT, 87).

Há na teologia do encontro uma coadjuvação que parte do ser e do reconhecer-se. Pelo encontro o outro possibilita que eu me reconheça; me encontre-me. Cristo ao se encontrar com alguém, fazia com que a pessoa tomasse consciência de quem ela era, reconhecendo-se. "(...) Ricoeur vê que temos que ir além do reconhecimento das coisas como coisas, passando ao reconhecimento de nós mesmos e dos outros como sujeitos" (PELLAUER, 2009, p. 172). Jesus tinha o cuidado de ver no outro a si mesmo, possibilitando no encontro um rompimento de toda ideologia e utopia que poderia vir do outro, afim de chegar à alteridade (Jo 4, 1-38). A teologia do encontro possibilita a compreensão hierática do reconhecimento da existência do outro, trazendo-o para fora, e dando-lhe a autoridade de ser sujeito de sua história. "(...) E se estendermos o olhar à totalidade da nossa história e ao mundo no seu conjunto, reconheceremos que todos somos, ou fomos, como estas personagens: todos temos algo do ferido, do salteador, daqueles que passam ao largo e do bom samaritano" (FT n. 69). História e encontro consolidam-se para que não haja conflito de interpretações, mas sim, o assomar-se do ser em sua mais nobre

e pura autenticidade.

A teologia do encontro é uma páscoa, uma vez que convida a pessoa a ver-se em seu sepulcro existencial, atada com as faixas de suas cicatrizes vivenciais e trancafiada pela pedra da solidão. Ao reconhecer-se, acontece o invite de Cristo a uma libertação – ressuscita – traz para fora um eu liberto de uma história desditosa, interpelado pelo encontro e pela identificação de quem é com aquele que o liberta dos escombros existenciais.

Mas o reconhecimento de si por si mesmo implicava mais que uma substituição do si por alguma coisa em geral; graças à proximidade semântica entre a noção de reconhecimento e a de atestação, um vasto domínio de experiências se abriu para a descrição e a reflexão: a certeza e a confiança que cada um tem de poder exercitar capacidades. O reconhecimento de si encontrava assim no desenvolvimento das figuras do 'eu posso', que juntas compõem o retrato do homem capaz, seu espaço próprio de significação. Mas o mais importante para o prosseguimento do percurso do reconhecimento é que a identificação, que não deixou de constituir o núcleo duro da ideia de reconhecimento, não mudou apenas de alguma coisa para o si, mas também se elevou de um estatuto lógico, dominado pela ideia de exclusão entre o mesmo e o outro, para um estatuto existencial em virtude do qual o outro é suscetível de afetar o mesmo. O segundo estudo não fez senão tocar de leve essa dialética com as ideias de ajuda e de impedimento ao exercício das capacidades próprias. Será tarefa deste estudo tomar como meta a dialética da reflexividade e da alteridade sob a figura do reconhecimento mútuo. A reciprocidade e a mutualidade (que não serão distinguidas de início) darão àquilo que desde Kant é denominado 'causalidade recíproca' ou 'comunidade', no sentido categorial da palavra, seu espaço de manifestação. (RICOEUR, 2006, p. 164).

Os ensinamentos de Paul Ricoeur no campo do reconhecimento, da hermenêutica e da fenomenologia propeli-nos na perspectiva da teologia do encontro, afim de abrir-nos à contemplação da metáfora viva do ser e do outro a este descerramento ao reconhecimento. O reconhecimento de Ricoeur é um percurso de alteridade para o reconhecimento mútuo.

A questão do reconhecimento em Ricoeur é tratada, principalmente, em suas obras, *O si mesmo como um outro* (1991) e *Percurso do reconhecimento* (2006). Para o nosso filósofo a questão da alteridade norteia toda a questão do reconhecimento. Mas é em *Percurso do reconhecimento*, no terceiro estudo de sua obra, que desenvolve uma reflexão sobre a alteridade como reconhecimento mútuo. Nesse sentido, propõe uma sequência de três estudos sobre o reconhecimento: 1) reconhecimento como identificação; 2) reconhecer-se a si mesmo; 3) reconhecimento mútuo. Para o nosso filósofo: 'é a nossa identidade mais autêntica a que nos faz ser o que somos, que solicita ser reconhecida' (RICOEUR, 2006, p. 30). Essas etapas representam uma progressão contínua e infinita em sua compreensão do reconhecimento (XAVIER, 2019, p. 249).

2 - A PERSPECTIVA DE PAUL RICOEUR

O reconhecimento é o eixo para adentrarmos na teologia do encontro, pois diante da esperança que brota da Boa Nova, há uma convocação para o exercício de mudança de si. O pensamento de Paul Ricoeur faz uma síntese necessária e referencial que auxilia a teologia do encontro, sempre que o eu e o outro são assumidos pelo reconhecimento. O reconhecimento mútuo é uma luta e um dom: luta em ser reconhecido como presença pelo outro; dom é aquilo que trocamos no ato do reconhecimento. “O reconhecimento mútuo consiste em formas de dar presença ao outro, destacando-se a lógica da economia do dom e do perdão difícil. É interessante que o conceito de reconhecimento une a ideia de luta e dom” (XAVIER, 2019, p. 250).

A luta pelo reconhecimento talvez seja interminável: ao menos as experiências de reconhecimento efetivo na troca dos dons, principalmente em sua fase festiva, conferem à luta pelo reconhecimento a garantia de que a motivação que a distingue do apetite pelo poder e que a coloca ao abrigo da fascinação pela violência, não era nem ilusória, nem vã (RICOEUR, 2006, p. 258).

Com o pensamento e a deferência do conceito de sujeito que Ricoeur apresenta em suas obras, notamos que o reconhecimento leva-nos à busca da dignidade humana por meio da teologia do encontro: “Preocupado em atingir e formular uma teoria da interpretação do ser, toma como seu problema próprio o da hermenêutica, vale dizer, o da extração e da interpretação do sentido” (JAPIASSÚ e MARCONDES, 1996, p. 236). Os encontros serão metáforas vivas do sujeito que urge encontrar-se! No reconhecimento do outro, a palavra Deus surge como essência do ser-pessoa e faz-nos ler a narrativa do tempo bíblico na história atual. “O ser humano aprende a reconhecer-se a si mesmo na relação com as outras criaturas: Eu expresse-me exprimindo o mundo, exploro a minha sacralidade decifrando a do mundo” (RICOEUR, 2009, p. 216).

Os encontros que a Sagrada Escritura contam de Jesus com alguns personagens bíblicos (ex: Nicodemos – Jo 3, 1-15; a samaritana – Jo 4, 1-38; o jovem rico – Mt 19, 16-30; a pecadora – Lc 7, 36-50 etc.) revelam o cuidado que Cristo tinha em possibilitar uma circunspeção na pessoa diante de uma leitura existencial dela mesma. Ricoeur faz este encontro também em suas obras, reiterando que a pessoa é autora de sua história; sendo assim, pode, racionalmente, valorar seus atos e julga-los. A partir desta descodificação de si mesmo, a pessoa estabelece relações com o outro, fomentando uma amizade na construção da alteridade.

Tu também tu és capaz de começar alguma coisa no mundo, de agir por razões, de hierarquizar tuas preferências, de estimar os fins de tua ação e, assim fazendo, de te estimar tu mesmo como eu me estimo eu mesmo [...]

Tornam-se assim fundamentalmente equivalentes a estima do outro como um si-mesmo e a estima de si mesmo como um outro (RICOEUR, 1991, p. 226).

Diante da teologia do encontro acontece uma fenomenologia do homem capaz, como Ricoeur apresenta na obra *Percurso do Reconhecimento*. Ao perfazer o encontro temos o reconhecimento como responsabilidade em que o homem faz de sua consciência reflexiva e de suas capacidades fazendo com que o sujeito passe da ação para ser ele mesmo personagem de sua história. Assim, torna-se possível a teologia do encontro produzir reflexividade.

Aqui, o filósofo destaca que é preciso pensar sobre o sujeito que age enquanto narrador, uma vez que, ao mesmo tempo que age, narra e pode narrar-se. A condição de sua narrativa se dá devido à sua singularidade enquanto ser-no-mundo. Ser situado e aberto à sua historicidade, de tal forma que sua identidade narrativa se revela e torna possível a compreensão de sua ipseidade, ou seja, o si-mesmo reflexivo. 'Se há um ponto no qual o pensamento dos modernos marca um avanço em relação aos dos gregos, no que diz respeito ao reconhecimento de si, não é principalmente no plano da temática, do reconhecimento da responsabilidade, mas no plano da consciência reflexiva de si mesmo implicada neste reconhecimento' (RICOEUR, 2006, p. 105). O reconhecimento de si é o que garante a passagem da ação para o personagem, pois é este último que faz a ação narrativa (XAVIER, 2019, p. 25).

Ao abordar o sujeito diante de suas identidades pessoal e narrativa, Ricoeur abre-nos as portas para a teologia do encontro. Pelo uso da linguagem, da pragmática da ação e da semântica para a categoria de reconhecimento, Ricoeur solidifica o encontro, tendo como viés uma leitura do caráter do sujeito gerador de uma historicidade e, que, por sua vez, confere uma permanência no tempo. Pelo caráter acontece o fato de individualização e de singularidade do sujeito, que são tão objetivos e fundamentais para a teologia do encontro.

Essa ampliação do campo do 'eu posso', e nesse sentido do de agir, extrai seu argumento do que denomino analogia do agir, que garante a afinidade de sentido entre as diversas figuras do poder fazer que pretendo enumerar e analisar. Essa prioridade reconhecida ao 'eu posso falar', 'eu posso dizer' justifica-se de duas maneiras: em primeiro lugar, os sujeitos agem e sofrem na epopeia, na tragédia e na teoria aristotélica da ação são sujeitos falantes: os personagens homéricos e, com mais razão ainda, os heróis trágicos não cessam de falar sobre sua ação. Eles se nomeiam quando se fazem reconhecer, eles interpretam a si mesmos quando se desmentem; quanto ao sujeito da decisão e do anseio, é ele que é designado como a 'causa' e o 'princípio' de que depende o que eles fazem. O filósofo os faz falar sobre sua ação. Mas há uma razão que somente a pragmática moderna do discurso pode evidenciar: ela consiste em que, segundo a famosa formulação do filósofo Austin, falar é 'fazer coisas com as palavras'. Ao inaugurar a ideia de capacidade pelo poder dizer, conferimos de saída à noção de agir humano

a extensão que justifica a caracterização como homem capaz do si que se reconhece em suas capacidades (RICOEUR, 2006, 109-110).

CONCLUSÃO

Os encontros que Jesus Cristo teve nas narrativas evangélicas foram com sujeitos distintos, em tempos e narrativas dissemelhantes. Na pessoa de Cristo estes encontros abrem-nos à possibilidade do sujeito, diante de Jesus e de si mesmo, reconhecer-se. Diante do ato de existir, as palavras e os gestos de Jesus promovem, pelo encontro, metáforas vivas que são ferramentas importantes para a compreensão do ato de encontrar-se.

Afirma Ricoeur, o nome Jesus Cristo é um 'curto-circuito' de sentido e de acontecimentos. Disso decorre que os títulos honoríficos conferidos pela comunidade primitiva ao acontecimento Jesus de Nazaré inscrevem-se em uma dinâmica de interpretação que se vincula simetricamente à experiência do testemunho. É interpretando o acontecimento de sua fé que a comunidade d'Ele dá testemunho (XAVIER, 2019, p. 163)

Quando Paul Ricoeur trabalha a metáfora no nível da palavra, passando pela semiótica e pela semântica, buscando alcançar a hermenêutica, abre-nos, pois, possibilidades de compreensão dos encontros de Jesus e a força que as palavras produzem nas pessoas que são encontradas e reconhecidas.

A retórica da metáfora toma a palavra como unidade de referência. A metáfora, em consequência, é classificada entre as figuras de discurso em uma única palavra e definida como tropo por semelhança. Enquanto figura, consiste em um deslocamento e em uma ampliação do sentido das palavras; sua explicitação deriva de uma teoria da substituição. (RICOEUR, 1991, p. 9).

A teologia do encontro e Ricoeur lançam-nos sobre os desafios atuais da modernidade. Nela, o ser humano hodierno cada vez mais distancia-se do outro e fecha-se em seu mundo. Vivemos numa total insegurança e angústia, onde a teologia do encontro é chamada ao resgate do outro. Por fim, sem uma genuína inteligência do sentido da teologia do encontro, certamente as histórias não serão construídas de modo eficaz e a capacidade de alteridade não se realizará. Desta forma, o eu e o tu – tão presentes no pensamento ricoeuriano – tornam-se distantes e não se somam na construção de uma sociedade de valores genuinamente cristãos. Ricoeur abre-nos a possibilidade de ver o outro no reconhecimento e, assim, construímos uma identidade marcada pela história.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINI, N. **Ética cristã e desafios atuais**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BÍBLIA TEB. **Tradução Ecumênica da Bíblia**. São Paulo: Loyola, 1994.
- BOFF, Leonardo. **A força da ternura. Pensamentos para um mundo igualitário, solidário, pleno e amoroso**. Rio de Janeiro: Sextante, 2006.
- CESAR, C. M. (org.). **A Hermenêutica Francesa: Paul Ricoeur**. In: GARRIDO, S. V. A hermenêutica do si e sua dimensão ética. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- DOCUMENTO DE APARECIDA**: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, Edições CNBB, Paulinas, Paulus, 2007.
- FABRIS, Rinaldo. **Jesus de Nazaré: história e interpretação**. São Paulo: Loyola, 1988.
- FRANCISCO, Papa. **Carta encíclica Fratelli Tutti**. São Paulo: Paulinas, 2020.
- _____. **Laudato Si': carta encíclica sobre o cuidado da casa comum**. São Paulo: Paulus, Loyola, 2015.
- GENTIL, H. S. Paul Ricoeur: **A presença do outro. Mente, Cérebro e Filosofia**. 11ª ed. São Paulo: Duetto, 2008.
- PELLAUER, David. **Compreender Ricoeur**. Coleção "Compreender". Petrópolis: Vozes, 2009.
- RICOEUR, Paul. **Na escola da fenomenologia**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.
- _____. **Percurso do reconhecimento**. São Paulo: Loyola, 2006.
- _____. **O si-mesmo como um outro**. Campinas, SP: Papirus, 1991.
- _____. **Tempo e Narrativa 1: A intriga da narrativa histórica**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- _____. **Tempo e Narrativa 2: A configuração do tempo na narrativa de ficção**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- XAVIER, José Donizete. **Paul Ricoeur: de A a Z – uma contribuição de estudantes para estudantes**. São Paulo: Fontes Sapientiae, 2019.

AS INTERPELAÇÕES E OS EMBATES DA SECULARIZAÇÃO E DO SECULARISMO À TEOLOGIA

Júlio César de Macedo Souza¹

RESUMO

O mundo contemporâneo interpela a teologia e exige dela maior clareza das razões de sua fé. A teologia, por sua vez, também deseja dialogar constantemente com o mundo e não mede esforços para fazê-lo, no entanto, em meio a essa busca dialógica há alguns desafios como as interpelações da secularização e certos empecilhos, como os embates do secularismo por um lado e o proselitismo por outro que, por vezes, se distanciam do propósito dialógico e autêntico, promissor de uma cultura verdadeiramente livre. De fato, há um lugar para a teologia nas esferas públicas que precisa garantir seu espaço, um lugar que é seu e que precisa ser ocupado com diligência e liberdade, não como um lugar exclusivo, mas simplesmente como seu lugar enquanto ciência, seu lugar de relacionamento com o mundo, lugar participativo, dialógico e respeitoso que considera a diversidade cultural, política, científica e religiosa, longe de uma falsa ideia de diplomacia, mas, com interesses comuns em vista da pessoa e da comunidade humana em suas mais variadas crises e soluções. Norteado pelas obras: *À espera da aurora: um cristianismo para o amanhã* (DELEMAU, 2007); *O sentido espiritual da liturgia* (BOSELLI 2014); pelos artigos: *Crer e dizer Deus Pai, Filho e Espírito Santo* (BINGEMER 2001); *Após a (antropologia/sociologia da) religião, o secularismo?* (DOLLO, 2012) e, em comunhão com o Concílio Vaticano II, o desejo deste comunicado é reagir tais interpelações e embates, observar os sinais dos tempos (Lc 12,56; Mt 16,3) e não nos permitir a inércia da indiferença frente ao individualismo cada vez mais presente em muitos regimes que procuram afastar as pessoas do âmbito religioso (GS 30; DH 15), em suma, dar razões de nossa fé a todos quanto as pedem, com mansidão, respeito e boa consciência (1Pd 3,15-16).

PALAVRAS-CHAVE: Secularização; Secularismo; Política; Ciência; Fé; Religião; Diálogo.

INTRODUÇÃO

A originalidade de nossa fé consiste em crer na revelação de Deus que “em sua bondade e sabedoria, quis se revelar e dar a conhecer o mistério de sua vontade (Ef 1,9), segundo o qual os homens, por meio de Jesus Cristo, Verbo encarnado, têm acesso ao Pai no Espírito Santo e se tornam participantes da natureza divina (Ef 2,18; 2Pd 1,4)”, como declara a Constituição Dogmática *Dei Verbum* sobre a Revelação Divina. A originalidade ne nossa fé, portanto, não consiste na ideia de um Ser Supremo, Sujeito Absoluto, Grande Arquiteto, Motor Imóvel, muito

¹Mestrando em Teologia Sistemática e Pastoral pela PUC-Rio, bolsista CAPES. E-mail: juliomacoli@gmail.com.br

menos se reduz a um elaborado pensamento lógico ou ainda um mito. Esses conceitos servirão à história da teologia como tentativas de dizer o indizível, ou descrever o inefável (BINGEMER, 2001, p.189).

1. A TRANSMISSÃO DA FÉ PARA O MUNDO SECULARIZADO

O mundo secularizado interpela a teologia que por sua vez, se encontra no árduo desafio de “dar razões a sua fé” e “com paciência”, como diz Pedro Apóstolo em sua carta (1Pd 3,15). Para tanto, se faz necessário estabelecer uma sinopse entre secularização e secularismo, para então, mapear e identificar suas interpelações e seus embates. A secularização, em suma, nos provoca a refletir e a responder com eficiência, ao passo que o secularismo procura excluir o Sagrado de todas as esferas da vida e por isso, exige ser combatido com eficácia. Não como uma guerra ideológica, jamais, mas como já dito, para dar razões da fé a todos quanto a procuram. Não há porque fugir às interpelações, nem mesmo aos embates, ao contrário, são verdadeiras oportunidades de qualificar ainda mais o conhecimento da fé que professamos, ainda que insuficiente em relação a sua totalidade. Não mudar o seu conteúdo, mas a maneira de transmiti-lo.

Em sua visita ao Papa Francisco, no dia 14 de fevereiro de 2012, a primeira ministra mulçumana no Reino Unido, a senhora Sayeeda Warsi, declarou seu clamor por uma maior confiança na fé, onde “a fé tenha o seu lugar à mesa e não uma posição exclusiva”. Em sua declaração se revela a relevância da fé religiosa que deve sim, ter seu lugar nas esferas públicas, nas relações políticas, econômicas e institucionais, não exclusivo, como bem enfatiza Warsi, mas seu lugar respeitado de onde com sabedoria poderá contribuir, mesmo em toda sua diversidade de crenças, como é natural e sadio nestes cenários, contribuir com o mundo ainda que secularizado, não confessional. Sua declaração, como ela mesmo realça, não reivindica uma teocracia para o século XXI, mas sim, o lugar religioso em seu relacionamento com o mundo (DULLO, 2012, p. 379).

A década de 1990 contou com importantes contribuições em todo o mundo sobre o tema em questão, mas será com a publicação do livro de Charles Taylor, *A secular age* de 2007, inclusive traduzido para o português em 2010 que o tema ganhará ainda mais relevância. Taylor procurou responder como a sociedade em geral passou de uma era onde era inimaginável não crer em Deus para uma era onde a fé se reduz a mera possibilidade entre outras quaisquer de abertura ao transcendente (DULLO, 2012, p. 380). De fato, o século XXI interpela a teologia, não apenas pela secularização, mas também pelo pluralismo e pelas novas subjetividades da pós-modernidade (BINGEMER, 2001, p. 182-188). Os teólogos de hoje, precisam dar razões de sua fé ao mundo secular que os interpela e precisa combater os embates do secularismo.

Em seu artigo *Crer e dizer Deus Pai, Filho e Espírito Santo* (2001), a Teóloga Maria Clara Lucchetti Bingemer traz significativas considerações a esse respeito, além de apresentar uma fecunda e generosa bibliografia, dentre elas, Bruno Forte, que em seu livro *Trindade para ateus* (1999), desenvolve as reflexões acerca das múltiplas dificuldades que o processo de secularização da modernidade impõe a pessoa de fé. Merece destaque nesse comunicado o “quase desaparecimento da questão pelo sentido, chão de onde decola a questão pela transcendência, pela crença e a nomeação de Deus. Uma verdadeira doença mortal que permeia as sociedades da Europa e de todo o mundo secularizado neste final de milênio”, destaca Bingemer ao citar a obra de Bruno Forte (BINGEMER, 2001, p. 183).

Outra obra relevante se encontra na contribuição de Jean Delumeau em sua obra *À espera da aurora: um cristianismo para o amanhã* (2007). Nela, Delumeau apresenta com clareza a distinção entre secularização e secularismo que inspirou esse comunicado. A secularização, escreve Delumeau, constitui uma das dinâmicas da civilização ocidental e significa, desde sua origem, uma autonomia respectiva do profano e do religioso, por outro lado, demonstra Delumeau, o secularismo, perverso, agressivo e reprodutor da intolerância, desejoso de uma uniformidade ideológica em detrimento do Sagrado para benefício do profano (DELUMEAU, 2007, p.186), se opõe a religião. O mundo secularizado nos interpela para nos ouvir, em contrapartida, o secularismo nos embate para nos exterminar.

2. A MISTAGOGIA COMO CAMINHO DIALÓGICO

Num mundo imediatista, onde tudo é perecível e raso, o mistério parece não encontrar seu espaço, parece reduzir-se a mera ontologia da palavra e não ao seu conteúdo robusto, profundo, perene, inclusive, “já revelado”. A palavra mistério por si só, pode parecer envelhecida, mas não o que ela designa (DELUMEAU, 2007, p.210 - 214). É grande esse mistério, dirá Paulo Apóstolo em sua carta aos Efésios (Ef 5,32), mistério portador de uma esperança que revolucionou a imagem de Deus, onde encontra-se o paradoxo da onipotência e da fragilidade em plena convivência: onipotente na criação, frágil em sua paixão e morte, porém, onipotente outra vez em sua ressurreição. Um paradoxo que provoca o pensamento, perturba a lógica das ideias sobre Deus, mas que ao final, revela um Deus próximo, um Deus que visita sua criação, que se esvazia de si mesmo sem perder sua essência e sua identidade, permite-se sofrer, ser interpelado, contrariado, questionado e até mesmo julgado. Deus que se tronou um homem. Como assim? E mais, não apenas se tornou homem, mas também morreu... Ainda para alguns “cristãos” a morte de Cristo não é compreendida, não é aceita como tal, mas entendida como um “faz de conta” e isso tornaria esse mistério vazio de sentido, raso, reduzido a mera história criada, um mito, um Deus aos gostos do secularismo que por isso mesmo o despreza e o quer fora.

O Cristianismo, não é uma “gnose para candidatos ao céu”, enfatiza Delumeau (2007, p. 185) ao citar Bonhoffer. Não se trata de uma filosofia criativa blindada por um raciocínio lógico qualquer, como demonstrado no parágrafo anterior, os paradoxos deste mistério parecem mesmo fugir a lógica, onipotente e frágil autor da vida, mas que morre, um Deus Uno e Trino, ou seja, mais uma vez outra novidade, a fé trinitária, que difere da fé judaica e muçumana que em comum a fé cristã, são herdeiros da fé abraâmica. Aqui se evidencia o papel dialógico da religião, ou das religiões e a não pretensão de um domínio ideológico em vista de uma ideia de poder que oprime, que retém para si a humanidade para manipulá-la ou para definir padrões, mas uma religião que pelo diálogo quer religar o ser humano ao sentido de sua existência, ainda que isso signifique um trabalho árduo, complexo e muito exigente.

A fé precisa ocupar seu lugar no mundo, não como uma posição exclusiva, como bem nos situou a primeira ministra muçumana do Reino Unido, Sayeeda Warsi (DOLLO, 2012, p. 379). E a nós, vocacionados a Teologia, cabe a melhor dedicação para responder a essas interpelações do mundo secularizado e a reagir, com sabedoria e amor, aos embates do secularismo. Para tanto, o teólogo precisará se dispor de caminhos que possam ultrapassar os limites da hermenêutica e das exegeses, e para não decorrer em novos racionalismos da fé, encontrará na mistagogia um caminho eficaz para superar os embates do secularismo e responder as interpelações da secularização.

A mistagogia se traduz na compreensão do mistério narrado nas Sagradas Escrituras e celebrado na Sagrada Liturgia, como demonstra Boselli em sua obra *O sentido espiritual da liturgia*. Nela, na mistagogia, se encontrará o modo mais profundo da transmissão da fé e também para o diálogo com a fé, seja para as interpelações intelectuais, seja para dialogar em âmbito pluralista, inter-religioso e mesmo num cenário laicista ou até mesmo ateu. A compreensão de Boselli a respeito da mistagogia e sua atribuição à Sagrada Liturgia se encontra em sua releitura dos padres da Igreja, mais precisamente com a expressão de São Jerônimo: “*Ignoratio Scripturarum, ignotatio Christi est*” (BOSELLI, 2014, p. 32).

Por fim, no entanto, longe de ser irrelevante, ao parafrasear Warsi, não se trata de reivindicar algum tipo de teocracia para o século XXI (DULLO, 2012, p.379), mas com diligência, paciência e zelo, dar razões de nossa fé a todos quanto as pedirem (1Pd 3,15). Não há realidade humana que não encontre eco no coração dos discípulos de Cristo, enfatiza a *Constituição Pastoral Gaudium et spes* (GS) do Concílio Vaticano II que, encontra no eixo de sua exposição, a pessoa humana em sua totalidade, espírito, alma, corpo, consciência, enfim, em sua integridade (GS 1 e 3). A religião não é e nem pode ser indiferente ao mundo em sua integridade. O Papa Francisco em sua Encíclica *Laudato Si’* (LS) exorta tanto aos fiéis quanto a qualquer outra pessoa no mundo a dialogar com seriedade a deterioração global do ambiente, responsabilidade de toda humanidade que convive nesta Casa Comum (LS 2).

CONCLUSÃO

Ciência, religião e política são chamadas a dialogar entre si para o bem comum. Esse diálogo requer urgência e seriedade (LS 164-198). Não se trata de uma disputa oca, onde se visa o primeiro, segundo e terceiro lugar de um podium. “As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angustias da humanidade, sobretudo dos mais empobrecidos, são também as alegrias, esperanças, tristezas e angustias dos discípulos de Cristo” (GS 1). Esse diálogo se faz urgente e as consequências de sua ausência é sentida e vivida com gravidades reais e crescentes que tem afetado a todos, inclusive os outros seres que convivem conosco e nada tem a ver com a hipocrisia humana e suas “disputas ideológicas”. É preciso responder as interpelações presentes e para tanto, como demonstrado, se faz necessário ouvi-las, atentamente.

O presente comunicado, deseja, portanto, inspirar e estimular o diálogo que supera o vazio do individualismo, a intolerância do secularismo, a resposta a secularização. Não podemos nos deixar levar pela inércia no combate ao individualismo (GS 30) e ao secularismo presentes em muitos regimes que procuram com empenho afastar os cidadãos da prática religiosa como exorta a Declaração *Dignitatis Humanae (DH)*, do Concílio Vaticano II (DH 15), mas, nos esforçarmos para garantir nosso lugar, não exclusivo, mas relevante, principalmente por carregar em seu eixo o ser humano integral, ou seja, com tudo o que é e com tudo que convive nessa Casa Comum e tudo além do que há e ainda se descobrirá.

REFERÊNCIAS

- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revisada e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.
- BOSELLI, G. O sentido espiritual da liturgia. Brasília: edições CNBB, 2014.,
- CONSTITUIÇÃO Sacrossantum Concilium sobre a Sagrada Liturgia [SC] In: Concílio Vaticano II (1962 – 1965) 8.ed. São Paulo: Paulinas, 2007; Texto de Vaticano II: mensagens, discursos, documentos, traduzidos por Francisco Catão. São Paulo: Paulinas, 1998.
- DELUMEAU, Jean. À espera da aurora: um cristianismo para o amanhã. São Paulo: Loyola, 2007.
- FRANCISCO, Papa. Carta Encíclica *Laudato Si'*: sobre o cuidado com a casa comum. São Paulo: FTD, 2016.
- BINGEMER, M.C.L. Crer e dizer Deus Pai, Filho e Espírito Santo, Atualidade Teológica, Rio de Janeiro, Ano V, fasc. 9, p. 181-203, 2001.
- DULLO, Eduardo. Após a (antropologia/sociologia da) religião, o secularismo? Scielo, 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/nmr3J6TBynspKJNWjXMrZTQ/?lang=pt>. Acesso em: 08.12.2021.

BATALHA ESPIRITUAL E VIOLÊNCIA RELIGIOSA.

Marcio Henrique S. Ribeiro¹

RESUMO

Esta comunicação pretende fazer uma abordagem teológica da pesquisa etnográfica de Christina Vital da Cunha, publicada no livro “Oração de traficante” (2015). Inserida nas tramas das relações de território e sociabilidades, sua investigação tem como objeto de análise a construção de redes e laços de solidariedade por moradores de áreas vulneráveis (sensíveis) com o objetivo de garantir um mínimo de segurança diante das mazelas, das dificuldades e, principalmente, da violência cotidiana vivida por essa população, violência encarnada na presença, mesmo que não única, mas catalisadora, dos traficantes. Nesse contexto, o elemento religioso se apresenta como um fenômeno ambíguo na medida em que propicia tanto a formação de redes de proteção e solidariedade quanto o surgimento dos “traficantes evangélicos”. Para este trabalho, vamos fazer um recorte dos achados de Vital da Cunha sobre a Batalha Espiritual como um elemento característico da doutrina de igrejas neopentecostais, que marca o universo e a cosmologia religiosa estudada pela autora, bem como, no que se refere à sua influência para compreensão do fenômeno dos traficantes evangélicos. Partindo da crítica do novo ateísmo à relação entre religião e violência, faremos uma aproximação desta com os estudos de Vital da Cunha sobre a Batalha Espiritual, inferindo as consequentes questões teológicas.

PALAVRAS-CHAVE: Violência religiosa. Hermenêutica religiosa. Imagem de Deus. Fé cristã.

INTRODUÇÃO

O objeto desta comunicação se insere na pesquisa de doutorado cujo tema é a hermenêutica da paz, tendo como motivo a complexa relação entre religião e violência. Discorrendo sobre a religião como solução para o problema da violência, Castillo (2001, p. 48) percebe como ao longo da história o fator religioso se relaciona com a violência, de tal modo que

por mais que as religiões e os ‘homens da religião’ preguem a paz, a concórdia e o amor, todos sabemos de sobra que, com demasiada frequência, o fator religioso é um determinante fundamental das agressões que os seres humanos cometem uns contra os outros.

¹ Doutorando em Teologia Sistemático-Pastoral na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Tem experiência nas áreas de Ensino Religioso e de Teologia Sistemática, atuando principalmente nos seguintes temas: religião e paz, violência, não-violência.

Esta relação está no centro da crítica do novo ateísmo, que propõe como um de seus objetivos o combate às religiões como condição para a construção de um mundo de paz, dado que elas representam um grande mal para a humanidade (CONCEIÇÃO, 2010, p. 142; PANASIEWICZ, 2012, p. 15). Com uma intenção mediadora e interpretativa do fenômeno religioso na atualidade, nos apropriamos de alguns elementos dessa crítica, pontuando como ela se refere às religiões e à imagem divina em chave da violência.

A partir dessa interpretação, voltando nosso olhar para a realidade brasileira, faremos um exercício de aproximação com os estudos de Christina Vital da Cunha (2015) sobre o fenômeno dos “traficantes evangélicos” e sua implicação teológicas e práticas eclesiais a partir do elemento da doutrina neopentecostal da “Batalha Espiritual” como outra vertente da relação entre religião e violência, ou da violência como aspecto da fé religiosa.

1. A LEITURA DA RELIGIÃO E DA DIVINDADE A PARTIR DA VIOLÊNCIA.

Resumidamente, a interpretação de Deus e da religião como grande mal justifica a proposta conscientizadora de superação e negação da religião e do Deus cruel e da possibilidade de imaginar um mundo sem religião, o que significa imaginar um mundo sem a inimizade e toda a violência produzida pela religião (DAWKINS, 2007). Como raiz de todo o mal, o “fenômeno natural” da religião, tem enfeitado a humanidade, transmitindo sua ideologia através de sua linguagem e simbolismo violentos, em nome de agentes sobrenaturais (DENNETT, 2011).

Desse modo é que, como um veneno para a humanidade, e pertencendo a uma época de medo, ignorância e superstição, a religião se preserva como replicadora antropomórficas de mazelas humanas, justificadas por uma visão religiosa dirigida aos “pobres, sofridos e ignorantes” (HITCHENS, 2007, p. 110). Por isso, além da violência, as religiões são criticadas por sua total falta de ética e de humanidade, reflexo de um Deus ausente e indiferente, de um sadismo teológico e de uma teopraxia violenta que se manifestam não somente nas ações, mas, principalmente na inércia, na apatia, na não-ação divina diante da realidade sofredora da humanidade (HARRIS, 2009).

Esse percurso de análise da religião tem como propósito verificar em que medida a violência é apresentada como chave hermenêutica que perpassa essa análise. A prática religiosa, ou a fenomenologia religiosa, principalmente dos cristãos, é o objeto material de uma análise que se formaliza exatamente na fundamentação que os crentes dão à sua fé e na interpretação dessa fé como justificativa ética e estética. Fundamentação, interpretação e justificação marcadas pela violência, que encontra seu sentido último na imagem do próprio Deus. A violência religiosa encontra seu fundamento na relação com um Deus visto como violento, e em seu nome é

exercida (ESTRADA, 2007, p, 8). Esta é a base do que se pode identificar como a “violência como hermenêutica religiosa” (BONOME; LEMES, 2015).

2. BATALHA ESPIRITUAL E A VIOLÊNCIA RELIGIOSA.

A pesquisa etnográfica de Christina Vital da Cunha (2015) nos apresenta um rico material para a compreensão das conexões entre violência e religião em um caso factual e tangível da realidade brasileira. Descrevendo as tramas das relações entre território, violência e sociabilidades, sua investigação tem como objeto de análise a construção de redes e laços de solidariedade por moradores de áreas vulneráveis (sensíveis) com o objetivo de garantir um mínimo de segurança diante das mazelas, das dificuldades e, principalmente, da violência cotidiana. Inserido nessa realidade, o elemento religioso se apresenta como um fenômeno ambíguo, ao propiciar tanto a formação de redes de proteção e solidariedade quanto a presença e a agência dos “traficantes evangélicos”, os novos atores sociais e eclesiais.

Operando um recorte nos achados de Vital da Cunha (2015), vamos focar a Batalha Espiritual como forma de análise do fenômeno dos traficantes evangélicos. Elemento característico da doutrina e da pregação das igrejas neopentecostais, que marca a cosmologia e o ethos religiosos estudados pela autora, a Batalha Espiritual é fundamental para a compreensão desse modo de relação entre religião e violência (novo paradigma da violência religiosa).

“Batalha Espiritual” é uma expressão de cunho religioso cuja ideia é comum aos moradores de favelas. A “batalha” é um termo usado nas narrativas sobre as lutas diárias, na qual o bem e mal são realidades presentes e que tomam várias faces, como a criminalidade e o tráfico de drogas (VITAL DA CUNHA, 2015, p. 126). Diante disso, a segurança e o bem-estar dependem exatamente das batalhas que cada pessoa em particular e toda a comunidade local travam diariamente em sua vida, em busca da vitória do bem.

Essa ideia comum permeia e propicia a comunicação entre o “ethos de guerra” e o “ethos pentecostal” (VITAL DA CUNHA, 2015, p. 187) presente na gramática da batalha contra o inimigo. Ela ocupa um lugar central na pregação de lideranças religiosas centrada na Batalha Espiritual, cuja vitória depende de um padrão ético, emocional e comportamental, o qual segue uma linha de neopentecostalização das práticas cotidianas dos moradores das favelas.

A pregação e a ação de lideranças evangélicas acionam a Batalha Espiritual como ponto central da intersecção (simbiose) teológica com outros dois elementos correlatos: a Teologia do Domínio e a Teologia da Prosperidade (VITAL DA CUNHA, 2015, p. 253; MARIANO, 2005, p. 44 e 113). A Teologia do Domínio sustenta uma cosmologia que orienta a visão dualista da luta entre bem e mal, entre Deus e o diabo, cuja vitória depende do compromisso do crente, de sua

participação nos eventos da igreja e de sua fidelidade como dizimista. A Teologia da Prosperidade orienta a relação do crente com Deus, pois sua visão de uma vida abençoada é profundamente marcada pela prosperidade financeira. A ética presente em toda essa visão teológica se baseia e se externa na fidelidade ao compromisso assumido com Deus e com a igreja: um compromisso financeiro que tem no dízimo e nas ofertas as marcas externas de fidelidade, e, internamente, a base da troca daquilo que se espera receber de Deus.

A ênfase no discurso da Batalha Espiritual e seus correlatos nas igrejas neopentecostais, sobretudo naquelas tidas como mais eficientes na Batalha Espiritual, provoca uma mudança doutrinária e ética no processo de aceitação de novos atores, principalmente os ligados ao crime e à violência. Na disputa interna e externa, o foco não é dado a uma racionalização, mas sim à dimensão emocional e comportamental inerentes à cosmologia da Batalha Espiritual. O que move o fiel é a fé, é uma questão de fé, tanto na necessidade da Batalha Espiritual quanto na certeza da vitória. E sendo uma batalha não da pessoa, mas do Espírito Santo, o fundamental para o fiel é sua disposição interior de estar sob sua ação e sob sua benção. Portanto, mais vale essa certeza dada pela fé que uma veracidade ético-cognitiva, não importando quem crê, mas apenas crer e expressar a fé (VITAL DA CUNHA, 2015, p. 571).

Essa disposição interior faz com que os traficantes, os novos “atores sociais”, estabelecem com as igrejas e com as redes comunitárias múltiplas formas de aproximação e relação. Além disso, ela provoca uma afinidade entre o universo do tráfico com a gramática e a cosmologia pentecostal: uma afinidade discursiva ou uma forma de expressão linguística e uma visão de mundo na qual a Batalha Espiritual e a prosperidade são marcas fundamentais que ressignificam as práticas e as situações cotidianas (VITAL DA CUNHA, 2015, p. 365).

O modo como a autora analisa o antagonismo entre o controle moral de uma comunidade religiosa e a presença de traficantes em seu meio, uma perspectiva que envolve elementos teológicos e doutrinários, pode ser aplicada também para a análise da relação entre religião e violência. A estratégia acionada para abertura de espaço para que o indivíduo, não importando quem seja e qual seja sua prática, seja acolhido e aceito na igreja é a atribuição da culpabilização não ao indivíduo, mas à função exercida por ele. Essa atribuição tem relação com as percepções teológicas que fundamentam a antropologia subjacente à Teologia do Domínio, segundo a qual o Mal é o verdadeiro agente e responsável pelas más ações.

Disso decorre que no processo de conversão, mesmo de um traficante, o fundamental é sua aliança com a Batalha Espiritual, ser um aliado na batalha contra o inimigo (VITAL DA CUNHA, 2015, p. 285). Como um aliado do Bem contra o Mal, o traficante não representa um problema moral para (algumas) lideranças evangélicas, pois esse novo “ator social e eclesial” é visto como aliado e protegido por Deus na batalha contra o inimigo. Essa visão doutrinária possibilita que novos atores sociais, como os traficantes, possam fazer parte da comunidade eclesial sem criar um problema moral (ANDRADE, 2021, p. 158).

A concepção de aliança aplicada ao paradoxo “traficante evangélico” quer indicar que o fundamental nessa aliança é a fidelidade ao compromisso estabelecido entre as partes, e esse compromisso não depende de uma avaliação externa da moralidade de suas ações. As más ações que ele ainda comete são explicadas teologicamente pelo acionamento de um “repertório simbólico, cognitivo” religioso, segundo o qual ainda há uma forte influência do Mal sobre a vida do traficante (VITAL DA CUNHA, 2015, p. 403), sendo a imoralidade de uma ação ou comportamento atribuída a esse Mal, à sua influência.

3. A AMBIVALÊNCIA DA VIOLÊNCIA RELIGIOSA E SUAS IMPLICAÇÕES.

Retomando as questões postas no início desta comunicação, podemos levantar a hipótese de que essa modalidade de relação entre religião e violência, uma comunicação entre religião e violência através de uma gramática, uma ética e uma estética religiosas violentas, perceptíveis no fenômeno dos traficantes evangélicos, não pode ser classificada meramente como uma vivência ou expressão de fé ambígua. Essa modalidade parece nos revelar uma relação mais profunda exatamente pelos seus elementos teológicos, ou seja, no modo como utiliza e aciona uma gramática e um ethos violentos e como se fundamenta na cosmologia da Batalha Espiritual, como condição de possibilidade e de ação, de existência e agência.

Para verificar tal hipótese, vale observar as mudanças ocorridas na articulação e no acionamento da Batalha Espiritual e da Teologia do Domínio operadas por esses novos agentes sociais e eclesiais, relatadas na pesquisa de Vital da Cunha. Nisto consiste a novidade de sua abordagem, a interpretação da cosmologia, do ethos e da gramática neopentecostais como fundamentais para a compreensão da relação entre religião e violência.

De acordo com Wynarczyk (1995), a guerra espiritual é o motor que tem impulsionado os neopentecostais em suas práticas de sujeição e expulsão dos demônios, principalmente em sua concepção mais popular da luta contra os espíritos que oprimem os indivíduos, ou seja, os espíritos de feitiçaria, bruxaria, pobreza, dívidas, depressão, enfermidade (1995, p. 154).

Seguindo uma sequência lógica (e cosmológica), a guerra espiritual é fundamental para a libertação da pessoa em sua busca da tríade santidade, cura e prosperidade, cuja arma principal é a oração; a “oração de intercessão” que orienta o fiel a discernir espiritualmente a atuação do mal, e a “oração de guerra” acionada para repreender os espíritos com a autoridade de Jesus Cristo (WYNARCZYK, 1995, p. 160). Aqui percebemos as bases remotas da oração de traficante reproduzida por Vital da Cunha (2015, p. 381), centrada na batalha contra o mal.

Para Mariz (1997), esse mal se relaciona com o demônio, frequentemente mencionado pelos pentecostais como uma presença constante causadora de todos os males. Nesse substrato é

que a Batalha Espiritual, ao lado da Teologia do Domínio e da Teologia da Prosperidade, promove a expansão e o crescimento das igrejas evangélicas, assim como um reencantamento da religião e sua aproximação com a magia (MARIZ, 1997, p. 51).

Em sua recensão crítica da literatura sobre a teologia da batalha espiritual, essa autora aborda os vários aspectos dessa batalha, identificando seu sentido dentro do universo pentecostal. Em linhas gerais, há uma centralidade da teologia da “guerra” ou da “batalha espiritual” na perspectiva da evangelização ou da pregação da mensagem cristã identificada como uma luta contra o Mal, ou seja, contra a presença e a influência do demônio em toda a realidade marcada pelo mal, “em qualquer mal que se faz, em qualquer mal que se sofre e, ainda, na prática de religiões não cristãs.” (MARIZ, 1999, p. 34).

Por outro lado, Mafra e De Paula (2002) destacam a importância da Batalha Espiritual na formação de redes de apoio e de orientação, como um sistema que, por meio de sentidos e supostos comuns, modela a ação do indivíduo e limita sua visão de conjunto. Um sistema ético e cosmológico, cuja adesão supõe não a moralidade do indivíduo, mas a aceitação e a busca do Espírito Santo, por meio de uma disciplina espiritual na qual o indivíduo se coloca em total disponibilidade, abertura e transformação do corpo diante das situações e dos conflitos cotidianos. Mais importante que se guiar por parâmetros de julgamento moral, é dispor o corpo para a ação do Espírito Santo (MAFRA; DE PAULA, 2002, p. 62).

De acordo com os achados desses autores, a teologia da Batalha Espiritual e seus correlatos está fortemente presente e atuante no universo e na pregação neopentecostal. Contudo, apesar dos elementos comuns à pesquisa de Vital da Cunha, não se percebe uma ligação com a violência. De certo, a violência está presente, por exemplo no desrespeito a outras tradições religiosas, como as afro-brasileiras. Mas, pelo que se pode inferir dos textos, seus autores não se depararam em suas pesquisas, bibliográfica ou de campo, com a realidade descrita por Vital da Cunha, em conteúdo e forma, ou seja, o fenômeno e o que ele representa.

A diferença narrativa e fenomenológica sobre a Batalha Espiritual e seus correlatos, assim como sobre a influência da cosmologia, do ethos e da gramática neopentecostais, marcadamente pela falta de referência aos novos atores sociais descritos por Vital da Cunha (2015), pode nos indicar que a existência e o modo de atuação dos traficantes evangélicos representam uma mudança nas relações entre religião e violência.

Essa indicação se torna mais emergente quando retomamos alguns elementos da crítica feita pelo novo ateísmo à violência religiosa: a proximidade de Deus e da religião com o mal e a violência; a teopraxia violenta; a linguagem e o simbolismo religiosos de cunho mágico e enfeitiçantes; a replicação de mazelas humanas; a indiferente ética e diante do mal.

A presença destes elementos na comunicação entre religião e violência, operada pelos traficantes evangélicos, levanta algumas questões teológicas sobre tal fenômeno: seria esta

comunicação apenas uma faceta do fundamentalismo religioso em novos contextos? Ou seria um projeto religioso e uma disputa mercadológica nos quais os novos atores são os “traficantes evangélicos”? Ou ainda, seria uma visão religiosa – um novo paradigma da violência religiosa – que não concebe como problemática e incoerente a violência como aspecto da fé?

Aprofundando a pertinência teológica dessa tipificação ou configuração das relações entre religião e violência, duas questões básicas permanecem: a) que imagens de Deus e concepções de Igreja são reveladas e encobertas por essas experiências (éticas e estéticas) religiosas? b) Quais as respostas teológicas e pastorais que daremos diante de tal situação?

CONCLUSÃO

A perspectiva da Batalha Espiritual, e seus correlatos, inserida na análise sobre o fenômeno dos traficantes evangélicos, como atores sociais e eclesiais, se ramifica em outros temas sociais, religiosos e teológicos. Os projetos de poder que esses discursos encobrem e fomentam; a naturalização (ou a normatização) da violência religiosa; as mudanças de visões e posturas doutrinárias, decorrentes da competição religiosa pela conversão e ganho de novos membros são desafios que a reflexão teológica deve enfrentar.

Assumindo a responsabilidade das religiões pelas ambiguidades, negligências e deficiências (TORRES QUEIRUGA, 2010, p. 42-54), e, principalmente, pelas imagens divinas e pelas expressões e manifestações de fé questionáveis e contestáveis, devemos nos interrogar sobre os fundamentos e as repercussões de nosso crer e agir na sociedade. As críticas e interrogações que envolvem a fé cristã não podem passar ao largo da reflexão teológica. Elas evocam, justamente, a atenção da teologia para a necessidade de ouvir as demandas dos novos cenários, perceber sua pertinência, se posicionar dialogicamente e assumir seu compromisso diante das exigências e implicações dessas interpelações. Assim, tomando o discurso alheio como um desejo de partilha, a teologia mantém-se fiel à dimensão dialogal e ao movimento de autocrítica da fé.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. *Neopentecostalismo, anarcocapitalismo e a teologia da batalha espiritual*. In: LIMA, Degislano Nobrega; ANDRADE, Durval Ângelo; ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de (Orgs). **Teologia da história e ação transformadora**. Rio de Janeiro: Letra Capital: PUC-Rio, 2021, pp. 148-167.

BONOME, José Roberto; LEMES, Fernando Lobo. *Terrorismo e violência face à hermenêutica fundamentalista da religião*. **Mosaico**. Revista do Mestrado em História da Pontifícia Universidade

Católica de Goiás. V. 8, n. 1, p. 49-57, jan./jun. 2015.

CASTILLO, José M. “¿Sirve la religión para resolver el problema de la violencia?” *Exodo*, Centro Evangelio y Liberación. Madrid, n. 57, enero-febrero, 2001, p. 48-56.

CONCEIÇÃO, Marcio André Rocha da. **A fé em diálogo: aspectos da teologia de Andrés Torres Queiruga em diálogo com o pensamento neo-ateu de Richard Dawkins**. Dissertação (Mestrado em Teologia) – PUC-Rio, Departamento de, 2010.

DAWKINS, Richard. **Deus, um delírio**. Tradução de Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DENNETT, Daniel C. **Quebrando o encanto: a religião como fenômeno natural**. [tradução Helena Londres]. 1ª reimpressão. São Paulo: Globo, 2011.

ESTRADA, Juan Antonio. **Imagens de Deus: a filosofia ante a linguagem religiosa** [tradução José Afonso Beraldin]. São Paulo: Paulinas, 2007.

HARRIS, Sam. **A morte da fé**. Tradução Isa Maria Lando e Claudia Carina. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

HITCHENS, Christopher. **Deus não é grande: como a religião envenena tudo**. Tradução de Alexandre Martins. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007.

MAFRA, Clara; PAULA, Robson de. *O espírito de simplicidade: a cosmologia da batalha espiritual e as concepções de corpo e pessoa entra policiais pentecostais cariocas*. **Religião e Sociedade**, v. 22, nº 1, 57-76, 2002. Disponível em: <<https://religioesociedade.org.br/revistas/v-22-no-01>>. Acesso em 30 jun. 2022.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. 2ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MARIZ, Cecília Loreto. *A teologia da batalha espiritual: uma revisão da bibliografia*. **BIB. Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 47, 33–48, 1999. Disponível em: <<https://bibanpocs.emnuvens.com.br/revista/article/view/213/204>>. Acesso em 30 jun. 2022.

MARIZ, Cecília Loreto. *O demônio e os pentecostais no brasil*. In: BIRMAN, Patrícia; NOVAES, Regina; CRESPO, Samira (Orgs.). **O mal à brasileira**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997, pp. 45-61.

PANASIEWICZ, Roberlei. *Secularização: fim da religião?* In: BINGEMER, Maria Clara L.; ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. **Secularização: novos desafios**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2012, p. 9-26.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Ateísmo e imagem crista de Deus*. **CONCILIUM. Revista Internacional de Teologia**. 337, 2010/4.

VITAL DA CUNHA, Christina. **Oração de traficante: uma etnografia**. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

WYNARCZYK, Hilario. *La guerra espiritual en el campo evangélico*. **Sociedad y Religión**, Bueno Aires, v. 13, p. 111-126, 1995. Disponível em: <<https://rolandoperez.files.wordpress.com/2009/08/la-guerra-espiritual-en-el-campo-evangelico-wyrnaczyk.pdf>> Acesso em 10 ago. 2022.

DEUS ESTÁ MORTO: A NEGAÇÃO DA TRANSCENDÊNCIA COMO UM PROJETO MODERNO SEGUNDO ERIC VOEGELIN

Rodrigo de Abreu Oliveira¹

RESUMO

A modernidade possui diversas facetas. O recorte que faremos é tomando como parâmetro os estudos de Eric Voegelin. A partir deles, pode-se entender a modernidade como um processo de imanentização. Esse movimento é aquilo que denominou de gnosticismo volitivo – a vontade de mudar a realidade em prol de um mundo melhor. A modernidade, sendo assim, é contra a transcendência. A força que a move internamente é a do progresso, a da civilização, a de fazer o homem superar seus próprios limites e atingir o status de um deus. O assassinato de Deus não é um ato à parte, mas uma consequência de um grande projeto político e moral – entendendo a moral como aquilo que valora e atribui sentido. De acordo com Voegelin, as revoluções modernas são impulsionadas pela idealização do progresso, que vemos em Condorcet, pelo cientificismo de Comte, pela ânsia revolucionária de Bakunin e por todas as ideologias que se assentam em um mesmo desejo: mudar o mundo. Para examinar esse problema em Eric Voegelin, tomaremos como referências principais as seguintes obras: os volumes VI, VII e VIII da História das Ideias Políticas, a Nova Ciência Política e os seus Ensaios. Esses escritos tratam, especificamente, do espírito moderno e suas desordens espirituais. A partir deles, seremos capazes de delinear o seu significado da morte de Deus.

PALAVRAS-CHAVE: Deus.; Voegelin; Imanência; Gnosticismo Moderno; Política Moderna

INTRODUÇÃO

A modernidade, conforme nos explica Koyré (2011, p. 11), pode ser entendida como um processo de substituição “(...) do teocentrismo medieval pelo ponto de vista humano; da substituição do problema moral, do problema metafísico e, também, do problema religioso; da substituição do problema da salvação pelo ponto de vista da ação”. Esta salvação, entendida como uma salvação promovida pela transcendência, é anulada a favor da ação, que estabelece a salvação intramundana.

Com a implosão completa da relação entre o homem e Deus, entre a contemplação e a ação, a humanidade se enxerga como a única provedora de sua própria ação escatológica. Em um universo em que Deus está morto, quem poderá salvar o homem senão ele mesmo?

¹ Mestre em Estética e Filosofia da Arte. Doutorando em Ciências da Religião pela PUC/MG. Pesquisas relacionadas à Filosofia da Arte, Política Antiga, Moderna e Totalitarismo. Professor do Instituto de Filosofia e Teologia da PUC Minas. E-mail: rodrigo-deao@gmail.com

A tensão entre contemplação e ação é diluída até o seu desaparecimento; tornou-se, como esclarece Voegelin (2019, p. 348), “(...) impossível o planejamento da ação e sua orientação última pela ordem do espírito”. Quem será o princípio ordenador da realidade? Os niilistas ativos e revolucionários que se colocam como profetas.

Bakunin fez soar a profundidade da existência negativa e entendeu o salto místico do mundo para o paraíso. A destruição total a ponto do amorfismo é a contrapartida intramundana à ‘morte para o mundo’ espiritual e à santificação da vida em preparação para a graça redentora na morte (VOEGELIN, 2019, p. 349).

O que está em movimento é um impulso de diluição da vida espiritual que será cada vez mais vivido. O processo de imanentização da realidade alcançará seu estágio completo quando Nietzsche anunciar o assassinato de Deus. Esse será o esvaziamento completo da *bios theoretikos* [vida contemplativa] e do estreito relacionamento cristão entre Deus e o homem.

É como se o homem pairasse em meio ao nada e tivesse de, pelo seu próprio esforço, inventar um sentido ficcional para que pudesse suportar o peso de existir. O Século XX reverbera esse mal-estar existencial iniciado no século XIX, ecoando suas mazelas e esforços para que algum sentido seja restabelecido na humanidade.

Sendo assim, a contemplação é desprezada, por não ter mais lugar no mundo da ciência técnica. Bazarov, de Turgueniev (2004), é o protótipo do novo homem. O niilismo descrito pelo literato russo é o niilismo que se desenrolou nos séculos passados. Segundo Voegelin (2019, 348),

a contração da existência numa concha explosiva de destruição é devida à diminuição e do desaparecimento último da tensão entre a contemplação e a ação. A *bios theoretikos*, assim como a vida do espírito, desapareceu a ponto de tornar-se impossível o planejamento da ação e sua orientação última pela ordem do espírito. A vontade particular sem orientação não pode expressar-se numa ação com propósito; pode expressar-se apenas na negação de ordem sem a imaginação positiva da nova ordem.

O homem de ação, que modifica e impulsiona o mundo, é o único possível. É ele quem, assim como os milenaristas, fará surgir o novo paraíso terrestre. Pois não há promessas de um mundo além, pois ele deve se realizar na história. Se Deus retirou o homem do Paraíso, os profetas da revolução o levará de volta (VOEGELIN, 2019).

1. DEUS ESTÁ MORTO

Podemos perceber que a modernidade, para Voegelin, é um movimento contínuo de desenraizamento de Deus e, sendo assim, não há nada além desta realidade para ser considerado. O homem, a partir dessa perspectiva, nada mais é do que uma sombra transitória que paira neste mundo. Está aqui somente para desejar até a sua morte. “A modernidade é uma colossal perda de fé”, afirma Mcallister (2017, p. 366). Entrementes, a secularização não pode ser entendida apenas como um afastamento da presença de Deus. Pois não se trata somente de uma negação da transcendência – como anunciou Nietzsche (2001, p. 147-148, *aforismo* 125): “Deus está morto”. Ela se configura, também, como uma substituição. Esclarece Mircea Eliade (2008) que o homem é um ser essencialmente religioso. Tende a sacralizar a realidade em todos os seus níveis. Não existe um ateísmo puro, pois até o ateu sacraliza a experiência da qual participa – os seus filhos são sagrados, a sua casa é sagrada, os seus pais são sagrados etc.

Quando passamos a compreender o processo de secularização como substituição, vemos que o ser humano, negando-se a participar da tensão existencial que se manifesta na nossa consciência – tensão entre imanência e transcendência –, tende a hipervalorizar um dos polos. A modernidade valoriza a imanência ao extremo, a ponto de criar uma realidade artificial feita exclusivamente pelo homem. Aquilo que Léo Strauss denominaria de subcaverna – fazendo referência a uma realidade mais abaixo da Caverna de Platão, na qual reina a ausência completa de fé. Explica Mcallister (2017, p. 264): “A redução ontológica provoca a perda da fé, e sem fé os homens não têm nenhum propósito senão aquele oferecido por eles mesmos”.

Esse reducionismo da realidade é denominado por Eric Voegelin de *descarrilamento*, que é ocasionado pela *fé metastática*. Essa fé tem como fundamento a crença de que a realidade pode ser moldada de acordo com atos revolucionários. O mundo pode ser moldado segundo a imagem e semelhança do homem que acredita possuir a chave de libertação para os sofrimentos que assolam a humanidade. Essa foi a força motriz dos movimentos que Voegelin (1982) denomina de *gnosticismo moderno*, sendo guiados pela pressuposição de estágios que se superam no decorrer da história humana.

O início desse processo se dá com Joachim de Fiori. Os três períodos históricos estabelecidos por ele – idade do Pai, do Filho e do Espírito – carrega em si um movimento pré-determinado, que pudemos enxergar de forma clara em Auguste Comte, e que também encontraremos em Hegel, Karl Marx e Hitler. Na visão comtiana, pressupõem-se as idades teológica, metafísica e positiva; Hegel, por sua vez, os três estágios do espírito (subjetivo, objetivo e absoluto); Karl Marx, a dialética dos três estágios do comunismo primitivo, da sociedade de classes e do comunismo final; por fim, Hitler anuncia o Terceiro Reich. Sendo assim, para Voegelin (1982, p. 87), “em sua escatologia trinitária, Joachim criou o conjunto de símbolos que preside até hoje, a auto-

interpretação da sociedade política moderna”².

A análise de Voegelin toma como parâmetro uma modernidade que descarrilará na negação da transcendência como parte da realidade humana, que se desenvolve naquilo que conceitua como sendo o Entremeio (*Metaxy*). Esse conceito é retirado de Platão para entender como o Ser se manifesta na realidade. Na interpretação de Voegelin, o homem é tensionado na sua consciência para ir em direção a um fundamento, por meio de simbolizações e conceitos. A resposta será uma busca à medida que o Mistério se torna luminoso nos atos de *questionamento*. Tentar compreender a realidade não é um esforço por respostas definitivas, mas um processo de busca que se torna cada vez mais iluminado. Reduzir a realidade a um dos seus polos de transcendência ou imanência seria distorcer a realidade humana, que é a experiência ou vivência no *Entremeio*. Como nos explica Hughes (2019, p. 76), “imagens e símbolos da transcendência divina tornaram-se, para um número crescente de pessoas, enigmas que falham em comunicar um senso de verdade genuinamente inteligível ou percebível”.

CONCLUSÃO

O espírito moderno prega, como dissemos anteriormente, um espiritualismo *anti-espiritual*. A política, a partir dessa interpretação, tornar-se-á *utópica* e será conduzida por um processo de *revolta apostática*, que, segundo Federici (2011, p. 208), é a “rejeição da ordem espiritual e a substituição por uma ordem espiritual diferente. A rejeição do positivismo ao cristianismo é um exemplo de revolta apostática. Voegelin refere-se à nova ordem espiritual como uma ‘contrarrelição’”. É como se o homem se movesse em um mundo em que todo o seu sentido fosse uma criação artificial. Segundo Mircea Eliade (*apud* HUGHES, 2019, p. 79),

todos os pontos de vista que reduzem o significado histórico a condições puramente mundanas são não apenas frustrantes, mas, em última instância, aterradores, pois, ao remover o significado atemporal daquelas condições, eles ‘as esvaziam de todo significado exemplar’, e o que resulta é uma ‘terrível banalização da história’, porque o ser físico, mundano, histórico, é um ser intrinsecamente *perceível*. As ações humanas são, com efeito, reduzidas a manobras temporárias no vazio.

2 C.f.: “O primeiro desses símbolos é a concepção da história como uma sequência de três eras, das quais a última é claramente o Terceiro Reino Final. É possível reconhecer como variações desse símbolo a divisão da história em antiga, medieval e moderna; a teoria de Turgot e de Comte acerca da sequência das fases teológica, metafísica e científica; a dialética hegeliana dos três estágios de liberdade e realização espiritual auto-refletiva; a dialética marxista dos três estágios do comunismo primitivo, sociedade de classes e comunismo final; e, por último, o símbolo nacional-socialista do Terceiro Reino – embora este seja um caso especial a exigir maior atenção” (VOEGELIN, 1982, p. 88).

É por isso que a política moderna tende a se tornar estritamente ideológica. Seus mitos são tecnicamente racionalizados e possuem uma finalidade estrita de valorizar a imanência. Ela não se preocupa em oferecer um meio ordenado no qual o homem possa atingir a sua maturidade (*spoudaios*) por meio da vida contemplativa (*bios theoretikos*), no sentido aristotélico.

O ser humano se reorienta a partir de uma nova realidade que, por sua vez, pressupõe um novo homem – um homem que seja totalmente feito com os valores da *subcaverna*, da imanência, sem nenhuma influência divina³ que faça referência à transcendência. Em um mundo assim, Deus não tem razão de ser – ele, de fato, está morto.

REFERÊNCIAS

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

HUGHES, Glenn. **Transcendência e história**. Curitiba: Editora Danúbio, 2019.

KOYRÉ, Alexandre. **Estudos de história do pensamento filosófico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

MCALLISTER, Ted V. **Revolta contra a modernidade**: Leo Strauss, Eric Voegelin e a busca de uma ordem pós-liberal. São Paulo: É Realizações, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

TURGUÊNIEV, Ivan. **Pais e filhos**. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

VOEGELIN, E. **A nova ciência da política**. Brasília, 1982.

VOEGELIN, Eric. **História das Ideias Políticas** (Vol. VIII): A crise e o apocalipse do homem. São Paulo: É Realizações, 2019.

³ No máximo, quando se fala de divindade, tem-se em mente aquilo que Feuerbach (2002) considera como sendo “divino”, que nada mais é do que uma exaltação do próprio homem.

ÉTICA DO DISCIPULADO: UMA PROPOSTA DE ESPERANÇA EM DIETRICH BONHOEFFER.

Filipe Costa Machado¹

RESUMO

A contribuição de Dietrich Bonhoeffer para a teologia do século XX é imensurável pela sua dedicação pastoral à igreja cristã, bem como pelo empenho e rigor acadêmico e teológico. O mártir luterano é o tema principal dessa comunicação, sobretudo no que concerne ao seu pensamento sobre a esperança. Apresentam-se os temas principais da teologia de Bonhoeffer, eclesiologia e cristologia, fundamentais para se definir a esperança que se faz presente de forma latente nos seus escritos. Define-se, então, a esperança bonhoefferiana, fundamentada nos conceitos de “penúltimo”, “último” e “preparação do caminho”, todos presentes em *Ética* e marcam o pensamento teológico do autor nos seus últimos anos de vida, já na prisão. Assim a escatologia bonhoefferiana é a dialética entre último e penúltimo, ou seja, o *ethos* cristão – que o autor chama de “discipulado” – é trazer o valor derradeiro e final da existência e da criação para o penúltimo, realidade em que se vive e que antecede o fim. Dessa forma, prepara-se o caminho para a volta do Ressuscitado, numa dupla ação de anúncio e práxis responsável, sempre à luz da vida e obra redentora do mestre de Nazaré.

PALAVRAS-CHAVE: Dietrich Bonhoeffer; ética; esperança; penúltimo e último; preparação do caminho.

INTRODUÇÃO

Dietrich Bonhoeffer foi um dos teólogos mais marcantes do século XX, cuja vida e produção teológica estão sendo redescobertas em território brasileiro sobretudo nas duas últimas décadas, com teses, dissertações e a publicação de diversas obras. Contudo, o aspecto escatológico dos seus escritos ainda foi pouco explorado, principalmente no que concerne à esperança, um tema que permeia sua teologia, mas não foi desenvolvido como a eclesiologia ou cristologia.

Sendo assim, essa comunicação propõe uma esperança bonhoefferiana fundamentada na cristologia e eclesiologia do mártir luterano e a partir de *Ética*, obra póstuma em que apresenta diversos conceitos, cuja elaboração foi infelizmente interrompida pelo martírio.

¹ Doutorando em Teologia Sistemático-Pastoral pela PUC-Rio. Filipemachado91@gmail.com.

1. A ECLESIOLOGIA E A CRISTOLOGIA DE DIETRICH BONHOEFFER

Em primeiro lugar, Bonhoeffer defende a Igreja como Cristo existindo em comunidade (BONHOEFFER, 2017, p. 11). A vida comunitária é, portanto, essencial por possibilitar a experiência da relação “eu-tu” para se tornar pessoa, ou seja, retirar-se de si mesmo. Somente dessa forma, no reconhecimento em liberdade do “tu” humano é possível vivenciar a revelação divina, disponível apenas na Igreja (BONHOEFFER, 2017, p. 41).

Sendo assim, ele afirma que “a igreja é a presença de Cristo, como Cristo é a presença de Deus” (BONHOEFFER, 2017, p. 138) e só nela é possível superar a condição de alienação ou isolamento do pecado. Os discípulos de Jesus precisam se reunir na vida comunitária e reconhecer o valor do seu semelhante como querido por Deus. Por isso, Bonhoeffer defende categoricamente diante da questão judaica do seu tempo que “somente quem clama em favor dos judeus pode cantar canto gregoriano” (APPEL & CAPOZZA, 2006, 587). Por meio de Cristo, os indivíduos – e as individualidades – não precisam mais sofrer o isolamento do pecado, isto é, da vida egocêntrica e individualista, mas se reúnem comunitariamente a partir da redenção em Jesus Cristo. Por isso, a fé deve ser experimentada na coletividade, sempre na condição de responsabilidade, isto é, em resposta ao próximo, e isso é imprescindível no cristianismo: “há de fato apenas uma religião na qual a ideia de comunidade é um elemento integral de sua natureza, a saber, o cristianismo”. (BONHOEFFER, 2017, 130)

Em segundo lugar, a cristologia é o fio condutor, ponto de partida e chegada de toda teologia bonhoefferiana. É mais do que uma matéria a ser aprendida e discutida, precisa ser experimentada. Segundo Carlos Caldas, “Para Bonhoeffer, a cristologia é reflexão e adoração do Cristo concreto, real, o Cristo presente, e não uma mera teorização [...] cabe ao homem não explicar o que não pode ser explicado, mas contemplar o inefável.” (2016, p.145)

Bonhoeffer foca no Cristo que se faz eternamente presente à medida que participa e transcende a história, e opta por se revelar à sua comunidade e apenas nela. Jesus não é Cristo apenas para si, mas em relação a mim e por isso existe um aspecto necessariamente comunitário e dialogal na compreensão do Cristo. (BONHOEFFER, 1966, p.47)

Além disso, Bonhoeffer também afirma que o lugar de Cristo é no limite e centro da existência, reconciliando em si todas as coisas, porque no mundo caído ‘centro’ também é limite. Existe em Jesus Cristo, portanto, a reconciliação da história, de um limite a outro, da criação à escatologia, do passado ao futuro, da criatura e do Criador, do Divino e do humano. (BONHOEFFER, 1966, p.64)

Se Jesus é Deus, então não se pode falar nele como apenas representação do divino, mas como o próprio ser divino. Por isso, afirma que “o incarnado é o Deus glorioso” (BONHOEFFER, 1966, p.64), o divino que opta livremente pela fraqueza da cruz. Esse é o escândalo da cristologia. Torná-la apenas uma área da existência é lhe negar seu lugar devido de centralidade e, por

isso mesmo, torna-se sua negação completa. É nessa centralidade que a igreja se abre para o mundo na sua realidade concreta e seguimento do Nazareno.

A Igreja, por um lado, consiste na fé e na obediência a Jesus, porque somente a fé e a obediência possibilitam o seguimento. De outro lado, realiza-se somente no concreto ser-um-com-outro, sem o qual o seguimento sempre corre o risco do ato de autossatisfação e individualismo. (APPEL & CAPOZZA, 2006, 587)

Nesse sentido, o discípulo de Jesus deve existir para o outro, em responsabilidade para com o mundo que o cerca, como seu Mestre. Isso é a vida cristã para Bonhoeffer; o discipulado, a forma própria do ser cristão no mundo, a imitação de Cristo, o seguimento do Nazareno.

Em outras palavras, é a aplicação direta do Sermão do Monte para todo aquela que professa fé em Jesus Cristo. Não há, portanto, cristianismo sem a graça preciosa, aquela que custa tudo ao discípulo, porque custou tudo a seu Mestre (BONHOEFFER, 2016, p.21). É ele mesmo que desafia seus seguidores a autonegação, assunção da cruz e finalmente seu seguimento. Diante da decadência da igreja alemã, a solução estaria tão somente no abandono da graça barata, essa que “justifica o pecado e não o pecador, perdão sem arrependimento, graça sem cruz, negação da Palavra de Deus.” (BONHOEFFER, 2016, p.19)

A graça preciosa necessariamente impulsiona o cristão em direção ao mundo para nele demonstrar o amor de seu mestre. Esse é o *ethos* do discipulado: “não há qualquer outro caminho para a fé senão o da obediência ao chamado de Jesus”. (BONHOEFFER, 2016, p.33)

A partir disso, pode-se abordar os conceitos finais dessa comunicação para se definir uma esperança em Bonhoeffer.

2. ESPERANÇA EM DIETRICH BONHOEFFER

Em *Ética*, Bonhoeffer afirma que as realidades de Deus e do mundo são reconciliadas por meio de Cristo, é Cristo tomando forma no mundo (BONHOEFFER, 2020, p.54). Nele não há dicotomias entre o bem e o mal, apenas a vontade de Deus e sua vivência, num agir dinâmico e responsável. Nos seus seguidores, essa experiência somente é possível pela presença de Cristo na sua Igreja, pois é na prática – no fazer concreto – que se consome a submissão à vontade de Deus (BONHOEFFER, 2020, p.31). Não há, portanto, duas realidades, mas uma só, a realidade de Deus, revelada em Cristo na realidade do mundo (BONHOEFFER, 2020, p.126).

Sendo assim, tomar a forma de Cristo é se conformar a três aspectos fundamentais da vida de Jesus: a encarnação – relacionada à *kenosis* –, a crucificação – relacionada ao reconhecimento da condenação divina ao pecado – e a ressurreição – relacionada à novidade do ser humano (BONHOEFFER, 2020, p.55-56).

Esse novo é a esperança que surge no evento pascal, o raio de futuro que sustenta o seguimento em toda sua dificuldade, que traz a forma do ressuscitado para a realidade ainda presente, é a tensão escatológica do futuro aguardado e revelado com o presente vivido.

Quem consegue viver do futuro como se ele fosse o presente? Somente quem sabe que aquele Deus que virá, na verdade, já veio. Que o mesmo Deus que se encarnou na história é o primeiro e será o último. Deus veio e por isso podemos esperar que ele virá sempre de novo e que um dia ele virá pela última vez. Porque Deus veio, nós esperamos. (BONHOEFFER, 2007, p.11-12)

Assim a vida pela ressurreição é o horizonte de ação do seguidor de Jesus, aquela que interpela o que espera a agir à luz do futuro revelado no evento Cristo e, portanto, desafia o cristão a viver a responsabilidade de uma existência que se envolve com o mundo necessitado, como o Nazareno o fez.

Nesse sentido, Bonhoeffer apresenta três conceitos que definem a sua esperança: último, penúltimo e a preparação do caminho.

O último – ou derradeiro – é sempre precedido por uma categoria penúltima, ações que acontecem no decorrer do tempo. O último, por sua vez, revogará o penúltimo, é a palavra final e concreta de Deus (BONHOEFFER, 2020, p.79-82). Ambas são necessárias ao discípulo, que vive a tensão entre as duas categorias. A união entre elas, de outra parte, só é possível pela realidade de Cristo no mundo, centro de toda a história. Por isso, Bonhoeffer considera um erro grave a ênfase de uma categoria em detrimento de outra, porque isso seria absolutização do fim ou do meio, o que é contrário à vida de Cristo. Ele é a reconciliação entre penúltimo e derradeiro (BONHOEFFER, 2020, p.84).

Por fim, entre o penúltimo – realidade concreta – e o derradeiro – futuro esperado –, o cristão deve preparar o caminho para a volta do seu mestre, isto é, preservar o penúltimo, cuja dignidade está na realidade última, para receber a palavra derradeira de Deus: “por esperá-lo, por saber que ele vem, por isso, e apenas por isso, preparamos o seu caminho” (BONHOEFFER, 2020, p.91).

Sendo assim, a missão do discípulo é se voltar para todos aqueles que são alvos da graça de Deus, os caídos, miseráveis, injustiçados, humilhados, explorados, indisciplinados e desesperados na dupla ação de anúncio da vinda do Mestre e preparação responsável do seu caminho. É assim que ele prepara o caminho de seu Senhor, que ele age responsabilmente em vista da ação graciosa e derradeira do Cristo. Seu *ethos* é alimentar o faminto, abrigar o desabrigado, conceder direito ao injustiçado, comunhão ao isolado, ordem ao indisciplinado e liberdade para o escravo (BONHOEFFER, 2020, p.89).

A esperança em Bonhoeffer é a espera responsável da preparação do caminho. É a missão cristã de tornar digno o penúltimo sobre o qual Deus derrama sua graça, permitir que sua palavra seja ouvida e proclamar a sua volta. Só podem ser realizadas, contudo, à luz da ação

derradeira do Divino: “não existe oração sem ação responsável, não há silêncio sem clamor por justiça” (APPEL & CAPOZZA, 2006, 592).

CONCLUSÃO

A partir do que foi apresentado, pode-se dizer que os textos de Bonhoeffer, mesmo que não sejam especificamente sobre esperança, consideram profundamente essa dimensão da vida cristã. Ainda que sua Eclesiologia e Cristologia não sejam escatológicas, sua *Ética* traz a tensão dialética do último e do penúltimo para a realidade da vida cristã, do *ethos* cristão, ou seja, vive-se no penúltimo, mas sempre à luz do último, com os pés no presente e os olhos fitos no futuro aguardado. É o último que impulsiona o cristão a mudar a realidade penúltima, porque seu mestre também o fez, até as consequências mais drásticas, como a vida do Nazareno – e de Bonhoeffer – mostra.

Nesse sentido, a esperança leva aquele que espera a preparar o caminho para a volta do seu senhor. A preparação do caminho é a experiência da revelação no corpo de Cristo – a vida comunitária da Igreja – e a consequência da centralidade do Cristo na história e na salvação; é a vivência da sua graça preciosa oferecida a todos os seus discípulos. Por fim, é também o desafio da práxis responsável e do anúncio da sua volta, diante de um mundo que clama pelo seu criador.

REFERÊNCIAS

- APPEL, Kurt.; CAPOZZA, Nicoletta. “Estar-aí-para-outros” como participação da realidade de Cristo: Sobre a eclesiologia de Dietrich Bonhoeffer. Revista Eletrônica da PUCRS, Porto Alegre, v.36, n.153, p. 583-597, 2006.
- BONHOEFFER, Dietrich. Christ the center. New York: Harper & Row, 1966.
- BONHOEFFER, Dietrich. Comunhão dos santos: uma investigação dogmática sobre a sociologia da igreja. São Leopoldo: Sinodal, 2017.
- BONHOEFFER, Dietrich. Discipulado. São Paulo: Mundo Cristão, 2016.
- BONHOEFFER, Dietrich. Ética. São Leopoldo: Sinodal, 2020.
- BONHOEFFER, Dietrich. Prédicas e alocações. São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- CALDAS, Carlos. Dietrich Bonhoeffer e a teologia pública no Brasil. São Paulo: Garimpo, 2016.

O ESCHATON E O HOJE, UM ESTUDO A PARTIR DA TEOLOGIA POLÍTICA EM JÜRGEN MOLTSMANN.

Eduardo Vasconcelos de Souza¹

RESUMO

A Escatologia cristã em seu processo de renovação empenha-se na superação de dualismos clássicos que levaram a uma platonização da salvação. Teologizar, portanto, requer um olhar atento às promessas divinas e à sua historicidade, por isso a teologia, ocupando-se de Deus e de sua criação, busca ser também relevante para a sociedade atual. Um testemunho teo-biográfico sobre este esforço está no teólogo alemão, Jürgen Moltmann, que ao encontrar Deus na situação contraditória da existência reencontra o princípio esperança próprio da fé cristã. Neste enfoque, o presente artigo objetiva pontuar uma relação entre o Eschaton e o Hoje, partindo de uma Nova Teologia Política proposta por Moltmann culminando na categoria de Reino de Deus e suas implicações. A primeira parte de nosso trabalho apresenta a dialética da história e a da salvação, denotando a história como lugar de salvação. A segunda parte, acolhendo a *historia salutis*, procura compreender a realidade secularizada a partir do viés escatológico. O intuito da reflexão almeja pensar uma Teologia Política como hermenêutica para esta sociedade implicando na visibilização histórica do Reino de Deus.

PALAVRAS-CHAVE: Jürgen Moltmann, Teologia política, Reino, Escatologia, Secularização.

INTRODUÇÃO

Uma “teologia da vida” é estudada por vários teólogos e com múltiplas perspectivas. Moltmann pensa a plenitude da vida a partir de seus escritos sobre Pneumatologia, o Espírito que dá a vida. Ao pensar o termo “vida” pode predominar, em um grande número de pessoas, a imagem desta vida presente, esta da qual temos acesso e fazemos experiências positivas, não obstante as intempéries e violências sofridas. Por tal razão, a plenitude da vida precisa ser buscada, ou seja, antecipar aquela futura, a definitiva, prometida por Jesus Cristo e melhorar esta vida presente assumida enquanto dom e missão.

A sociedade Moderna Ocidental vive no tempo secularizado. Embora com características diferentes entre as nações, existem situações semelhantes que evocam uma unicidade de

¹ Eduardo Vasconcelos de Souza, mestre em teologia dogmática pela Pontifícia Universidade Gregoriana, edivasouza@gmail.com.

pensamento. Um exemplo reside nos princípios democráticos da revolução burguesa a saber: liberdade, igualdade e fraternidade. Não obstante a motivação Iluminista para o avanço da modernidade, esta é marcada também pela submodernidade.

A Teologia, portanto, busca iluminar o tempo presente como um sinal de sua identidade e empenho para ser relevante. Neste intuito, Jürgen Moltmann propõe uma Nova Teologia Política ultrapassando a versão clássica da teologia política entendida como religião política. A Teologia Política moltmanniana nasce da Teologia da Cruz, uma teologia trinitária. Isto é, a abertura da Trindade para o mundo.

Portanto, uma teologia trinitária da Cruz, do mundo, uma teologia escatológica é por si uma teologia política, uma teologia para a práxis, fundamentada na fé em Deus e empenhando-se pela visibilização do Reino de Deus, performando a sociedade secularizada.

1. HISTÓRIA E HISTÓRIA DA SALVAÇÃO.

O mundo moderno possui uma visão reduzida, pois é ordenado segundo visões humanistas e naturalistas da vida. Compete à teologia cristã transmitir a alegria própria que possui, oriunda do Deus da vida, o Deus Crucificado e vivo. É oportuno um olhar aguçado à sociedade atual, caracterizada como uma sociedade secular; e essa nasce da crítica da religião (MOLTMANN, 1997, p. 11)

Jürgen Moltmann apresenta um fato particularmente pertinente à teologia no início da Idade Moderna: uma onda de esperança messiânica atravessando a Europa. Neste balançar histórico estão por exemplo a teologia profética, a teologia do Reino de Deus, esperanças milenaristas sobre o fim do tempo. São esperanças para uma hora nova, ou seja, um hoje para realizar a esperança. A partir desta reflexão, o teólogo apresenta a secularização não como uma mundanização, mas uma atuação do fato religioso (MOLTMANN, 1997, p. 14). Possui uma perspectiva harmoniosa da fé remetendo às experiências de Deus que se realizam no contexto vital do ser humano, concedendo-lhe a liberdade, o alimento, a paz, a cura, a dignidade. Tais experiências do poder eterno de Deus são justamente vivenciadas naquilo que o homem possui de mais urgente. É óbvio ululante que a transformação interior acontece e a metanoia é a consequência dessas experiências.

O “hoje” do ser humano é a secularização. Charles Taylor apresenta a secularidade como um abandono das convicções e práticas religiosas; a sociedade secular se torna autônoma mediante o desencantamento e a Igreja se torna uma voz entre outras vozes, ou seja, não é mais a única reguladora da vida pública (TAYLOR, 2010, p.15). O conceito de secularização, a princípio,

designa a passagem jurídica dos bens eclesiásticos para a propriedade do Estado, mas significa também uma mundanização do religioso, da transcendência à imanência. Por isso, o mundo secular vive de pressupostos produzidos pelo cristianismo, mesmo que revestidos de diferentes modos (MOLTMANN, 1996, p. 15).

Diferentes fenômenos marcam a secularização e esta é um tema que nasce da sociedade e é acolhido pela Teologia. Ela diz respeito também à opinião pública. José Comblin recorda que o Concílio Vaticano II consente um estatuto da opinião pública ao reconhecer o papel ativo da laicato (COMBLIN, 1970, p. 3). Como consequência, o teólogo não terá por tarefa primeira explicitar ou ensinar, mas mediar uma reconciliação entre os dois polos que exprimem na Igreja.

Na secularização o ser humano se encontra liberto dos preconceitos religiosos ou metafísicos e assume a sua autonomia. Neste cenário, Moltmann procura conceber um conceito teológico à secularização e não parar no conceito de opinião pública. E por isso, teologiza a partir da vida humana em sua concretude.

A forma genuinamente aprovada para a vida reside na alegria de viver, o desejo de vida plena. Assim, a alegria de viver é orientada sempre à vida e não à morte. Cada vida é um sinal escatológico, é performativa, é criativa, oblativa, é orientada à eternidade. Moltmann destaca a seguinte reflexão: “cada vida porta em si a morte, diz a sabedoria comum. Cada vida porta em si ressurreição, diz a fé viva” (MOLTMANN, 1996, p. 38).

Caminhando em direção ao conceito “temporal” de eternidade, Moltmann distingue que a eternidade significa vida eterna de Deus, a sua beatífica plenitude de vida, mas quando referido aos seres humanos, esse conceito passa por experiências temporais de eternidade, por isso essa vida é já vida eterna porque é afirmada com o sim de Deus e criada por Ele e a Encarnação do Verbo possibilita a teologia e ergue o valor da história como história da salvação.

Um olhar escatológico é necessário para a história. Cada época histórica provém do Deus da vida, não é meramente consequência de uma outra fase, é um dom. A história é marcada pela transcendência da história, faz referência à esperança, é orientada à vinda de Deus, é para os seres humanos atuarem à vontade de Deus na Terra, no “hoje”, como já é no céu.

Um teologia com relevância pública pensa como a vida eterna permeia esta vida presente. É mister apresentar um olhar bíblico que configura esta premissa. Deus compassivo “desce” para libertar o seu povo da escravidão, do sofrimento, da morte, do “não-sentido”. No Êxodo, vemos a história da *Shekiná*. Esta presença libertadora de Deus é vivenciada, purifica e leva o povo à liberdade. O olhar de Deus para o seu povo sofrido e injustiçado O move e ele vem ao encontro de seu povo. A teologia, portanto, desvincula-se do pensamento filosófico que definia a apatia divina e assume a Revelação, o *páthos* de Deus, o sofrimento de Deus a partir do sofrimento de seu povo:

I profeti non ebbero un'idea metafisica del mondo, ma partirono dalla concreta "situazione di Dio" del popolo. Heschel chiama *páthos* questa situazione. Non si tratta di un attributo essenziale del divino, ma dell'appassionata relazione di Dio col suo popolo, relazione che in Amos è detta giustizia, in Osea Amore. Poiché il Dio di Israele ama il suo popolo, soffre per l'insubordinazione di Israele e cerca la sua giustizia e al sua gioia nel popolo eletto. (MOLTMANN, 1996, p.47)

O Deus da Revelação não pode ser impassível, pois Ele não é privado de relações; Deus é relação em Si e se relaciona com a sua criação. Por consequência, as relações com o divino são revolucionárias neste mundo. Refletindo a situação de um mundo pandêmico, Cesar Kuzma aponta as virtudes teológicas da fé, esperança e caridade como fontes para superar a morte, a dor e o sofrimento. Kuzma pensa uma experiência nova marcada pela abertura ao outro, pela solidariedade, em vista de uma transformação. A pandemia é resultado de "velha normalidade". Assim escreve:

"Os dados científicos nos mostram que este vírus – sua propagação em humanos – é resultado de nossa interferência no meio ambiente e do nosso estilo de vida, bem como que as indiferenças sociais e políticas, o descaso, a desigualdade, e a falta de cuidado favoreceram o seu surgimento, como um mal resultante de uma ação desornada, o qual hoje nos ataca e nos deixa sem respostas prontas e eficazes" (KUZMA, 2021, p. 132).

A unicidade das três virtudes teológicas e a acolhida da práxis de Jesus projetam o futuro associado ao contexto histórico presente, não para uma posição extra-realidade, mas porque são forças para cooperar com os desafios que se impõem à teologia, a todas as pessoas.

2. A NOVA TEOLOGIA POLÍTICA, UM VIÉS ESCATOLÓGICO.

Diante dessa realidade histórica secularizada, consciente de que essa ela é querida por Deus, é *historia salutis*, a Escatologia enquanto doutrina da práxis cristã, concebe a hermenêutica da nova teologia política.

Moltmann, corroborando o pensamento de John Baptista Metz, distingue a Teologia Política da Nova Teologia Política colocando a diferença no sujeito. Para ele, o sujeito da soberania política antiga era os Estados, os movimentos revolucionários e enquadravam a religião na política. Para a nova teologia política, o sujeito é a existência cristã, sendo a Igreja independente do Estado. Assim escreve Moltmann:

Essa si colloca dunque nella sfera d'influenza politica del cristianesimo: la desacralizzazione dello stato, la relativizzazione degli ordinamenti politici e la democratizzazione delle scelte in campo politico. Il cristianesimo ha costretto il potere politico a giustificarsi, non riconoscendo al potere quell'"innocenza" che Nietzsche anacronisticamente evocava (MOLTMANN, 1999, p.46).

Moltmann explica que a fé cristã não pode ser transformada numa política religiosa ou numa religião política, pois a fé nasce do Crucificado e alarga os horizontes concebendo que o estado moderno é secularizado graças à existência cristã e hebraica. O específico de uma nova teologia política é o testemunho público da fé e da liberdade para viver o discipulado nas dimensões da existência humana, incluso aquela política (MOLTMANN, 1999, p.45).

Essa postura conjuga de modo harmonioso os dois termos da expressão "Teologia Política", pois evita politizar a Igreja e empenha-se em cristianizar a existência política das Igrejas e dos cristãos. Uma cultura de justiça, da não violência e a busca de representantes legítimos, em suma, que não haja uma náusea pela política ou uma apatia. Uma nova teologia política, ou na perspectiva latino-americana de teologia da libertação, se orienta num processo histórico e não apenas de uma condição, é uma teologia elaborada a partir de dentro, do próprio lugar teológico. Assim, para Moltmann, o lugar teológico era "depois de Auschwitz"; o latino-americano é o da injustiça, dos pobres, do "não-vida". É importante salientar que a teologia nasce de um contexto, mas não pode ser provinciana. Sua contribuição é no sentido legítimo do termo católica, isto é, contribui para a reflexão universal, para a globalidade de toda a teologia.

A nova teologia política assume um papel concreto de reflexão e práxis. A conjugação dessas duas dimensões valida o pensar teológico, pois uma diaconia social sem a crítica professa do sistema, dos responsáveis pelas vítimas, é pervertida (MOLTMANN, 1999, p.62). E aponta a proposta de um novo *ethos* para a sociedade, de uma efetiva teologia da vida e com o cuidado especial para olhar as vítimas, não apenas por aquilo que elas não têm, mas também por aquilo que elas são. Em suma, o termo "política", na concepção de uma nova teologia política, é uma consequência do imperativo escatológico (MOLTMANN, 1999, p.209).

Constitui-se como tarefa da escatologia cristã numa sociedade secularizada, selada com o paradoxo de modernidade e submodernidade, salvar as *categorias da redenção*. Além de pensar em profundidade a realidade, há uma atribuição de uma nova teologia política, perceber as luzes que já acontecem, os sinais positivos do Reino de Deus. Portanto, a nova teologia política está em prol da visibilidade do Reino de Deus e de todas as suas implicações. Moltmann, explanando sobre a indissociabilidade entre a Igreja e o mundo, assevera: "La chiesa non esiste per se stessa ma per il regno di Dio. Per quanto essa sia particolare, rappresenta pur sempre gli interessi universali del regno di Dio e della sua giustizia nella storia" (MOLTMANN, 1999, p.210).

Moltmann é cômico de que o Reino nã é totalmente presente neste mundo, mas faz memória a elementos proféticos críticos do Reino de Deus e de sua justiça e inicia pela dignidade do ser humano, a liberdade com igualdade e a revolução ecológica. Essa nova arquitetura teológica possui a missão de fazer entrar no futuro de Deus, na missão da esperança. É sabido que nã existe futuro sem esperança, nem vida sem amor, e a nova teologia política emerge da fé e do testemunho da vida cristã, do despertar da vida.

Essa é a missão crítico-profética. Entre Igreja e mundo, há nã plena identificação, tampouco total exclusão. Clodovis Boff, ao pensar modelos de síntese entre teologia e política, assegura um modelo de alternância dos momentos. Num primeiro instante, o teólogo, com disposição constante, contribuirá no debate intelectual existente no que diz respeito às teorias políticas e, no segundo momento, o teólogo pode exercer uma militância e resgata as características da postura teologal com um discurso ético e até religioso. Destaca o modelo da *encarnação*, isto é, a participação orgânica nos grupos ou classes sociais (BOFF, 1978, p. 298-299).

CONCLUSÃO

No Evangelho de sã Lucas (19,9) lê-se que “hoje a salvaçã entrou em sua casa”. Consciente de que este artigo nã busca elaborar uma minuciosa exegese bíblica, pode se formar a seguinte analogia: o tempo presente, o “hoje” nã distancia a possibilidade de experimentar Deus, a salvaçã. Por isso, assim se evitam as dicotomias metafísicas, tais como: tempo e eternidade, corpo e alma. Assinala-se uma intuiçã de engajamento histrico e nã mais a platonizaçã da salvaçã. Há a possibilidade nuclear para dialogar com a sociedade secularizada, pois ela possui uma abertura ao transcendente, entendendo-se a secularizaçã como um bem. O seu oposto, a negaçã total do mistério divino é o secularismo, o fechamento total ao diálogo.

Nã obstante, os elementos apresentados até o momento, o teologizar escatológico compreende a pertença a uma comunidade, as relações necessrias, o contexto, o *sitz im leben* nã permite alastrar intuições individualistas, mas alargar-se dentro de uma comunidade cristã e humana. Relações, empenho histrico, práxis, reflexã, diaconia, luta pela justiça, anunciar o Evangelho por inteiro, tudo isso constitui a resistêcia cristã frente às forçãs perversas. É a luta da esperança cristã que acredita que o mistério divino se faz presente nesta realidade; enquanto o ser humano estã na “espera”, a esperança faz acontecer o verdadeiro.

A nova teologia política é a resposta cristã ao materialismo histrico, à questã da secularizaçã e salva a teologia da política e a política da teologia. Ela estã aberta ao futuro de Deus, nã se estaciona no horizontalismo histrico e é dõcil ao Espirito da Vida.

REFERÊNCIAS

BOFF, C. **Teologia e prática**. Teologia do Político e suas mediações. Petrópolis: Vozes, 1982.

COMBLIN, J. **Mitos e realidades da secularização**. São Paulo: Herder, 1970.

GIBELLINI, R. **A Teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 2012.

KUZMA, C. **Refletindo com as catequeses do Papa Francisco: fé, esperança e caridade como forças de vida e ressurreição em um mundo pandêmico**. In *Ephata*, 3, n. 2 (2021): pp. 127-157.

MOLTMANN, J. **Dio nel progetto del mondo moderno**. Contributi per una rilevanza pubblica della teologia. Brescia: Queriniana, 1999.

MOLTMANN, J. **Il Dio vivente e la pienezza della vita**. Brescia: Queriniana, 2016.

TAYLOR, C. **Uma era secular**. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

SINODALIDADE E JUVENTUDE: O CAMINHO SINODAL COMO ESCOLA PARA A ÉTICA DO CUIDADO

Elizeu da Conceição¹

RESUMO

Com uma análise bibliográfica, este artigo discorre sobre alguns traços juvenis inspiradores ao estilo de Igreja proposto pelo pontificado de Papa Francisco, o da sinodalidade. Conscientes de que a sinodalidade não é questão de chamar os jovens para caminharem na Igreja, mas antes, uma exigência de que a Igreja caminhe até e com eles, entendemos que o envolvimento dos jovens, como protagonistas da Civilização do Amor, supera o risco de pensar o futuro eclesial em que eles sejam simplesmente destinatários ou receptores do modelo comunitário proposto. Destacamos, neste artigo, que as dificuldades e fragilidades dos jovens ajudam a estrutura e os líderes religiosos a serem melhores, que as exigências juvenis desafiam a Igreja, as suas dúvidas interpelam sobre a qualidade da fé. De maneira profunda, até mesmo as críticas dos jovens se tornam a voz do Senhor que pede a conversão do coração e a renovação das estruturas eclesiais. Os jovens são membros vivos e ativos desta sociedade em constante mudança e o apelo atual é para que caminhem juntos na construção de uma realidade em que a economia, a Igreja e a sociedade em geral tenha um rosto mais humano. Sendo assim, antes mesmo de ser missionária, a Igreja é sinodal, isso significa caminhar com os jovens sendo capaz de viver a comunhão com todas as expressões juvenis que, com suas características e dons, ajudam na construção do Reino de Deus, mesmo que não professem uma fé em uma instituição religiosa.

PALAVRAS-CHAVE: Francisco. Sinodalidade. Juventude. Ética do cuidado.

INTRODUÇÃO

Objetivando interagir com a proposta do Papa Francisco quanto a sinodalidade da Igreja, recolhendo as suas solicitações, interpretando os conteúdos e prospetando pistas de caminho para a Pastoral Juvenil e desta para toda a Igreja é que nos colocamos em pesquisa questionando: a sinodalidade é uma proposta teórica-prática da Igreja aos jovens ou uma prática juvenil revelada à Igreja?

É certo que a questão não é simples, já que sinodalidade não é um tema novo na Igreja, mas está potencializada pelo estilo eclesial requerido pelo Papa Francisco. Mas como levamos em consideração que o estilo de vida juvenil sempre se renova, vemos que isso nos dá a oportunidade

¹ Sacerdote e Religioso Estigmatino. Doutor em Teologia pela Università Pontificia Salesiana di Roma. Mestre em Teologia Pastoral, com especialização em Pastoral Juvenil. Bacharel em Teologia pelo ITESP. Bacharel em Filosofia pela PUCCAMP. E-mail: p.elizeudaconceicao@gmail.com.

de rever a caminhada eclesial para avaliarmos e projetarmos um estilo sinodal.

Partimos da ideia de que a sinodalidade, como inserção, cuidado e interesse pelo 'outro', é praticamente natural no meio juvenil. Isso não é sacralizar os estilos de vida das juventudes, como se fossem perfeitos. Mas, em geral, para os jovens é superada a ideia de privilégios simplesmente pela diferença entre masculino e feminino, entre ser jovem e ser adulto, entre ser desta ou daquela nacionalidade, etc. Deste modo, a prática não teorizada já é uma realidade visível em grupos juvenis, tanto nos grupos ligados à Igreja como naqueles formados por afinidades ou amizades fora do ambiente eclesial. Entre os jovens, quando há afetividade e empatia, há o cuidado mútuo. Este estilo de vida, embasado pelo cuidado é o que denominamos sinodalidade, pois se traduz na comunhão de uma mesma caminhada.

1. ÍCONES DE SINODALIDADE

Parece-nos importante identificar alguns ícones da história bíblica nos quais estão enraizados o estilo atual da proposta cristã. Estes ícones embasam o estilo sinodal para nossos tempos. Para tanto, citaremos três que nos possibilitam apresentar um caminho feito em conjunto com todos os que objetivam o Reino de Deus.

O primeiro ícone é o "Povo de Israel" (cf. Ex 15, 22-18, 27) que, no seu tempo, possivelmente não tenha usado a expressão sinodalidade, mas se tornou um povo referencial para nosso tempo ou para todos os tempos neste quesito. Temos consciência que aqueles que saíram da escravidão do Egito, certamente não conseguiram entrar na Terra prometida, pois foram quarenta anos de caminhada dura e difícil. Muitos dos que atingiram o objetivo, nasceram no deserto e para sobreviver a este ermo era necessário conviver, caminhar e trabalhar em determinado ritmo que envolvesse todos, não deixando ninguém para trás, pois se o fizessem, seria como entregá-lo à morte. Se alguém escolhesse caminhos contraditórios à comunidade, era fadado, também, ao fracasso, à morte. Eles sabiam que precisavam caminhar juntos e viver profundamente o cuidado, essa era uma questão de sobrevivência. Uma das maravilhas teológicas deste ícone, é que vamos descobrindo que Deus caminhava com aquele povo. Deus não fez o caminho por eles, não facilitou a estrada, Ele caminhou com o seu povo.

O segundo ícone que nos orienta na reflexão sobre sinodalidade e juventude é o dos discípulos de Emaús (cf. Lc 21, 13-35), que também fizeram a experiência do deserto. Caminhavam na aridez do 'sem sentido', na aridez de terem fracassados nos projetos e sonhos. A grande novidade é que Jesus se coloca em caminho com eles, compartilhando a dor desses jovens e ressignificando os seus fracassos. Os discípulos, que ao caminharem sentiram o coração arder com as palavras de Jesus, O reconheceram no partir do pão. O entusiasmo daqueles jovens, que brotou

de uma profunda experiência com o ressuscitado, foi tão forte que voltaram imediatamente para a comunidade, para contar aos demais, que tinham visto o Senhor.

O terceiro ícone, que está em conformidade com a inspiração pascal de Emaús, é o de Maria Madalena (cf. Jo 20, 1-18). Ela é a imagem que traz luz para o caminho que pode ser feito com os jovens e a partir deles, ou seja, o caminho de ressurreição que leva ao anúncio e à missão. Os bispos reunidos no sínodo de 2018, fizeram a seguinte leitura deste ícone:

Habitada por um profundo desejo do Senhor, desafiando a escuridão da noite, Maria Madalena corre ao encontro de Pedro e do outro discípulo; o seu movimento desencadeia o deles, a sua dedicação feminina antecipa a vereda dos apóstolos, abrindo-lhes o caminho. Na madrugada daquele dia, o primeiro da semana, chega a surpresa do encontro: Maria procurou porque amava, mas encontra porque é amada. O Ressuscitado dá-Se a conhecer, chamando-a pelo nome, e pede-lhe que não O detenha, porque o seu Corpo ressuscitado não é um tesouro a reter, mas um Mistério a partilhar. (DF, n. 115).

Deste modo, Maria Madalena pode ser vista como a primeira discípula missionária, ela é a apóstola dos apóstolos, pois foi ela que anunciou àqueles homens a experiência da ressurreição. Curada das suas feridas (cf. Lc 8, 2) e testemunha da ressurreição, é a imagem da Igreja jovem e imagem de uma jovem que não se deixa aprisionar pelas imposições sociais e culturais e anuncia sua grande alegria contagiando os outros.

Os três ícones bíblicos nos ajudam a compreender o momento atual, já que vivemos em um deserto, em um tempo difícil. Mas “os tempos difíceis, são os mais oportunos” dizia São Gaspar Bertoni. A sede causada pelo deserto atual é de companhia qualificada, de acertar o passo, sem criar uma camisa de força para transformar todos em um padrão manipulável. Portanto, a sinodalidade não é questão de chamarmos os jovens para caminharem conosco, ou de querer que eles venham à Igreja. Mas é questão de caminharmos com eles, de sermos uma Igreja em saída que vá até eles para caminhar compartilhando as suas dores, ressignificando os seus fracassos e partilhando a Boa Nova.

2. CAMINHO SINODAL

Alguns passos claros e bem definidos são importantes para estabelecer a caminhada sinodal. Entre estes passos estão: o mover-se ao lugar dos jovens; caminhar com eles; escutá-los; encontrar-se nos jovens e anunciar a Boa Nova.

Acredita-se que o caminho sinodal, indicado pelo Papa Francisco, iniciará um novo pro-

cesso alicerçado pelo sentido ético e moral. “Propiciará uma nova razão, instrumental, emocional e espiritual que transformará a ciência, a tecnologia e a crítica em medicina para a Terra e para a humanidade. Uma nova ética nascerá de uma nova ótica” (BOFF, 1999, p. 28). Exatamente esta nova ótica é que qualifica o movimento eclesial que vai ao lugar dos jovens. Vale ressaltar que não se está pensando apenas naqueles que fazem parte da Igreja e participam ativamente nela, mas “todos aqueles que têm outras visões da vida, professam outras crenças ou se declaram alheios ao horizonte religioso. Todos os jovens, sem exceção, estão no coração de Deus e, conseqüentemente, também no coração da Igreja” (DF, n. 117). Os padres sinodais, além de demonstrarem o interesse de se moverem em direção aos jovens, fazem uma auto avaliação referente ao caminho de aproximação aos jovens:

Francamente, porém, temos de reconhecer que nem sempre esta afirmação, que ressoa nos nossos lábios, encontra expressão efetiva na nossa ação pastoral: muitas vezes permanecemos fechados nos nossos ambientes, onde a voz dos outros não chega, ou dedicamo-nos a atividades menos exigentes e mais gratificantes, sufocando aquela sã inquietação pastoral que nos leva a sair das nossas presumíveis seguranças. E todavia o Evangelho pede-nos que ousemos; e queremos fazê-lo sem presunção nem proselitismo, dando testemunho do amor do Senhor e estendendo a mão aos jovens do mundo inteiro (DF, n. 117).

Esta fala dos Padres Sinodais é o reconhecimento da acomodação que ainda ronda nossas estruturas eclesiais, mas demonstra também, que a alegria de testemunhar o amor do ressuscitado por todos, é exatamente a imagem da Igreja inspirada por Maria Madalena. Ela, sem temer a rejeição ou a desconfiança, se moveu, correu ao encontro dos outros para contar-lhes a experiência que teve com seu grande amor, o Ressuscitado. Assim, a Igreja, através de seus agentes pastorais, deve se colocar em movimento e não ficar apenas na espera. Este movimento, no entanto, é para testemunhar e não para ensinar, ao mesmo tempo é amparado pelo desejo de caminhar com os jovens e não apenas visitá-los.

O segundo passo, portanto, é o caminhar com os jovens. Este passo é sucessivo ao anterior e requer a disponibilidade de aceitar a realidade juvenil como lugar teológico. Para tanto, desenvolve-se uma espiritualidade que reconhece a juventude como este lugar privilegiado da comunicação de Deus. A partir desta disponibilidade, se percebe que os jovens os quais desafiam a Igreja a uma proposta de espiritualidade como caminho que dê sentido à vida, em um constante diálogo com Pai. Por isso é uma espiritualidade que contempla a alegria, o movimento, a expressão corporal, a música, os símbolos, o envolvimento com a vida, a amizade, a convivência e a espontaneidade (cf. CNBB, 2007, n. 118).

Caminhar com os jovens não significa estar o tempo todo com eles, mas viver em comunhão com eles, “crescendo juntos na compreensão do Evangelho e na busca das formas mais au-

tênticas para o viver e testemunhar” (DF, n. 116). Certos de que a realidade juvenil ajuda a Igreja a rever sua caminhada e seu estilo de vida, os Bispos reunidos em sínodo afirmaram:

As dificuldades e fragilidades dos jovens ajudam-nos a ser melhores, as suas exigências desafiam-nos e as suas dúvidas interpelam-nos sobre a qualidade da nossa fé. E precisamos também das suas críticas, porque, não raro, é através delas que ouvimos a voz do Senhor que nos pede a conversão do coração e a renovação das estruturas (DF, n. 116).

Essa é uma visão renovadora da Igreja, que toma consciência de ser eterna aprendiz e não portadora de toda verdade. Reconhece que a verdade divina é revelada também nos estilos de vida das juventudes. Por isso é necessário caminhar com eles de forma permanente, ou seja, em comunhão permanente, sabendo o momento de interagir, de ouvir, de ensinar e de desaparecer, assim como fez Jesus.

Cada passo neste estilo sinodal tem sua relevância que não se perde com o passo sucessivo, mas se complementa e deve ser intensificado. Portanto, a caminhada com os jovens ganha sentido mais pleno à medida que se escuta o jovem, este é o terceiro passo. Escutar na mesma metodologia de Jesus, ao caminhar com os discípulos de Emaús. É necessário “aproximar-se, reconhecer, escutar e assumir a vida dos jovens em seus lugares vitais” (CELAM, 2013, n. 233).

A escuta possibilita que cada pessoa se abra ao comunitário, para tanto, a Pastoral Juvenil ou os líderes religiosos devem abrir-se ao indivíduo. E isso só é possível através de algumas sensibilidades que passam pela escuta.

A primeira sensibilidade ou atenção é à *pessoa*. Trata-se de escutar o outro, que se nos dá com as suas palavras. O sinal desta escuta é o tempo que dedico ao outro. Não é questão de quantidade, mas de que o outro sinta que o meu tempo é dele: todo o tempo que precisar para me manifestar o que quer. (ChV, n. 291).

Esta é uma sensibilidade mais ampla do que apenas sentar e ouvir, escutar requer atenção sensível à pessoa, requer também uma segunda sensibilidade que está no *discernir*. “Trata-se de individuar o ponto certo onde se discerne o que é a graça e o que é tentação. Com efeito, às vezes as coisas que cruzam a nossa imaginação não passam de tentações que nos afastam do nosso verdadeiro caminho” (ChV, n. 293). É a sensibilidade de quem se envolve com responsabilidade que vai além de questões sentimentais, mas que toca na ética do cuidado. E a terceira sensibilidade apontada pelo Papa Francisco está no *escutar os impulsos*, “é a escuta profunda do ponto ‘para onde o outro quer verdadeiramente ir’. Mais além do que sente e pensa no presente e do que fez no passado, a atenção orienta-se para o que quereria ser” (ChV, n. 294).

O quarto passo do caminho sinodal é o encontrar-se nos jovens e anunciar a Boa Nova. Este modelo eclesial deixa transparecer uma identidade popular, particularmente a identidade missionária, ou seja, a saída de si para o encontro com o outro, ou para encontrar-se no outro. É fundamental chegar a este nível de empatia, ou melhor, a este nível de identificação, pois a Igreja não é para os jovens, mas os jovens formam ou são a Igreja. Certamente a Igreja não é formada pelos consagrados ou ordenados, mas é formada pelas mulheres e homens de boa vontade, que lutam, de diversas formas para a construção do Reino de Deus: “a imensa maioria do povo de Deus é constituída por leigos. A seu serviço está uma minoria: os ministros ordenados” (EG, n. 102). Encontrar-se nos jovens é uma abertura fundamental à dinamicidade da identidade eclesial. Quando se encontra no outro se torna mais fácil partilhar as Boas Notícias do amor divino e do amor fraterno, mas quando não se encontra no outro fica mais evidente apenas o desejo de transmitir normas religiosas ou morais.

3. A JUVENTUDE E A ÉTICA DO CUIDADO

Ao falarmos de juventude é necessário levar em consideração que existem juventudes e mais do que isso, existem jovens. Não são apenas terminologias, mas são visões da realidade. E é na fase juvenil que as relações interpessoais se intensificam. A abertura ao outro e a convivência com o diferente são motivadas por uma afetividade efervescente que o jovem experimenta de forma mais aguçada. A relação interpessoal é a chave de construção de identidade e ao mesmo tempo fonte de grandes crises na vida juvenil. Entretanto, o que é relevante destacar neste momento é a necessidade de relações interpessoais presente na vida. Essa abertura e a necessidade do outro demonstram a dialogicidade como chave primordial do humano, sentida com relevo na etapa juvenil, na qual pode ser traduzida como amizade. Os jovens procuram sempre pelos amigos e para eles

A vivência da amizade é prazerosa. Ela não tem palavras. Damo-nos conta que Deus faz que a descoberta do outro e da outra seja agradável. Aprazível. A descoberta do outro e da outra é apaixonante e gratuita, fazendo surtir a poesia, o romantismo, a vontade de ficar e contemplar, a vontade de olhar nos olhos do outro e da outra e namorar, inspirando amor [...] o outro – a relação – não é um peso. É algo bonito que pode e deve amadurecer, mas não desaparecer. (DICK, 2009, p. 45).

Nesta visão, em comunhão com a vida dos jovens, se descobre um dos elementos fundamentais da sinodalidade, o prazer de caminhar juntos, apesar das diferenças individuais. É no exercício da sinodalidade que se “concretiza a vocação de cada pessoa humana a viver a comunhão que se realiza, através do dom sincero de si, na união com Deus e na unidade com os

irmãos e irmãs em Cristo” (COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, 2018, n. 43. *Tradução nossa*). Aqui, neste caminho, está uma nova ótica inspirada, também, por Papa Francisco, que se transforma em uma nova ética. Esta ética, é a do cuidado. Leonardo Boff (1999, p. 33) afirma: “A atitude que se opõe ao descuido e ao descaso é o cuidado. Cuidar é mais que um ato; é uma atitude...de ocupação, preocupação, de responsabilização e de envolvimento afetivo com o outro”.

A ética do cuidado, que faz lembrar de solicitude, diligência, zelo, atenção, bom trato, é muito mais do que um ato singular, mas é um modo de ser no mundo. É a mudança de vida no sentido de resgatar aquilo que de essencial o humano carrega em si mesmo. A reconciliação com a condição de “Adão” (o filho da terra) é fundamental nessa nova ética pois demonstra o caminho em unidade com todos no cuidado com os seres mais simples.

Não basta caminhar juntos para fazer sinodalidade, se deve haver uma ética na caminhada. Pois se estiver alinhado até mesmo com aqueles que destroem e massacram a terra, nossa casa comum, deve-se ter a consciência de que isso não é sinodalidade, pois falta a dimensão do cuidado. Essa dimensão vai se revelando à medida que o jovem cresce e percebe que a vida é maior do que si mesmo, que não é possível controlar tudo de sua existência, somente com o cuidado dos outros, especialmente dos pais, dos familiares e amigos é possível viver bem neste mundo. Da mesma forma que é preciso ser cuidado para viver, o jovem aprende que, para viver bem, a sua história deve tornar-se responsável pelos outros, repondo o cuidado e o serviço que o fizeram crescer. (cf. IL, n. 82).

Da experiência concreta de crescimento através do cuidado é que o jovem se torna um dos paradigmas para a Igreja. Sabedora da sua missão de cuidar e de ser cuidada a Igreja, formada por pessoas unidas em Cristo: “As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo” (GS, n. 1).

CONCLUSÃO: O MILÊNIO DA SINODALIDADE

A Igreja é *semper reformanda*, e ao longo de sua caminhada procurou ensinar (deixar sinais) na vida das pessoas. Se uma caminhada não deixar sinais, significa que foi insignificante. Por isso, estar sempre “em reforma” conjugado com “deixar sinais” por onde passa é abrir os olhos para a riqueza da novidade que os jovens carregam. A novidade, que vem sempre acompanhada da crítica, é o que provoca à renovação para continuar deixando sinais atuais e significantes na vida das pessoas. Como já mencionado, a Igreja se reconhece nos jovens, por isso colocando-se em discussão e interessando-se pela realidade juvenil a Igreja coloca em questão e reflexão o próprio rosto. Dessa forma, as pastorais juvenis são laboratórios permanentes da Igreja inteira e

não apenas dos jovens.

Como o “caminho da sinodalidade é o caminho que Deus espera da Igreja no terceiro milênio” (PAPA FRANCISCO, 2015), conseqüentemente, a ação eclesial com os jovens deve ser sinodal, e este espírito de ação juvenil, não a engessa em um único modelo pastoral, entretanto considera uma unidade de espírito que vem de duas fontes principais: “a consciência de que é toda a comunidade que [...] evangeliza e a urgência de que os jovens sejam mais protagonistas nas propostas pastorais” (ChV, n. 202). Essas duas fontes abrem uma grande porta ao horizonte da Pastoral Juvenil e de toda pastoral da Igreja. É um “caminhar juntos” que valoriza os vários carismas doados a cada um pelo Espírito Santo, segundo a própria vocação, através do dinamismo da corresponsabilidade (cf. ChV, n. 206).

O estilo sinodal provocado pelo Papa Francisco é um caminho sem volta, pois já está dando o direcionamento e marcando o passo do povo desejoso de um mundo melhor, de um mundo mais humanizado. É o caminho que revela a face da Igreja: “Igreja e Sínodo são sinônimos” dizia São João Crisostomo, já que Igreja não é outra coisa que “caminhar juntos”. Este milênio está trazendo à tona o desejo de estabelecer alianças, de caminhar juntos com aqueles que prosperam o Reino de Deus. É assim que a Juventude se torna uma escola de sinodalidade, uma escola para este milênio. Portanto, se deve evidenciar mais a ética do cuidado como modelo de caminhada cristã inspirada nos jovens do que o resultado final como soma dos programas pastorais.

REFERÊNCIAS

BOFF, L. *Saber cuidar. Ética do humano – compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes, 1999.

CNBB. *A Evangelização da Juventude*. Brasília: CNBB, 2007.

CELAM, *Civilização do amor*. Brasília: CNBB, 2013.

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. *La Sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2018.

CONCILÍO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et spes (GS)*. São Paulo: Paulinas, 1965.

DICK, Hilário. *O divino no jovem. Elementos teológicos para a evangelização da cultura juvenil*. São Paulo: CCJ, 2009.

PAPA FRANCISCO. *Exortação apostólica Evangelii Gaudium (EG)*, Brasília: CNBB, 2013.

PAPA FRANCISCO. *Discurso em ocasião da comemoração do cinquentenário da instituição do Sínodo dos Bispos*, in “AAS 107 (2015), p. 1139” (outubro 2015).

PAPA FRANCISCO. *Exortação apostólica pós-sinodal Christus vivit (ChV)*. Brasília: CNBB, 2019.

SÍNODO DOS BISPOS 2018. *Os Jovens, a Fé e o Discernimento Vocacional. Documento Final(DF)*.

São Paulo: Paulinas, 2018.

XV ASSEMBLÉIA GERAL ORDINÁRIA DO SÍNODO DOS BISPOS. *Os jovens, a fé e o discernimento vocacional. Instrumentum Laboris (IL)*. Disponível em: <<http://www.synod2018.va/content/synod2018/pt/instrumentum-laboris--os-jovens--a-fe-e-o-discernimento-vocacion.html>>. Acesso em: 01 jul. 2022.

SINODALIDADE, CAMINHO DE COMUNHÃO E BASE DA PRÁTICA PASTORAL DA IGREJA PARTICULAR DE BELO HORIZONTE.

Evaldo Apolinário¹

RESUMO

A Ação Evangelizadora da Igreja precisa passar por uma renovada estruturação da prática da sinodalidade, compreender que a vivência da comunhão e da corresponsabilidade na Igreja é missão de todos os batizados na condução da evangelização dos povos. Isso colabora para que a prática pastoral seja mais eficaz dentro da comunidade eclesial. A presente comunicação objetiva apresentar a sinodalidade como caminho de comunhão e base da prática pastoral da Arquidiocese de Belo Horizonte. Objetiva-se mostrar como a sinodalidade se faz presente no contexto das Assembleias do Povo de Deus (APDs) e do Projeto Pastoral Construir a Esperança (PPCE) dessa Igreja no período de 1966 a 2003. Utilizaremos como metodologia para desenvolver esta comunicação pesquisas em arquivos e bibliografia. A relevância dessa comunicação consiste em mostrar que a identidade da Igreja enquanto povo de Deus é sustentado pela prática da sinodalidade, que deve expressar pela comunhão, participação e pela escuta que envolve todos os seus membros em suas práticas pastorais.

PALAVRAS CHAVES: Sinodalidade; Prática pastoral; Arquidiocese de Belo Horizonte; Assembleias do Povo de Deus; Projeto Pastoral Construir a Esperança.

INTRODUÇÃO

A intenção do presente texto é apresentar a sinodalidade como caminho de comunhão e base da prática pastoral da Igreja particular de Belo Horizonte, com as iniciativas pastorais das realizações das Assembleias do Povo de Deus – APDs – e do Projeto Pastoral Construir a Esperança – PPCE – no período de 1966 a 2003. Desse modo, a Igreja belorizontina desenvolve uma ação pastoral que abre novas vias rumo a uma Igreja sinodal. Essa ação com o envolvimento dos leigos nas discussões e decisões dos encaminhamentos pastorais faz surgir os mecanismos da vida sinodal pelo diálogo e escuta.

A sinodalidade é a dimensão operacional da comunhão e a base para um novo modo de evangelização na Igreja que procura englobar todos os seus membros para um desenvolvimento pastoral mais eficaz. É o modo específico de viver da Igreja que o povo de Deus deve expressar pela comunhão, participação e pela escuta.

¹ Evaldo Apolinário: Mestre e Doutor em Ciências da Religião (PUC Minas). É professor de Ensino Religioso e Coordenador Pedagógico de Pastoral do Colégio Santa Maria Minas em Betim e Contagem- MG. Email. apolinario20@hotmail.com iD ORCID; [https:// orcid.org/0000-0003-1165-1071](https://orcid.org/0000-0003-1165-1071).

1 PROJETO PASTORAL CONSTRUIR A ESPERANÇA: ORGANIZAÇÃO E FUNDAMENTOS PASTORAIS

A Arquidiocese de Belo Horizonte impulsionada pelas novidades do Concílio Ecumênico Vaticano II, na elaboração do seu plano pastoral, cria o PPCE, com o objetivo de propor um caminho novo para atender os anseios das pessoas, relacionando fé e vida. Sendo assim, foi preciso convocar todas as lideranças para assumir o seu lugar na comunidade de fé, com envolvimento e coparticipação com a Igreja e a sociedade. Como salienta Frágoso Filho (1994, p. 36), “renovar as estruturas pastorais da Arquidiocese, adequando-as ao mundo moderno”. O PPCE também quis fortalecer a esperança junto ao povo e mobilizar para a construção de uma sociedade mais justa e fraterna. Além disso, o projeto trouxe a ideia de fazer da liturgia das missas dominicais um acontecimento de alegria, de festa, como salienta dom Serafim, “fazer com que o povo tivesse alegria de ter fé” (ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE, 1998, p. 9).

Com a aprovação da criação do PPCE pelo Conselho Pastoral e pela confirmação do clero diocesano em assembleia, em março, depois novamente em maio, a Igreja da capital mineira segue aplicando as ideias apontadas pelo Concílio Vaticano II, e aprofunda o seu processo de recepção. Isso se fundamenta na proposta pastoral que o PPCE apresenta: motivar os leigos, religiosos, para desenvolverem um novo processo das atividades pastorais na Igreja de Belo Horizonte. Tendo em vista o que o Vaticano II chama atenção para que todos os cristãos fossem chamados, como povo de Deus, a desempenhar um papel na Igreja. Conforme ressalta Dias (1994), o desenvolvimento do PPCE foi uma assimilação das propostas do Vaticano II. “Uma motivação profunda vinha da necessidade de colocar em prática as conclusões do Concílio Vaticano II, ainda pouco assimiladas pelas estruturas da Igreja” (DIAS, 1994, p. 38).

O teólogo João Batista Libânio (1992a) destaca a iniciativa da Igreja de Belo Horizonte ao elaborar o seu projeto pastoral. Segundo Libânio (1992a), a Igreja belo-horizontina através do PPCE procurou mobilizar todos os grupos e movimentos de pastorais para enfrentamento dos desafios vigentes que pesavam sobre a Igreja, a fim de superá-los em vista do futuro. “Antes se preferiu partir do presente em vista do futuro. A ideia-mestra consiste em mobilizar todas as forças vivas da Igreja particular de Belo Horizonte numa tomada de consciência dos atuais desafios em busca de pistas de orientação para o futuro” (LIBÂNIO, 1992a, p. 77). Os desafios da urbanização que implicaram nas dificuldades do mundo do trabalho, aumento do desemprego, subemprego e conseqüente aumento da população de rua, mudança na qualificação do trabalho (robótica, informática). Também é possível considerar os desafios na área da saúde, queda no número de atendimento, crise dos hospitais, aumento de doenças, desafios da segurança, aumento da violência e da criminalidade. Desafios também nos modos da espiritualidade com a velocidade das transformações do cotidiano.

O PPCE buscou essa aproximação através do diálogo e escuta. A realização do projeto só

foi possível pela interação e comunicação de todos os setores e participantes da Igreja. Rosinha, ao referir sobre o PPCE, salienta: “tem oportunizado a corresponsabilidade na vida e missão da Igreja. Tem colocado tarefas comuns aos padres, leigos e religiosas, tem oferecido muitos cursos de formação em diferentes áreas” (DIAS, 1994, p, 45).

O nome Construir a Esperança que o projeto recebeu foi bem significativo para aquele momento, fim da década de 1980, época em que a população brasileira vivia uma recessão e empobrecimento. O projeto teve como tarefa contribuir para devolver e animar a esperança das pessoas, e incentivar a construção de uma sociedade justa e fraterna. Foi um projeto de ação, que visava renovar a vida cristã e a transformar os católicos em portadores de esperança para toda a cidade. Ele era um lugar de buscas. “Busca de como ser uma boa-nova no tempo e espaço que vivemos: modernidade e realidade urbana” (ANTONIAZZI; CALIMAN, 1994, p. 44). Tudo isso se desenvolveu na linha de três objetivos: presença pública da Igreja na cidade, rede de comunidades e busca de uma nova espiritualidade, adequada à necessidade pastoral que a Igreja belo-horizontina precisa desenvolver.

O PPCE com sua linha de proposta pastoral ofereceu à Igreja particular de Belo Horizonte elementos importantes para renovar sua ação evangelizadora. Elas foram inspiradoras e possibilitaram à Igreja de Belo Horizonte ser mais próxima das pessoas. Era preciso animar a esperança junto ao povo, para se sentirem corresponsáveis na missão evangelizadora da Igreja. Como destacam os anais da primeira Assembleia do Povo de Deus da Arquidiocese de Belo Horizonte, “é como uma espécie de fermento que fecunda o trabalho, alenta os ideais cristãos oferecendo apoio e instrumento de ação pastoral” (ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE, 1996, p. 8).

Ao lado desse esforço de crescimento pastoral mais amplo, nota-se o desenvolvimento da práxis sinodal na Igreja de Belo Horizonte, que procurou acolher todos os movimentos e grupos de pastorais. Isso se tornou mais claro com a proposta que o PPCE apresentou à Igreja de Belo Horizonte que precisava “ouvir as pessoas e grupos a respeito dos problemas, aspirações e propostas, a fim de melhor responder aos desafios evangelizadores do momento atual” (FRAGOSO FILHO, 1994, p. 36).

2 ASSEMBLEIAS DO POVO DE DEUS DA IGREJA DE BELO HORIZONTE: INOVAÇÃO PASTORAL NO DESENVOLVIMENTO DA PRÁXIS SINODAL

As Assembleias apresentam o empenho da Igreja da capital mineira em aprimorar sua ação evangelizadora, busca melhorar a articulação das frentes de pastoral. Além disso, quer colaborar para a conscientização dos problemas sociais e para a inserção na vida pública. Uma abertura maior para que o leigo assuma um papel de decisão na igreja. Início de um novo processo eclesial

nessa Igreja particular.

Com a realização da I ADP, a arquidiocese passou intensificar os trabalhos em comunhão com todo o povo. Essa ação pastoral de dom Serafim sinalizou para o avanço da práxis sinodal na Igreja de Belo Horizonte. Um aspecto de grande relevância é a abertura para que os fiéis leigos fossem ouvidos e pudessem colaborar na construção do Projeto de Evangelização da Arquidiocese.

A experiência da I Assembleia foi o desdobramento do que o PPCE havia indicado como práticas pastorais, tendo como referencial o protagonismo do leigo nessa Igreja. Uma experiência única no envolvimento entre clero e leigo que possibilitou a estruturação de novos aportes teológicos, sociais e espirituais para a Arquidiocese de Belo Horizonte. Essa ação pastoral da Igreja particular, em sintonia com a Igreja no Brasil, reforçou a ideia do Concílio Vaticano II, a construção da Igreja Povo de Deus, capaz de unir e incentivar as comunidades, paróquias e os grupos de pastorais no cumprimento dessa missão.

O período de transição da I APD para a II APD foi marcado pelo surgimento de novos desafios pastorais. Sendo assim, foi preciso que a Igreja da capital mineira se preparasse para sua II Assembleia arquidiocesana, com a proposta de incentivar a comunhão e a participação de todo Povo de Deus. A II APD teve como intuito central pensar a Igreja em sua atuação e prática, respondendo aos sinais dos tempos. Para a realização da II APD, três linhas de direcionamento foram pensadas: espiritualidade; vida comunitária e questões sociais (MITRA ARQUIDIOCESANA DE BELO HORIZONTE, 2003).

A II APD, com suas propostas pastorais, contribuiu de forma indispensável para que as paróquias da Arquidiocese de Belo Horizonte renovassem sua ação missionária e abandonassem as ultrapassadas estruturas que já não favoreciam a transmissão da fé. Desse modo, a II APD foi uma resposta da Igreja da capital mineira à convocação missionária do Vaticano II a se abrir ao diálogo para comunhão, participação o desenvolvimento da práxis sinodal.

O propósito era trabalhar perspectivas de futuro com a abertura de construir uma Igreja mais unida, participativa, dinâmica, aberta, missionária e ecumênica. Uma Igreja atenta à realidade atual, que procurasse utilizar mais os meios sociais de comunicação, que abrisse espaço para os leigos e buscase criar os conselhos. Além disso, que conseguisse reavivar seu ardor missionário seguindo as orientações do Concílio Vaticano II. Uma Igreja integrada à realidade da vida. Sendo assim, a Igreja com perspectivas para o futuro deveria ser “inculturada no mundo urbano e na sociedade moderna, servidora do homem e da comunidade, principalmente das mais carentes, aberta às mudanças sociais e aos avanços científicos da Humanidade, voltada para a preservação da vida, da natureza” (ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE, 1996, p. 22).

3 O EXERCÍCIO DA SINODALIDADE: AS OPÇÕES E DIRETRIZES PASTORAIS DAS ASSEMBLEIAS DO POVO DE DEUS

Entende-se, assim, o desenvolvimento dessa ação pastoral da Igreja de Belo Horizonte no favorecimento da práxis sinodal. Uma participação decisiva da comunidade nesse caminho sinodal é a prática da oração, como ressaltou o papa Francisco em seu discurso aos padres na abertura dos trabalhos sinodais. “A oração confiante é a ação do coração quando se abre para Deus, quando se fazem calar todos os nossos humores para escutar a suave voz de Deus que fala no silêncio” (PAPA FRANCISCO, 2015, p. 1137).

A II APD ampliou as perspectivas da Arquidiocese de Belo Horizonte para o crescimento no caminho sinodal, que dependeu, em grande medida, de conversão sinodal, de atitudes e estilos, que respeitassem as condições diferenciadas de todos os membros do Povo de Deus como plenos sujeitos eclesiais. Elas proporcionaram o amadurecimento da vida cristã na comunidade e estimularam o compromisso social de todos. Colaborou para que fossem superadas as atitudes de clericalismo que dificultavam a participação mais efetiva dos leigos nos trabalhos pastorais. Segundo o papa Francisco, o clericalismo é um dos fatores que inibem o crescimento da participação dos leigos (PAPA FRANCISCO - EXORTAÇÃO APOSTÓLICA *EVANGELII GAUDIUM*, 2013, n. 102). As diretrizes da II APD apontaram o caminho para chegar aos fundamentos da transformação que, há um bom tempo, já vinham sendo gestados pelas forças vivas na arquidiocese.

Com as contribuições recebidas da II APD, iniciou-se uma nova fase pastoral na Arquidiocese de Belo Horizonte. Elas serviram de base para o período de 2004 a 2008 como diretrizes fundamentais para a reflexão e atuação da Igreja da capital mineira. Elas revelaram esses três grandes anseios mais evidentes, para o que a Igreja Povo de Deus precisava ser e viver: a vivência de uma espiritualidade mais encarnada; de mais compromisso com as questões sociais; uma Igreja que se colocou mais próxima dos pobres e buscava enfrentar os desafios atuais.

A II APD veio estimular a ação evangelizadora da Igreja de Belo Horizonte no desejo de fazer de todos os batizados discípulos missionários de Cristo. Mas, para que isso acontecesse de uma forma expressiva, foi preciso mexer na estrutura da paróquia, fazendo com que ela passasse de uma paróquia com pastorais de manutenção, centralizadora, para uma paróquia rede de comunidades. Por essa razão, a diretriz da vida em comunidade propôs a formação de redes de comunidades nas paróquias, com o objetivo de tornar a paróquia mais missionária.

CONCLUSÃO

A práxis sinodal em uma arquidiocese não acontece automaticamente. Ela é um processo de desenvolvimento, de práticas pastorais, que vai sendo construído a partir dos planos pastorais em conjunto, de participação e comunhão entre as paróquias. Ela aponta para a necessidade da Igreja particular se organizar na sua execução mediante suas ações pastorais.

A Arquidiocese de Belo Horizonte, na busca para dinamizar sua renovação pastoral, sempre procurou desenvolver ações que vão ao encontro das orientações conciliares, sugere um bom “relacionamento adulto, dialogal e integrado entre padre e leigo, numa perspectiva de serviço à comunidade, com trabalho de equipe e poder descentralizados, dando autonomia aos leigos nas decisões” (ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE, 1996, p. 18).

No fundo, estamos diante de uma “renovação eclesial inadiável”. Essa opção missionária se torna capaz de tudo transformar, os costumes, a linguagem e até mesmo a estrutura eclesial que favorece uma evangelização mais eficaz na atualidade. Para o bom desenvolvimento da pastoral, exige que ela seja missionária, mais comunicativa e aberta. Isso supõe que se realiza a reforma das estruturas (PAPA FRANCISCO - EXORTAÇÃO APOSTÓLICA *EVANGELII GAUDIUM*, 2013, 27).

A sinodalidade na Igreja é base para um novo modo de sua evangelização, que precisa englobar todos os seus membros pela corresponsabilidade da missão. Portanto, o exercício da sinodalidade na vida da Igreja tem que se concretizar tanto no nível da Igreja local, quanto no nível da Igreja Universal. Desperta para a comunhão, no reunir em assembleia, valorizando e acolhendo a participação ativa de todos os membros que formam o Povo de Deus, com o compromisso e a responsabilidade na realização da missão evangelizadora.

REFERÊNCIAS

ANTONIAZZI, Alberto. **Construir a esperança**: um projeto que se renova dia a dia: a presença da Igreja Católica na capital mineira. Belo Horizonte: [s.n], 1998.

ANTONIAZZI, Alberto; CALIMAN, Cleto (org.). **A presença da Igreja na cidade, I**. Petrópolis: Vozes, 1994.

ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE. **A presença da Igreja Católica na capital centenária**. Belo Horizonte: Arquidiocese de Belo Horizonte, 1998.

ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE. PRIMEIRA ASSEMBLEIA DO POVO DE DEUS. Belo Horizonte, MG. **Anais da I Assembleia do Povo de Deus da Arquidiocese de Belo Horizonte**. Belo Horizonte:

Arquidiocese de Belo Horizonte, 1996.

DIAS, Rosinha Borges. Projeto pastoral construir a esperança. *In*: ANTONIAZZI, Alberto; CALIMAN, Cleto (org.). **A presença da Igreja na cidade, I**. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 38.

FRAGOSO FILHO, Carlos. Alguns aspectos da cidade e da Arquidiocese de Belo Horizonte. *In*: ANTONIAZZI, Alberto; CLETO, Caliman (org.). **Presença da Igreja na Cidade**. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 28-36.

GALLI, Carlos Maria; PASSOS, João Décio (org.). **Compêndio das Conferências dos Bispos da América Latina e Caribe**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2018.

IGREJA CATÓLICA. Comissão Teológica Internacional. **A sinodalidade na vida e na missão da Igreja**. Brasília, DF: São Paulo: Edições CNBB, 2018.

MIRANDA, Mário de França. **Igreja sinodal**. São Paulo: Paulinas, 2018.

LIBÂNIO, João Batista. Projeto Pastoral Construir a Esperança. **Revista Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 24, n. 62, p. 77-94, jan./abr. 1992a.

LIBÂNIO, João Batista. Rosto da Igreja de Belo Horizonte: a partir do projeto “construir a esperança”. **Revista Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 24, n. 63, p. 237-246, maio/ago. 1992b.

MITRA ARQUIDIOCESANA DE BELO HORIZONTE. **2ª Assembleia do Povo de Deus**. Caixa 961, DSC02759, 2003.

PAPA FRANCISCO - **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* do Santo Padre Francisco ao Episcopado, ao Clero, às Pessoas Consagradas e aos Fiéis Leigos sobre o Anúncio do Evangelho no Mundo Actual**. Vaticano, 24 nov. 2013. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acesso em: 04 nov. 2020.

PAPA FRANCISCO. **Discurso do Santo Padre Francisco**: comemoração do cinquentenário da instituição do sínodo dos bispos. Vaticano, 2015. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html. Acesso em: 05 fev. 2020.

“TEOLOGIA DO IMPÉRIO” NO BRASIL E CAMINHOS DE LIBERTAÇÃO NO ÂMBITO DO ENSINO TEOLÓGICO¹

Klaus da Silva Raupp²

RESUMO

O recente retorno ao uso explícito da fé cristã em favor de projetos políticos determinados – e mormente de extrema-direita – já é um fenômeno de amplo conhecimento não somente dos estudiosos da teologia e das ciências das religiões, mas também de um público geral que se informa mínima e adequadamente. Os exemplos das eleições e respectivos governos de Donald Trump e Jair Bolsonaro são incontestes nesse sentido. Pouco se tem dedicado, contudo, a uma compreensão mais apurada e clara, tanto fenomenológica, como teológica, da mais que provável influência do imperialismo capitalista norte-americano sobre o Brasil na origem dessa realidade (por exemplo, na ascensão do neo-pentecostalismo e na perseguição à teologia da libertação). No entanto, trata-se de tarefa crucial no atual momento histórico do país, principalmente aos que nele se dedicam à pesquisa e ao ensino daquelas disciplinas. Sabe-se, por exemplo, a partir do estudo bíblico pautado no método histórico-crítico, que a redação das escrituras se deu ora em contexto palaciano, ora em contexto popular. De forma análoga, sabe-se que toda teologia também é fruto, em última análise, de realidades históricas que a influenciam, ou até mesmo a originam. Assim, é preciso perscrutar o *modus operandi* do Império (EUA) ao exercer tal influência neo-colonial sobre a terra *brasilis* – até mesmo como um sinal dos tempos atuais (neoliberais / pós-modernos). Assim, na presente comunicação, seguindo a metodologia clássica do fazer teológico da libertação, leia-se com recurso às mediações sócio-analíticas (ver), hermenêuticas (julgar) e práticas (agir), pretende-se: (1) resgatar algumas hipóteses e estatísticas que sugerem a existência dessa influência por pelo menos uns cinquenta anos; (2) interpretar e criticar esse movimento imperialista à luz da práxis libertadora latino-americana, inclusive recorrendo ao magistério teológico-pastoral do Papa Francisco; e (3) apresentar algumas sugestões pedagógicas no âmbito do ensino teológico que contribuam para a superação dessa “teologia do império”. Nessa divisão metodológica, a qual também corresponde às partes da comunicação e do artigo subsequente, trabalhar-se-á, enquanto fontes principais, com as seguintes referências: o quase esquecido livro de Delcio Monteiro de Lima sobre os demônios que descem do norte, obra que se revela precisa em sua discussão sobre a interferência e as motivações dos Estados Unidos em

¹ O título é influenciado pela linguagem de Guerra nas Estrelas (*Star Wars*), um produto da cultura *pop* de caráter bastante crítico e vanguardista. George Lucas pensou o roteiro em torno das movimentações econômicas e políticas que conduziram à ascensão do Império na galáxia (vide a trilogia “*prequel*” entre 1999 e 2005), bem como sua hegemonia e seu declínio (vide a trilogia original entre 1977 e 1983). O próprio autor comenta que a arte estava reproduzindo contextos reais como os do nazismo / fascismo e dos EUA pós guerra e Bretton Woods / Consenso de Washington (vide, ainda hoje, a expansão da OTAN). De fato, as semelhanças com o que se deu nos EUA e no Brasil nos últimos anos é assustadora; o uso de estratégias de controle e de manipulação (em regra, muito sutis) é recorrente; vale a citação de uma fala da Senadora Padmé na sessão do Congresso quando o golpe final está se consumando: “é assim que morre a democracia: com aplausos efusivos”.

² Doutorando em Teologia e Educação pelo Boston College (Jesuítas, EUA). Mestre em Teologia pela PUCRS. Bacharel em Administração pela UDESC. Bacharel em Direito pela UFSC. Professor Adjunto no Boston College (graduação). Professor convidado (part-time) na FACASC (extensão e pós-graduação). Ex-professor (part-time) no ITESC (graduação e pós-graduação). Diversos artigos publicados. Membro Sênior do Comitê Internacional Ampliado da Economia de Francisco (evento convocado pelo Papa Francisco). Membro da SOTER desde 2008. Contato: raupp@bc.edu.

questões religiosas e teológicas dos países latino-americanos; as reflexões feitas pela teologia da libertação latino-americana sobre essa realidade, especialmente a partir da obra do Padre José Comblin, que sempre tratou abertamente do avanço do capitalismo neoliberal sobre os países chamados periféricos; aspectos da teoria curricular sócio-reconstrucionista e da pedagogia freiriana, bem como do Concílio Vaticano II em relação a questões ligadas à hermenêutica, à leitura bíblica, ao diálogo com a modernidade, à doutrina social da Igreja etc. Espera-se, com essa reflexão e posterior publicação, contribuir para que o fazer teológico seja sempre mais atento à realidade tal como ela se apresenta (especialmente diante de questões complexas e não raramente veladas como a dominação), e para que não só acordemos totalmente do pesadelo em que fomos imersos nos últimos anos, mas também não caiamos novamente nesse tipo de sono.

PALAVRAS-CHAVE: Bolsonarismo; império; influência neocolonial; teologia crítica; libertação.

O Congresso da SOTER de 2022 teve como tema central “Religiões e projetos de Brasil: 200 anos de independência”, e coube, desde o início, a provocação se não seriam 200 anos de constante dependência colonial e neocolonial. O presente artigo é fruto da comunicação realizada no grupo de trabalho sobre teologia no espaço público e contemporâneo, bem como desse questionamento original, e reflete diretamente os objetivos do referido GT, quais sejam: em âmbito geral, refletir sobre os desafios da realidade, das relações sociais e internacionais, repensar os seus temas fundamentais e contribuir para novas compreensões do papel da fé na sociedade atual; em âmbito específico, dialogar com os avanços científicos e tecnológicos, pensar uma compreensão transformadora da existência de fé no contexto político e social do País, trazer à consciência religiosa a necessidade de superação da violência em suas diferentes manifestações, repercutir teologicamente os movimentos mundiais de correntes dos processos de globalização, e refletir a relação da religião e, portanto, da Teologia, com a política.

Na abertura do Congresso, o então Presidente Cesar Kuzma destacou o papel da SOTER em vista de uma nova sociedade e do bem comum, e alertou para os perigos reais e os interesses privados na política atual. Na conferência inaugural, o Professor João Cezar de Castro Rocha mencionou que o bolsonarismo organizou aspectos de movimentos iniciados nos anos 70-80; da mesma forma, que vivemos sob um momento de dissonância cognitiva coletiva, a qual a religião tem reforçado. Assim, compreendendo o peso da religião naquela dependência anteriormente citada (como instrumento ideológico), o papel de uma entidade como a nossa em vista da “melhor política”³, e esses cortes de análise temporal e crítica, procuro lançar algumas hipóteses sobre o *modus operandi* do Império (EUA) ao exercer tal influência neo-colonial sobre a *terra brasilis* no âmbito religioso, até mesmo como um sinal dos tempos atuais (neoliberais ou pós-modernos, como destacam Comblin e Jameson).

O recente retorno ao uso explícito da fé cristã em favor de projetos políticos determinados

³ Vide a categoria de mesmo nome trazida pelo Papa Francisco na Encíclica *Fratelli tutti*, de 2020.

– e mormente de extrema-direita – já é um fenômeno de amplo conhecimento não somente dos estudiosos da teologia e das ciências das religiões, mas também de um público geral que se informa mínima e adequadamente. Os exemplos das eleições e respectivos governos de Donald Trump e Jair Bolsonaro são incontestes nesse sentido. De todo modo, desde a minha observação (análise empírica, portanto), percebo que pouco se tem dedicado a uma compreensão mais apurada e clara, tanto fenomenológica, como teológica, da mais que provável influência do imperialismo capitalista norte-americano sobre o Brasil na origem dessa realidade (por exemplo, na ascensão do neo-pentecostalismo e na perseguição à teologia da libertação), na linha de seguir / mapear o dinheiro (“*follow the money*”). Trata-se, no entanto, de tarefa crucial no atual momento histórico do país, principalmente aos que nele se dedicam à pesquisa e ao ensino daquelas disciplinas.

Além de refletir sobre a guerra cultural, há que falar sobre a guerra híbrida, também. O vazamento de mensagens entre alguns dos principais agentes da Operação Lava Jato ofereceu prova cabal de como ela acontece e dos seus efeitos. No caso, venho chamando essa influência neocolonial ora analisada de uma longa Lava Jato no campo religioso. Sabe-se, por exemplo, a partir do estudo bíblico pautado no método histórico-crítico, que a redação das escrituras se deu ora em contexto palaciano, ora em contexto popular. De forma análoga, sabe-se que toda teologia também é fruto, em última análise, de realidades históricas que a influenciam, ou até mesmo a originam. Assim, no presente artigo, seguindo a metodologia clássica do fazer teológico da libertação, leia-se com recurso às mediações sócio-analíticas (ver), hermenêuticas (julgar) e práticas (agir), pretende-se: (1) resgatar algumas hipóteses e estatísticas que sugerem a existência dessa influência por pelo menos uns cinquenta anos; (2) interpretar e criticar esse movimento imperialista à luz da práxis libertadora latino-americana, inclusive recorrendo ao magistério teológico-pastoral do Papa Francisco; e (3) apresentar algumas sugestões pedagógicas no âmbito do ensino teológico que contribuam para a superação dessa “teologia do império”.

No plano do ver (1), traz-se o quase esquecido livro de Delcio Monteiro de Lima sobre os demônios que descem do norte, obra que se revela precisa em sua discussão sobre a interferência e as motivações dos Estados Unidos em questões religiosas e teológicas dos países latino-americanos. Tendo escrito já na década de oitenta, Lima queria demonstrar a ingerência dos Estados Unidos, inclusive de seu Departamento de Estado, nos assuntos religiosos dos países latino-americanos e, particularmente, do Brasil. Ele também discute o avanço do neoconservadorismo nos Estados Unidos na Era Reagan (há, também, literatura norte-americana sobre essa questão – já na campanha, em 1980, o próprio Reagan já recorria expressamente a esse expediente), e acrescenta à equação a ascensão simultânea do pentecostalismo no Brasil. Segundo ele, não há como explicar tal crescimento apenas como resultado da doutrinação proselitista.

Por exemplo, ele afirma que uma das maiores preocupações do Departamento de Estado na época era com os setores da Igreja Católica comprometidos pastoralmente com os pobres e os princípios sociais da fé, bem como com as comunidades eclesiais de base. Sob o

subtítulo “Começa o Ataque”, ele cita dois relatórios do governo dos Estados Unidos, chamados “Rockefeller” e “Santa Fé”. O primeiro destinava-se a subsidiar os planos de Nixon para a América Latina; o último, sob Reagan, tinha a intenção de conter o que pensavam ser uma expansão comunista na América Latina, e visava uma nova política interamericana para os anos oitenta.⁴ É interessante notar as palavras expressas do Relatório Santa Fé (1982), em sua proposição 3, parte 2, conforme citado por Lima:

A política externa americana deve começar a se opor (não a reagir contra) a Teologia da Libertação na forma em que é usada pelo clero da Teologia da Libertação, o que se justifica por uma advertência bastante preocupante: o papel da Igreja na América Latina é vital para a noção de Liberdade Política. Infelizmente, as forças marxistas-leninistas têm usado a Igreja como arma política contra a propriedade privada e o capitalismo produtivo, infiltrando ideias menos cristãs e mais comunistas na comunidade religiosa.⁵

Como dito, Lima também descreve a ascensão do pentecostalismo no Brasil, com suas raízes no início do século XX, e vindo também dos Estados Unidos (onde se iniciou por volta de 1890). Ele destaca a expansão da Assembleia de Deus, da Congregação Cristã no Brasil, da Igreja Quadrangular, entre outras, e menciona os chamados grupos transconfessional, com origem na “World Vision International” americana. A maioria dessas igrejas tinha como alvo as comunidades extremamente pobres das periferias urbanas (explorando a miséria, na verdade, conforme conclusões do próprio autor).⁶ Lima também faz referência aos pregadores eletrônicos e ao uso gradativo dos meios de comunicação de massa (no Brasil, até os anos 80, principalmente pelo rádio). Além disso, ele traz à tona as origens da Renovação Católica Carismática nos Estados Unidos em 1967, com seu desembarque no Brasil em 1972. Naquela época, tinha características diferentes das de hoje, mas o apoio de setores conservadores da Igreja Católica hierarquia mais a oposição à teologia da libertação lá já se faziam presentes.⁷ Seu livro foi publicado em 1987, quando então surge o neopentecostalismo, influenciado também pelos anos Reagan, e não apenas no mundo protestante. Seja com ou sem autoconsciência reflexiva em relação a todos os envolvidos na abordagem da fé e da evangelização, parece claro que ela é instrumental para os interesses do capitalismo neoliberal.

As estatísticas no Brasil – tanto de censos oficiais quanto de grandes institutos de pesquisa

⁴ Cf. Lima, *Os Demônios Descem do Norte*, pp. 6-7; 13-16; 22-23.

⁵ *Ibidem*, p. 23.

⁶ Como sugere Lima, essas igrejas têm se caracterizado por uma perspectiva evangelizadora baseada no fundamentalismo e no proselitismo, com forte apelo ao emocionalismo, uma abordagem mágica da fé, a teologia da prosperidade e uma doutrinação política conservadora contra tudo o que poderia ser considerado comunista ou esquerdista. (não necessariamente sendo comunistas ou esquerdistas), como a conscientização social em si, os princípios e valores da doutrina social cristã etc., e de muitas maneiras preenchendo lacunas onde o Estado não se faz presente. Juntamente com o uso político da fé, destaca-se o atendimento de algumas necessidades imediatas das pessoas em situação de extrema pobreza, bem como a oferta de espaços de aceitação social, aumento da auto-estima, etc.

⁷ Cf. Lima, *Os Demônios Descem do Norte*, pp. 35-52; 65-71.

– ajudam a entender essa hipótese, juntamente com os dados mencionados sobre as tendências da desigualdade. Em 1940, 95% da população era católica, e os evangélicos no total não somavam 4%; em 1980, os católicos caíram para 90% e os evangélicos no total chegaram perto de 8%); em 2000, havia 73,9% de católicos, e os evangélicos neopentecostais já eram 10,6%; em 2010, os católicos caíram para 64,6% e os evangélicos neopentecostais aumentaram para 13,3% (esse número pode estar subestimado, dada uma indicação de 13,9% em 2004); finalmente, em 2020, os católicos estavam perto de 50% da população (uma diminuição de 45% em 60 anos e de 40% em 40 anos), e os neopentecostais foram estimados em 20%, num total de 31% de evangélicos (que pode ser subestimado também).⁸

Essa mudança abrupta não é mera coincidência, não importando as dificuldades reais para provar as ligações exatas entre uma coisa (o capitalismo neoliberal) e outra (o uso instrumental da religião pelo primeiro) – trata-se de hipótese, como dito. As pegadas do evangelicalismo – principalmente neopentecostal – no Brasil estão por aí, com agenda clara e até presença na arena política (hoje, são 105 deputados e 15 senadores – 20% do Congresso brasileiro – que se declaram evangélicos, e a grande maioria deles apoia Jair Bolsonaro).⁹ O mesmo pode ser dito de forma mais empírica sobre o neopentecostalismo dentro da fé católica no Brasil, com uma clara febre do “medo do comunismo” nas últimas quatro décadas, e processos reais contra – ou pelo menos desprezo – os princípios da teologia da libertação e da doutrina social da Igreja.

Isso coincide com o crescimento de movimentos como a Renovação Católica Carismática, Canção Nova, Shalom e outros, sem falar nos movimentos conservadores tradicionais (Opus Dei, Neo-Catecumenato, Cursilhos de Cristandade, etc.). Essa ascensão acompanha o advento do capitalismo neoliberal e as conhecidas interferências de Reagan nos assuntos religiosos dentro de suas políticas internacionais para a América Latina. Como conclui Lima, essa irrupção é provavelmente o resultado de uma trama – nas palavras do teólogo brasileiro Julio de Santa Ana – maquinada em países centrais (principalmente Estados Unidos), visando maior controle sobre regiões periféricas (como na América Latina); ou, pelo menos, é claramente um instrumento de manipulação ideológica do povo através da religião independentemente de suas origens e objetivos, mas em benefício do capitalismo neoliberal.¹⁰

No plano do julgar (2), trazem-se as reflexões feitas pela teologia da libertação latino-americana sobre essa realidade, especialmente a partir da obra do Padre José Comblin, que sempre tratou abertamente do avanço do capitalismo neoliberal sobre os países chamados periféricos. Antes, cabe afirmar conceitos que seguem mais do que atuais (apesar de um afastamento dos mesmos, que qualifico como um fenômeno pós-moderno) no plano da análise sócio-analítica e da sua interpretação crítica, como os de Marx (principalmente, produção/reprodução/acumulação/concentração/centralização do capital – sua dinâmica interna, via

⁸ Cf. IBGE (censos), CERIS (pesquisas), and DATAFOLHA (pesquisas).

⁹ Cf. <https://congressoemfoco.uol.com.br/legislativo/veja-quais-deputados-e-senadores-fazem-parte-da-bancada-evangelica/>.

¹⁰ Cf. Lima, *Os Demônios Descem do Norte*, pp. 74-75.

apropriação do trabalho excedente como lucro, leia-se a relação social da mais-valia), Althusser, Chauí e outros (a questão ideológica), Lenin, Furtado e outros (o imperialismo e a teoria da dependência), Gramsci (a questão da hegemonia e da intelectualidade orgânica) etc.

No artigo *Trinta anos de teologia latino-americana* (publicado em *O Mar se Abriu*, de 2000, fruto do II Fórum Mundial de Teologia da Libertação, e organizado pelo Frei Luiz Carlos Susin), Comblin traça a linha histórica dos eventos que apontam a ascensão do neoliberalismo no Brasil a partir dos anos 80, e a respectiva evolução da teologia da libertação nesse período. Em *O Neoliberalismo: ideologia dominante na virada do século* (de 2001), Comblin afirma que o liberalismo apresenta-se como “globalização” (voltamos ao imperialismo e à dependência da periferia), e também serve para camuflar o que incide na realidade em si do liberalismo (vide a dinâmica interna do capitalismo); sugere, portanto, que foi a globalização que levou o mundo e as nações latino-americanas a adotar a outra ideologia o neoliberalismo; o neoliberalismo usa como seu pressuposto o termo liberdade humana como algo garantido pelo “mercado livre” (vide David Harvey), mas, em verdade, defende que a solução para todos os problemas humanos é o “mercado livre” e a eliminação de todos os obstáculos que impeçam a livre circulação de capitais.

Nesse caso, a expressão “todos” (os obstáculos) inclui, obviamente, uma teologia emancipadora e uma Igreja com os pés no chão junto ao povo; e, em necessário complemento, pressupõe uma teologia mantenedora e uma Igreja que insiste naquilo que o próprio neoliberalismo promete; uma teologia do império, como ideologia, é aparelho necessário para impedir o avanço de perspectivas efetivamente libertadoras, e para manter fieis sob a égide das idolatrias intrínsecas a esse modelo econômico. Ocorre que toda essa elaboração e manipulação se dá de forma velada (sutil, como se percebe em *Guerra nas Estrelas*), com muita aparência de fé (mas uma fé de nítidas marcas pós-modernas), e muitos de nós teólogos ou agentes pastorais não as percebe totalmente (quicá se deixando levar, em alguns casos, ou temporizando), ou não sabe como reagir (profeticamente, no caso).

Em *Cristãos Rumo ao Século XXI: nova caminhada de libertação* (que é anterior, de 1996), Comblin propõe, antes de tudo, a postura do profetismo, significando tanto a denúncia de modelos econômicos que geram injustiça e opressão (hoje, principalmente o capitalismo neoliberal), quanto o anúncio de modelos econômicos que correspondam aos valores do reino de Deus (ou seja, uma economia solidária). E destaca a restauração da ética como um movimento importante a ser estreitamente envolvido para promover cada vez mais a equidade no mundo corporativo, a punição adequada aos que cometem grandes escândalos, o cumprimento dos requisitos mínimos sociais e ambientais, a reversão das tendências de desigualdade, etc.

Vale citar, também, Jung Mo Sung (e.g., em *Idolatria do Dinheiro e Direitos Humanos*, dentre outros), que reforça a necessidade de discutir e desmascarar as idolatrias atuais (da riqueza e sua acumulação, do mercado, do consumismo etc.) em nossas práticas teológicas e pastorais,

bem como estimular uma espiritualidade solidária em oposição à mística cruel do capitalismo e do neoliberalismo. Ele argumenta que a economia deve existir para a vida de todas as pessoas ao invés de existir para leis econômicas voltadas à acumulação de riqueza, e que devemos explicar a diferença entre uma economia voltada para tal acumulação e outra economia organizada para a superação da pobreza, que possibilite vida digna a todas as pessoas.¹¹

No plano do agir (3), trazem-se aspectos da teoria curricular sócio-reconstrucionista e da pedagogia freiriana, bem como do Concílio Vaticano II em relação a questões ligadas à hermenêutica, à leitura bíblica, ao diálogo com a modernidade, à doutrina social da Igreja etc. A pergunta geradora seria em torno de qual a finalidade do ensino da teologia (para que se ensina a reflexão da fé).

Em 1917, George Coe trouxe a teoria curricular sócio-reconstrucionista¹² para o âmbito da educação religiosa cristã, criando uma teoria social desta última. A propósito, trata-se de literatura pouco conhecida no Brasil (seja na seara teológica, seja na seara do ensino religioso), e merece maior atenção. O autor afirma que o objetivo da educação religiosa é, principalmente, o Reino de Deus (ou, em sentido mais histórico, a democracia – mesmo que aquele não se esgote nesta), e não apenas os objetivos tradicionais da perspectiva neoescolástica. Logo, sustenta a necessidade da educação religiosa se realizar em vista da transformação social enquanto ainda reinarem desigualdades, opressões etc.¹³

O sócio-reconstrucionismo é aplicável em qualquer disciplina, mas é interessante notar que há uma grande correspondência dessa teoria curricular com a educação religiosa cristã se devidamente consideradas as fontes da própria teologia, a saber, as Escrituras (vide a missão de Moisés no Êxodo, vide a missão de Jesus em Lucas etc.), a tradição (vide os capadóciolos, os franciscanos etc.) e o magistério (vide a doutrina social da Igreja, o atual ensinamento de Francisco etc.). Portanto, é ortodoxia fazê-lo (aplicar a teoria curricular sócio-reconstrucionista à educação religiosa cristã), inclusive, e é heterodoxia não fazê-lo. Dito de modo simples, a teologia que se afirma cristã tem que ser cristã, e “heresia” (escolha) seria não recorrer às fontes do cristianismo (principalmente as originais – escriturísticas) em vista do currículo do ensino religioso cristão.

Há, pois, a necessidade de trabalhar a revelação também como ato de “desvelar” (tirar o véu) tanto em relação à interpretação dos autores sagrados (ou das demais fontes) sobre os sinais de seus tempos, e como registraram o que compreenderam como Palavra de Deus (que é Deus da vida, sempre), como em relação à necessária interpretação dos atuais sinais dos tempos à luz da revelação cristã em si. Nesse sentido, a urgência de insistir no método histórico-crítico,

¹¹ Mo Sung, Jung. *Idolatria do Dinheiro e Direitos Humanos: uma crítica teológica do novo mito do capitalismo*. São Paulo: Paulus, 2018.

¹² As demais teorias (ou ideologias) curriculares, segundo Michael Schiro, são a sócio-eficientista, a escolar-acadêmica, e a centrada no educando (vide seu livro *Curriculum Theory: Conflicting Visions and Enduring Concerns*).

¹³ Cf. a obra de George Albert Coe (e.g., *A Social Theory of Religious Education*), Allen Moore (e.g., *Religious Education as Social Transformation*) e de outros autores da mesma abordagem da educação religiosa cristã na literatura específica norte-americana.

seja porque é o método de leitura sugerido pela Igreja (no caso do catolicismo, mas na mesma lógica da demitologização no protestantismo), seja porque é a via pela qual se consegue, sem desrespeitar a ciência (sem cair ou permanecer em ilusões), chegar mais proximamente do que aqueles autores realmente quiseram comunicar (vide a *Dei verbum* sobre os gêneros literários).¹⁴

Por fim, não há como deixar de referenciar Paulo Freire e a importância da pedagogia crítica na própria aplicação do sócio-reconstrucionismo. Algumas categorias freirianas necessárias nesse processo de tentativa de superação da “teologia do império” são a escuta da realidade (através da palavra geradora dos participantes), a conscientização tanto do oprimido como do opressor (via processos de decodificação da realidade – não só ver, no caso, mas perguntar por que a realidade é tal como é), e a libertação (emancipação) em relação a todas as estruturas que oprimem. Essa emancipação pressupõe, claro, a educação (incluindo a religiosa, e, nesse sentido, a própria catequese), de modo que o ensino teológico, como lugar onde se formam aqueles que levam adiante essa tarefa docente, também requer ser libertado para que possa gerar libertação.¹⁵

Em síntese, espera-se que esta breve reflexão¹⁶ contribua para que o ensino teológico esteja sempre mais atento à realidade tal como ela se apresenta (especialmente diante de questões complexas e não raramente veladas como a dominação), e para que não só acordemos totalmente do pesadelo em que fomos imersos nos últimos anos, mas também não caiamos novamente nesse tipo de sono.

REFERÊNCIAS

COE, George Albert. *A Social Theory of Religious Education*. New York: Arno Press, 1969.

COMBLIN, José. *Cristãos Rumo ao Século XXI: nova caminhada de libertação*. São Paulo: Paulus, 1996.

_____. *O Neoliberalismo: ideologia dominante na virada do século*. Petrópolis: Vozes, 2001.

CONFEDERAÇÃO NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *CERIS – Centro de Estatística Religiosa e*

¹⁴ Cf. os documentos *Constituição Dogmática Dei verbum sobre a Revelação Divina* (do Concílio Vaticano II) e *A Interpretação da Bíblia na Igreja* (da Comissão Pontifícia Bíblica).

A título de exemplo: no Novo Testamento, predomina a imagem de que Deus é Amor, e não um mágico (um interventor direto nas leis da natureza); logo, também urge recepcionar teológica e pastoralmente, de forma efetiva, tal imagem de Deus, ao lado da noção de autonomia das realidades naturais presente na Constituição Pastoral *Gaudium et spes* sobre a Igreja no mundo de hoje (também do Concílio Vaticano II).

¹⁵ São numerosas as referências possíveis a Paulo Freire e sobre Paulo Freire, mas minhas sugestões de ponto de partida são *Educação como Prática da Liberdade* (seu primeiro livro), *Pedagogia do Oprimido* (seu clássico), *Pedagogia da Esperança* (revisitação, nos anos 90, de *Pedagogia do Oprimido*), e *Pedagogia da Autonomia* (obra póstuma, e de cunho bastante prático); da mesma forma (como ponto de partida), na interpretação de Paulo Freire, os textos fundamentais do Professor Moacir Gadotti (especialmente os bio-bibliográficos e sobre a pedagogia da práxis).

¹⁶ Dadas as características da comunicação no Congresso, esta é uma reflexão feita em caráter mais geral e sugestivo (lançando algumas hipóteses, algumas referências principais e algumas pistas de caminhos possíveis para tal superação).

- Investigações Sociais*. Disponível em: <https://www.cnb.org.br/ceris/>. Acesso em 29 ago 2022.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A Interpretação da Bíblia na Igreja*. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_po.html. Acesso em 29 ago 2022.
- CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática *Dei verbum* sobre a Revelação Divina. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html. Acesso em 29 ago 2022.
- _____. Constituição Pastoral *Gaudium et spes* sobre a Igreja no mundo atual. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em 29 ago 2022.
- DATAFOLHA. *Sobre o Datafolha*. Disponível em: <https://datafolha.folha.uol.com.br/sobre/>. Acesso em 29 ago 2022.
- FRANCISCO. *Encíclica Fratelli tutti*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. Acesso em 29 ago 2022.
- FREIRE, Paulo. *Educação como Prática da Liberdade*. São Paulo: Paz e Terra, 2019.
- _____. *Pedagogia da Autonomia*. São Paulo: Paz e Terra, 2019.
- _____. *Pedagogia da Esperança*. São Paulo: Paz e Terra, 2019.
- _____. *Pedagogia do Oprimido*. São Paulo: Paz e Terra, 2019.
- IBGE. *Censo Demográfico*. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/22827-censo-2020-censo4.html?=&t=o-que-e>. Acesso em 29 ago 2022.
- LIMA, Delcio Monteiro de. *Os Demônios Descem do Norte*. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1987.
- MO SUNG, Jung. *Idolatria do Dinheiro e Direitos Humanos: uma crítica teológica do novo mito do capitalismo*. São Paulo: Paulus, 2018.
- MOORE, Allen. *Religious Education as Social Transformation*. Birmingham: Religious Education Press, 1989.
- SCHIRO, Michael. *Curriculum Theory: Conflicting Visions and Enduring Concerns*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2013.
- STEWART, Katherine. *The Power Worshippers: Inside the dangerous rise of religious nationalism*. New Yor: Bloomsbury Publishing, 2020.
- SUSIN, Luiz Carlos (org.). *O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina*. São Paulo: Soter-Loyola, 2000.
- UOL. *Congresso em Foco*. Disponível em: <https://congressoemfoco.uol.com.br/>. Acesso em 29 ago 2022.

TEOLOGIA E REALIZAÇÃO HUMANA

José Aguiar Nobre¹

RESUMO

Trata-se de uma reflexão fundamentada na Antropologia Teológica que procura estabelecer uma relação direta entre a acolhida da revelação divina como condição para a realização do ser humano. Para tanto, argumentamos que, na contemporaneidade, a reflexão teológica favorecerá um olhar permeado pelo cuidado. Isso se efetiva, necessariamente levando em conta a relação: Criador, criação, criatura, ou seja, o Criador, ao chamar o ser humano para participar da Sua vida, reivindica de nós um novo jeito de estarmos no mundo dedicando-nos ao cuidado com a criação. Obedece à metodologia da pesquisa de revisão bibliográfica. Propõe uma compreensão acerca da natureza em intersecção com a saúde dos seres criados e a capacidade de regeneração ou sustentabilidade do planeta. Objetiva tecer reflexões sobre o papel da criatura humana em face do cuidado com o meio ambiente, a fim de que a vida seja garantida no cosmo. Do ponto de vista formal indagamos: em face à degradação da existência hoje, que contribuição a reflexão teológica poderá oferecer para a realização humana? Para tanto refletiremos sobre a qualidade de relação humana com o Deus Criador e o lugar do ser humano como criatura que ocupa uma posição privilegiada de interlocutor entre esse Criador e todas as demais criaturas. Inclui uma perspectiva ecológica e abrangente para pensar o papel do ser humano na criação. Compreende o ser humano à luz do projeto de Deus e produz uma reflexão crítica que leva em conta as diversas dimensões desumanizantes do pecado e sua libertação humanizadora e salvadora, através da vida na graça e no Espírito. Os resultados esperados estão fundamentados na compreensão da ação salvífica de Deus numa perspectiva a partir da América Latina, numa visão crítico-libertadora da acolhida do Mistério. Nesse sentido o ser humano é entendido criado criador para favorecer, no meio ambiente, as condições para a vida digna, realizada e feliz.

PALAVRAS-CHAVE: Ser humano. Criação. Deus Criador. Reflexão teológica. Sustentabilidade.

INTRODUÇÃO

O título *teologia e realização humana* que pretendemos refletir está diretamente atrelado à necessidade de compreensão acerca da contribuição da teologia para a realização humana, em face à degradação da existência hoje. Entendemos que todas as ciências existem em função da vida. Com a teologia não é diferente. Compreendemos que ela poderá contribuir para que o ser humano possa se dar conta de sua belíssima vocação para as boas ações e conseqüente realização humana. Por isso, argumentamos que uma de suas tarefas consiste exatamente em ajudar as pessoas a perceberem a revelação de Deus na sua mais genuína radicalidade, evidenciada de modo claro em Jesus de Nazaré, o Ressuscitado. “Quem me viu, viu o Pai” (Jo 14,9). A partir dessa

¹ Doutor em Teologia. Professor na Graduação e Pós-Graduação da Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção da PUC-SP. E-mail: nobre.jose@gmail.com

visão ou percepção de como é Deus, mediante o jeito fascinante de ser de Jesus de Nazaré, a pessoa procurará o seu caminho de realização. As Sagradas Escrituras nos dão a conhecer a Deus, como podemos ver: “Cristo é a imagem do Deus invisível (...). Ele é a Cabeça do corpo, isto, é, da Igreja. (...), Deus quis habitar n’Ele com toda a sua plenitude” (Col 1,15.18-19). “Quem acredita em mim, fará as obras que eu faço, e fará maiores do que estas” (Jo 14,12). A partir da percepção de Deus em Cristo, é de se esperar que o ser humano entre no coração da reflexão teológica que lhe possibilitará a identificação mesma de Deus em Jesus Cristo e se colocará em processo de colaboração com o Reino por Ele anunciado. A nossa tese é de que a partir dessa compreensão de quem é o Deus de Jesus Cristo, que, indubitavelmente, Ele será acolhido e a humanidade terá um norte seguro para a sua realização, para a efetivação de sua teleologia. O presente texto obedece à metodologia de revisão bibliográfica e, entre introdução e considerações finais, está estruturada da seguinte forma: (1) a acolhida da revelação como condição para a realização do ser humano; (2) Somos mesmo uma humanidade? Quais as relações que nos constituem?

1. ACOLHIDA DA REVELAÇÃO COMO CONDIÇÃO PARA A REALIZAÇÃO DO SER HUMANO

O Deu revelado em Jesus Cristo, mediante a Sua forma de falar e agir, possibilita ao ser humano, um modelo irrecusável de ser, quando espelhemos n’Ele. “Eu vim para que tenham vida, e a tenham em abundância” (Jo 10,10). A partir de Cristo, somos desafiados a nos ocuparmos de nossa vocação para a defesa de todos os tipos de vida. Argumentamos que o modo divino desvela por Jesus, no tratamento das pessoas é o que possibilita a realização mais radical da existência humana. Compreendemos que, na medida em que o ser humano se constitui como pessoa consciente de sua estirpe divina, é que ele se realizará cada vez mais como ser criado-criador. “Deus criador, criou o ser humano criador” (GESCHE, 2003, p.76). Isso exige do ser humano, um olhar proposital, uma busca consciente da sua tarefa a ser realizada na história da salvação, pois, a partir do evento Jesus Cristo, ele já sabe que ele é habilitado para fazer o bem. A partir de uma refinada reflexão teológica se sabe capaz de mais ainda. Sabe que “a sua vida não acaba num vazio. Em linguagem atual, dir-se-á: a mensagem cristã não era só ‘informativa’, mas ‘performativa’. Isso significa que o Evangelho (...), é comunicação de uma linguagem que gera fatos e muda a vida. (...). Quem tem esperança vive diversamente; foi-lhe dada uma vida nova” (SpS, n. 2). Enquanto humanidade, é urgente compreendemos que essa vida nova efetivar-se-á da melhor forma levando em conta o cuidado com a criação. Não é possível pensar em realização humana fora desse horizonte.

Diante da situação crítica do mundo atual, entendemos que a melhor saída consiste num “desafio e, no melhor dos casos, uma tarefa a ser realizada na esperança” (TORRES QUEIRUGA, 1999, p.46). Entendemos que é na riqueza e na esperança, mediante o processo de percepção do amor desconcertante de Deus manifestado em Jesus, que passaremos ao processo de acolhida

desse Seu gesto gratuito e salvífico, permitindo, pois, ao ser humano, uma sobrevivência menos sofrida na contemporaneidade. Em face aos desastrosos fechamentos e tentativas de eliminação do oponente, fará com que aconteça uma passagem da mentalidade de anátema ao diálogo, à abertura acolhedora do Transcendente que habita o irmão. Assim, estará ele mais apto para se relacionar dialogicamente com o mistério salvífico.

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. Apoiando-nos no que expusemos anteriormente sobre a liberdade, resta-nos mostrar como o acolhimento desse gesto acontece num *processo*, também, possibilitado e dinamizado pela ação divina (MIRANDA, 2004, p. 99).

Dito isso, ponderamos que, mediante o acolhimento do Transcendente por parte de um anterior processo de inteligibilidade da fé, trará as condições essenciais para a própria realização da criatura enquanto se sabe partícipe da vida divina. Isso lhe coloca num processo contínuo de realização de si mesmo. Uma vez que, é em se identificando com o estilo de vida adotado por Jesus de Nazaré, pelo seu falar e agir. N'Ele efetivar-se-á, a mais genuína via de realização humana, mediante a intensidade de sua abertura ao Profundo. É uma abertura que se faz na liberdade de uma passagem consciente do estágio egoísta para uma orientação altruísta, para o serviço desinteressado ao Reino. Vale lembrar que, para tanto, o criterioso processo de conversão aqui se faz imprescindível. Doto de outro modo, a teologia quando possibilita ao ser humano uma sempre maior compreensão do verdadeiro Deus desvelado em Jesus de Nazaré, possibilitará que essa experiência possa despertar no ser humano para uma sensibilidade cada vez mais perspicaz, mediante a qual procurará cada vez mais a sua vocação e conseqüente realização. Uma vez que ao ser humano lhe será concedida uma capacidade cada vez maior de captar a gratuidade salvífica de Deus. Nessa percepção o humano se põe em processo de busca de sua realização de modo que, num processo contínuo, cremos que os efeitos serão cada vez mais observados num crescente que passará do pessoal ao grupal. Desse modo, residirá a utopia da passagem de uma realização da pequena sociedade para a grande comunidade até atingir a toda a humanidade. Compreendemos que aí reside o gérmen que o habilita a o ser humano no seu natural processo e vocação para se desenvolver. A experiência de teologização possibilitará ao ser humano “uma sensibilidade disposta a captar o que está além do ruído imediato” (TORRES QUEIRUGA, 2010, p. 192), a fim de colocar em prática a sua mais profunda realização enquanto ser que se sabe na responsabilidade de cada vez mais se fazer humano. Ao observamos este horizonte de compreensão pomo-nos a questionar sobre como realmente nos entendemos enquanto humanidade e quais as suas mais verdadeiras relações.

2. SOMOS MESMO UMA HUMANIDADE? QUAIS AS RELAÇÕES QUE NOS CONSTITUEM?

O substrato em que hoje se apoiam as concepções da humanidade não é estático, mas encontra-se num grande processo de mudança. A esse respeito, o jornalista indígena, Ailton Krenak, na sua obra intitulada “*Ideias para adiar o fim do mundo*”, nos desafia a rever o conceito de humanidade e o nosso jeito de estar no mundo. A partir da sua obra, ele nos provoca, pois, a repensar a ideia de humanidade:

Como é que, ao longo dos últimos 2 ou 3 mil anos, nós construímos a ideia de humanidade? Será que ela não está na base de muitas das nossas escolhas erradas que fizemos, justificando o uso da violência? A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história. Agora, no começo do século XXI, algumas colaborações entre pensadores como visões distintas originadas em diferentes culturas possibilitam uma crítica dessa ideia. Somos mesmos uma humanidade? (KRENAK, 2020, p.11).

O fragmento acima nos leva a perguntar: como chegamos ao estágio de humanidade degradada e em guerra na qual vivemos? Como sair desse circuito de autodestruição que nos encontramos? Por ele levados a pensar que a humanidade forjada nos moldes da imposição de um povo sobre o outro, nos faz ver que instituições “consolidadas como universidades, ou organismos multilaterais, que surgiram no século XX: Banco Mundial, Organização dos Estados Americanos (OEA), Organizações das Nações Unidas (ONU), Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), (...). Essas agências e instituições foram configuradas e mantidas como estruturas dessa humanidade. E nós legitimamos sua perpetuação, aceitamos suas decisões, que muitas vezes são ruins e nos causa perdas, porque estão a serviço da humanidade que pensamos ser” (KRENAK, 2020, p.12). Só para refletirmos teologicamente, recordemos a parábola do bom samaritano, a qual nos apresenta o caso de um senhor que, como um estranho do seu tempo, sem um lugar próprio, “livre de todas as etiquetas e estruturas, foi capaz de interromper sua viagem, mudar os seus programas, estar disponível para se abrir à surpresa do homem ferido que precisava dele” (FT, n. 101). Por aí, podemos notar que, pela própria mentalidade dessa ‘humanidade que pensamos ser’, parece que estamos sempre atualizando aquela velha disposição para a servidão voluntária hoje, ao legitimarmos esse clube da humanidade que vem desde uma história longínqua.

Que reação poderia provocar hoje essa narrativa, em um mundo onde constantemente aparecem e crescem grupos sociais que se agarram a uma identidade que os separa dos outros? Como isso afetaria aqueles que se organizam de maneira a impedir qualquer presença estrangeira que possa ameaçar sua identidade e suas estruturas autodefensivas e autorreferenciais? Nesse esquema, fica excluída a possibilidade de fazer-se próximo, sendo possível apenas ser próximo de quem permite consolidar os benefícios pessoais. Assim a palavra 'próximo' perde todo o significado, fazendo sentido apenas a palavra 'sócio', aquele que é associado para determinados interesses (FT, n. 102).

Vale recordar que a humanidade que Jesus quis forjar foi apontada como proposta de um novo jeito de estar no mundo. A partir de Jesus de Nazaré somos desafiados a refazer, em todos os tempos e lugares, a sua compreensão de cuidado com o outro, com o semelhante do nosso tempo. Na contemporaneidade, temos o triste dissabor de ver vários caídos pelas ruas das nossas cidades e continuamos os nossos afazeres cotidianos, sem interromper o nosso estilo de vida, nem os nossos compromissos. E, tristemente, parecemo-nos acostumados com essa terrível paisagem, fazendo com que o nosso senso de humanidade seja anestesiado e colocado em extinção. Se faz mister não nos acostumar com o cenário dos irmãos caídos ao nosso lado, sob pena de colocarmos a perder os resquícios de humanidade que ainda nos resta. Se é que ainda os temos. “A ordem de Deus a Adão e Eva, no Gênesis, é a de que fôssemos fecundos (Gn, 1,22). A humanidade recebeu o ofício de cuidar, construir e dominar a Criação, no sentido positivo de criar a partir dela e com ela e não de a explorar irresponsavelmente. “Javé Deus tomo o homem e o colocou no Jardim de Éden, para que o cultivasse e guardasse” (Gn 2, 15). Contudo, o que vimos é uma exploração irresponsável desse jardim que nos foi confiado para o nosso cuidado e guarda. Como sabemos, o futuro e a construção de uma nova humanidade que possibilite a realização do ser humano não depende de um mecanismo invisível do qual os humanos sejam espectadores passivos, mas de um zelo evidente de modo que possamos perceber Deus tocando a história mediante o cuidado humano. Somos chamados à participação da vida e projetos divinos como protagonistas, uma vez que somos *cociradores*. Em vista disso, entendemos que cabe, pois, ao ser humano, no percurso de sua realização, recorrer ao bom uso da consciência teológica e fazer uma releitura do conjunto das experiências reveladas de Deus, a fim de que seja capaz de concretizar uma tarefa esclarecida de retradução da fé cristã para as categorias do nosso tempo a fim de que Deus seja compreendido e acolhido. Assim a grande chance de ser seguido e possibilitar uma maior realização do ser humano pelo processo de reinterpretação da fé.

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, 1999, p. 47).

Podemos entender, então, o papel importante de uma genuína concepção da revelação de Deus na realização humana e construção de uma humanidade educada para o coletivo, onde as relações humanas podem ser sempre mais fortalecidas e respeitadas quando talhadas pela alteridade. Está aqui, desenhada pela consciência sempre aberta à manifestação do Transcendente, uma grande riqueza diante do processo de sistematização da revelação divina que possibilita a realização do ser humano. Isso faz com que ele fuja de todo tipo de excessos. Pois os excessos do tempo hodierno que estão em várias dimensões da vida afetam a vocação humana para a procura do seu processo de realização precisam ser entendidos a fim de que sejam eliminados. “Esse excesso significa a perda da justa medida e da moderação, condições fundamentais para que a vida da natureza e as relações humanas pessoais e sociais tenham o mínimo de equilíbrio e garanta a sustentabilidade e o bem-viver” (BOFF, 2022, p. 9). Desse modo, a experiência reveladora do amor de Deus em Jesus Cristo não suporta qualquer tipo de traição, comodismo e nem omissão no processo de realização humana, que se efetiva mediante uma profunda busca teológica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim entendida a relação entre teologia e realização humana, é possível entendermos a dinâmica da existência humana na seara do vir a ser. Isto é, reivindica-se, cada vez mais do ser humano hodierno, uma postura de flexibilidade, modificação e “desocultamento” de si mesmo. Desse modo, a teologia possibilitará ao ser humano, na busca constante da felicidade, da realização enquanto partícipe da vida divina, a ver que “o lugar real da revelação é instabilidade ontológica do homem” (TORRES QUEIRUGA, 2010, p. 198), a fim de possibilitar-lhe a compreensão de que, como portador da força mesma de Deus, isto é do Seu Espírito Santo, ele é capaz de realizar plenamente o seu próprio ser. Vale ressaltar que essa realização própria do ser humano, ele não 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. (TORRES QUEIRUGA, 1994, p. 68).

Assim, compreendemos que, para colocar em prática a realização humana, sempre será necessário que o ser criado adquira a intuição e a força do Mistério revelado e experimentado na pessoa de Jesus de Nazaré a fim de levar em conta os desafios de cada tempo. Os de hoje são muitos e todos devem ser vistos com um olhar transponível, permeado pela fé, pois que somos desafiados a garantir ao nosso entorno todos os valores que brotam do Evangelho. Fora dessa garantia não há possibilidade de realização da vida cristã. Tudo isso, 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 realização humana forjada a partir de uma límpida reflexão teológica efetivar-se-á mediante um processo pelo qual o ser humano realizado na fé recebe de Deus a responsabilidade de tomar a sua vida e história nas próprias mãos. E, esse entendimento, naturalmente desinstala o ser humano de uma posição de inferioridade, de um estágio pueril para um estágio de adultez, de felicidade, de realização plena.

Em suma, compreendemos que a partir da receptividade da revelação de Deus como condição para a realização humana, é 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), e forjando 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). Trata-se de uma postura de denúncia das mentalidades protecionistas e de fechamentos que reinam atualmente.

REFERÊNCIAS

- BOFF, Leonardo. **O pescador ambicioso e o peixe encantado**: a busca da justa medida. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.
- GESCHÉ, Adolph. **O ser humano**. Trad. Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 2003.
- FRANCISCO, Papa. **Fratelli Tutti**: sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulus, 2020.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- MIRANDA, Mário de França. **A salvação de Jesus Cristo**: a doutrina da graça. São Paulo: Loyola, 2004.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés. **Recuperar a criação**: por uma religião humanizadora. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1999.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés. **Repensar a revelação**: a revelação divina na realização humana. Trad. Afonso Maria Ligorio Soares. São Paulo: Paulinas, 2010.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés. **Recuperar a salvação**: por uma interpretação libertadora da experiência cristã. Trad. Afonso Maria Ligorio Soares. São Paulo: Paulinas, 1999.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés. **O cristianismo no mundo de hoje**. São Paulo: Paulus, 1994.

TRADICIONALISMO CATÓLICO E FUNDAMENTALISMO EVANGÉLICO NO CENÁRIO POLÍTICO BRASILEIRO: UMA ALIANÇA POSSÍVEL?

Gilberto Dias Nunes¹

RESUMO

A relação entre religião e política não é um fenômeno recente no Brasil. Mas, a crescente inserção de grupos religiosos cristãos tradicionalistas e fundamentalistas na política institucional brasileira nas últimas décadas tem chamado a atenção dos pesquisadores para a interface entre estas esferas. O tradicionalismo católico e o fundamentalismo evangélico têm defendido uma pauta comum. Fruto desta união está a eleição de Jair Messias Bolsonaro como Presidente da República, que marca a volta da ultradireita neoliberal ao poder. As duas tradições religiosas fundamentam-se na infalibilidade (da Tradição e da Sagradas Escrituras), ancoradas numa cosmovisão teocêntrica, uma hermenêutica monista, uma epistemologia essencialista e uma forte resistência a Filosofia Moderna. Historicamente, semelhanças e diferenças são visíveis entre as duas tradições, que têm sua origem na modernidade. Nosso objetivo é fomentar um debate sobre religião, teologia e política no Espaço Público e Contemporâneo. Por isso, indagamos: o que une as duas tradições, atualmente vivendo em harmonia e mesma pauta política? A partir de uma pesquisa bibliográfica, fundamentando-se em pensadores clássicos e modernos, pretendemos verificar alguns dos principais fatores que construíram esta relação entre os dois grupos religiosos cristãos. Em nossa hipótese, existe uma teologia do poder de Deus legitimando a opção política das duas tradições. Acreditamos que a temática é atual e relevante para o debate sobre “Religiões e projetos de Brasil nos 200 anos de Independência”.

PALAVRAS-CHAVE: Religião; Política; Tradicionalismo; Fundamentalismo; Teocracia; Filosofia Moderna.

INTRODUÇÃO

Apresentaremos os conceitos tradicionalismo e fundamentalismo, como categorias analíticas necessárias para o debate no espaço público no cenário político brasileiro atual. Esses conceitos surgiram em contextos históricos específicos e tornaram-se comum nos debates públicos brasileiro e mundial contemporâneos. São constantemente acionados nos noticiários de televisão, na imprensa escrita e nas redes sociais digitais com uma profusão de sentidos razoavelmente elásticos. Pretendemos apresentar definições que contribuam para verificar a real capacidade descritiva e analítica desses conceitos. Esses conceitos históricos, são colocados em

¹ Doutorando no Programa de Pós-Graduação de Ciência da Religião, PUC-SP, Mestre em Ciência da Religião, PUC-SP (2021). Bacharel em Filosofia, pela PUC-Campinas (1999). Bacharel em Teologia pelo Instituto São Paulo de Estudos Superiores – ITESP (2004). Bolsista da FUNDASP-CAPEL. E-mail para correspondência: pe.gilbertocss@gmail.com

função da análise do momento presente, que não corresponde com precisão ao evento fundante do conceito, mas com ele se articula. Pois, reverbera configurações que, embora variadas, se repetem em períodos históricos diferentes. Percebe-se assim, a complexidade e relevância da temática em questão.

Como opção metodológica, inicialmente faremos uma breve contextualização do tradicionalismo católico e do fundamentalismo evangélico, como movimentos religiosos conservadores, apresentando sua origem e desenvolvimento, defendendo que ressurgem como uma força do passado na fraqueza do presente. Em seguida, identificaremos alguns elementos que indicam a presença de uma neoteocracia que naturaliza as duas tradições, historicamente rivais. Enfim, teceremos considerações, sobre pontos de convergência entre as duas tradições, que na atualidade ressurgem no cenário político, atreladas a partidos da ultradireita e ocupando os primeiros escalões do governo de Jair Messias Bolsonaro, chefe do Executivo, em defesa de uma pauta econômica neoliberal internacional.

1. ORIGEM E DESENVOLVIMENTO DO TRADICIONALISMO CATÓLICO.

Entendemos o tradicionalismo como um movimento religioso católico, que tem sua origem nos séculos XVIII e XIX no contexto da modernidade. É um movimento “nasceu em um contexto histórico demarcado com sujeitos e sistemas de ideias definidos e se desenvolveu nas épocas posteriores em formatos variados” (PASSOS, 2020, p. 51). É um movimento conservador que surge como resistência aos avanços da modernidade. Uma “ideologia reativa ao processo de modernização que já se tornara hegemônico em algumas partes da Europa, desde as revoluções liberais, industrial e científica” (PASSOS, 2020, pp. 56-57). O tradicionalismo tem seu começo, como movimento histórico, “na reação de católicos franceses aos danos causados pela Revolução Francesa à Igreja Católica” (PASSOS, 2020, p. 58). Neste contexto, o chamado “século das Luzes” (séc. XVIII), o Iluminismo “rompe com o determinismo religioso, imprime força incondicional na ação crítica da razão, questiona a obediência submissa, organiza o saber criando métodos de pesquisa, crítica autoridade e poder” (SOUSA, 2020, p. 267). Essas ideias ganharam força na Revolução Francesa, intensificando os conflitos entre a Igreja Católica e a modernidade.

Neste sentido, na tentativa de combater os avanços da sociedade moderna, o papa Gregório XVI (1831-1846), publica a Encíclica *Mirari Vos* (1832) condenando a modernidade (cf. SOUSA, 2020, pp. 274-275). Nesta encíclica, o Pontífice afirma que “os erros estão somente fora da Igreja. O modelo Igreja-Cristandade prevalecerá durante todo o século XIX” (SOUSA, 2020, p. 276). Com o fim do pontificado de Gregório XVI e a eleição de Pio IX (1846-1878), a Igreja Católica tornou-se ainda mais antimoderna. De início do pontificado de Pio IX, “os liberais e democratas construíram a imagem do papa liberal, mas depois foi acusado de inimigo da liberdade de

consciência e de culto e de promover uma Igreja hostil à sociedade moderna” (SOUSA, 2020, p. 277). Com sua postura marcadamente conservadora, Pio IX combateu veementemente a modernidade, travando uma luta aberta contra liberalismo e reafirmando o poder espiritual da Igreja sobre o poder temporal, culminando no dogma da infalibilidade papal, definido no Concílio Vaticano I (8/12/1869 a 18/12/1870).

Em síntese, o tradicionalismo católico, como movimento conservador, surge para combater a Revolução que estava desestruturando a ordem do *Antigo Regime* Absolutista, centrado na teologia do “Deus todo-Poderoso”. Com o objetivo de conservar o sistema político hegemônico atual, ancorando-se na teologia do poder de Deus, a “doutrina tradicionalista vincula novamente a unidade perdida *Deus-Igreja-política* e chega a afirmar a necessidade do papa nesse sistema” (PASSOS, 2020, pp. 58-59). Esse sistema filosófico-teológico, que assume posturas religiosa-política, pode ser entendido como “retorno à tradição” (ABBAGNANO, 2007, p. 968), que deve ser preservada. Neste sentido, percebe-se nas últimas décadas o crescimento de grupos religiosos tradicionalistas na esfera política brasileira, configurando uma neoteocracia em defesa do retorno à tradição, vinculado a políticos da ultradireita e uma pauta econômica neoliberal internacional.

2. ORIGEM E DESENVOLVIMENTO DO FUNDAMENTALISMO EVANGÉLICO.

O fundamentalismo é um movimento religioso ainda muito recente, que assim como o tradicionalismo católico, tem sua origem no contexto sócio-histórico da modernidade, especificamente, na teologia evangélica, em fins do século XIX, concretamente na América do Norte (cf. ARMSTRONG, 2001, p. 101). O fundamentalismo evangélico é “um movimento que brota igualmente das reações à modernidade, tendo como o território confessional o mundo protestante” (PASSOS, 2020, p. 41). Neste sentido, tanto o tradicionalismo católico quanto o fundamentalismo evangélico são movimentos antimodernos. O fundamentalismo surge em “contraposição ao cristianismo (protestantismo) moderno que acolhe a ciências e o uso das mesmas na lei do texto bíblico, segmentos protestantes norte-americanos lançam movimento (*The fundamentals*) de volta aos fundamentos bíblicos como única fonte de verdade certa e segura” (PASSOS, 2020, p. 41). Dentre os debates da teologia evangélica da época, pelo menos três, no final do século XIX, causaram grandes divisões:

O primeiro devia-se à aceitação das teorias darwinistas da evolução por certo número de protestantes liberais e modernistas. O segundo, ao ensinamento, em seminários importantes, da crítica bíblica (exegese). O terceiro, a visão progressista da história própria do protestantismo liberal: um *Deus imanente* fazendo vir seu reino por meio de esforços humanos (MARTY, 2014, p. 762. Grifo nosso).

O fundamentalismo surge com o objetivo de combater as ideias liberais e a influência da filosofia moderna na esfera religiosa. Por isso, a “afirmação de uma verdade revelada presente no texto bíblico e de inerrância da mesma oferece a base do movimento” (PASSOS, 2020, pp. 41-42). Desde sua origem, o movimento defendia “uma interpretação literal da Bíblia: para eles, é literalmente que houve nascimento da virgem (Maria), castigo de Cristo em nosso lugar (expição), ressurreição física dos corpos e segunda vinda; e na base de tudo isso havia uma concepção literal da inerrância da Bíblia” (MARTY, 2014, p. 762). Para o fundamentalista, a Bíblia “serve de regra para discernir o que é verdadeiramente ‘fundamental’” (MARTY, 2014, p. 763). Mas realizam uma “leitura literal e racional da Bíblia, muito diferente da abordagem mística e alegórica da espiritualidade pré-moderna” (ARMSTRONG, 2001, p. 407).

O movimento fundamentalista enraizado em princípios conservadores, ultrapassa a esfera puramente religiosa de conservação de suas tradições religiosas, fundamentadas especialmente nos textos bíblicos, como textos fundamentais, lidos em sua literalidade e inerrância como algo revelado por Deus e passam a assumir posturas e lugares de destaques no cenário político. Na atualidade o fundamentalismo está no centro dos debates ao assumir papel de destaque no cenário político mundial e Nacional. No Brasil, estão nos primeiros escalões do atual Governo Federal e organizados como “bancada evangélica” no Congresso Nacional.

“Os evangélicos”, nome para uma aliança intrarreligiosa de protestantes conservadores capitaneada por líderes pentecostais, optaram por uma estratégia de *representação eleitoral autônoma* (‘corporativa’) que, pelo seu sucesso, foi se redefinindo paulatinamente em termos de uma pretensão a *tornarem-se governo*, participando *como tais* (ou seja, como grupo religioso) em negociações de coalizões, ocupando diferentes partidos e buscando controlá-los (BURITY, 2018, pp. 35-36).

Enfim, o fundamentalismo evangélico, atrelado a partidos de ultradireita, chegam ao poder político brasileiro e assumiram cargos de destaque no Governo Federal de Bolsonaro. Estão em ascensão como um “partido religioso”, enraizado na teologia do poder de Deus. Percebe-se assim, uma estreita relação nas pautas defendidas pelos movimentos tradicionalistas católicos e fundamentalistas evangélicos, ligados a partidos e movimentos de ultradireita, em defesa de um projeto político-econômico neoliberal mundial.

3. MOVIMENTOS RELIGIOSOS CONSERVADORES NO CENÁRIO POLÍTICO BRASILEIRO: UMA TEOCRACIA?

A categoria teocracia, ajuda-nos a compreender o cenário político brasileiro atual. E as-

sim, entendermos como esses movimentos (tradicionalismos e fundamentalismos) que nascem como antimodernos e historicamente “rivais”, na atualidade, estão em aparente harmonia e diálogo. Acreditamos que no contexto brasileiro essas tradições religiosas, são naturalizadas por teologias do poder de Deus, que “podem ser afirmadas e formuladas por comunidades religiosas - nascedouros e incubadoras teocráticas - ou por poderes políticos nos quais o poder divino busca as formas de efetivação e justificação política, tornando-se uma ação plena por meio de eleitos para a função” (PASSOS, 2021, p. 7). Pois, a teologia do poder de Deus, de modo geral, pode ser definida como “qualquer doutrina segunda a qual toda autoridade provém de Deus” (ABBAGNANO, 2007, p. 949).

Neste sentido, percebemos que o regime de governo teocrático do passado, assume novas características no presente. Assim, falar em neoteocracia significa, “afirmar a persistência de um elemento do passado (teocracia) em uma moldura feita de elementos novos (neo). O teocrático remete para o fundamento transcendente do poder eminente, para a base absoluta da construção política histórica” (PASSOS, 2021, p. 57). Com isso, entendemos que o regime de governo teocrático nunca saiu de cena completamente e na atualidade ressurgiu com grande visibilidade no cenário político, não só brasileiro, mas mundial. Pois, “se, por um lado, a consciência política moderna não suporta esse regime, por outro, tem convivido com a postura que, de tempos em tempos, emerge com forte ímpeto de encanação em governos concretos, particularmente em regimes ditatoriais e governos de ultradireita” (PASSOS, 2021, p. 8). Neste modelo de governo, tanto no passado quanto no presente, “a Bíblia e o tanque de guerra são exibidos como símbolo de força que tem escondido com relativa tranquilidade os interesses do mercado mundial que apostou em um projeto de governo ultraliberal, embora exasperado por um suposto nacionalismo” (PASSOS, 2021, p. 11). Os regimes teocráticos, “são construções políticas que realizam o que prometem os grupos milenaristas” (PASSOS, 2021, p. 12).

No âmbito católico, a teologia do poder de Deus, “constitui a base mais fundamental das afinidades tradicionalistas com os poderes de viés autoritário, assim como com outras confissões religiosas. Essa teologia tem raízes fora da tradição cristã, embora possua correlatos na tradição do Primeiro Testamento” (PASSOS, 2020, p. 148). Suas principais matrizes são greco-romanas que apresentam a imagem de um Deus poderoso que comanda a história e todo o cosmo, “que age como interventor nas ordens da natureza e da história, por meio do poder de Jesus (o sangue de Jesus tem poder) ou por meio de seus santos, faz parte da rotina religiosa do povo. Deus está sempre no comando, repete o povo crente” (PASSOS, 2020, p. 149).

No cenário Nacional, “o retorno político do poder de Deus faz parte de um ciclo de retornos de uma concepção de poder na longa temporalidade da história ocidental, senão da história humana” (PASSOS, 2021, p. 21). A relação dos movimentos religiosos tradicionalistas católicos e fundamentalistas evangélicos com a política brasileira, são parte de um projeto de poder político-econômico com roupagem religiosa. Por exemplo, no contexto católico, em “1933 é fundada a LEC (*Liga Eleitoral Católica*), para apoiar os candidatos comprometidos com a plataforma da

Igreja. Vários deles vão estar presentes à Assembleia Constituinte, dentre eles Plínio Correia de Oliveira, futuro fundador da TEP (Tradição, Família e Propriedade)” (CAVALCANTI, 1994, p. 190). Mais recentemente, entre os evangélicos, “em todas as eleições, de 1985 até a atualidade [...], estiveram apoiando candidatos a presidente, governadores e prefeitos [...]. Ou seja, mudaram-se governos, mas os quadros evangélicos mantiveram-se sempre nas franjas do poder nestes 40 anos” (CAMURÇA, 2020, p. 87). Assim, é possível observar como

o povo brasileiro parece ter recebido as imagens e os discursos dos conteúdos teocráticos explícitos da parte do governo com naturalidade e, até mesmo, como virtude política do mandatário maior e de seu alto escalão. E, para completar a coerência da cena teocrática, o presidente é denominado explicitamente *mito*. O governo em nome de Deus necessita, sem dúvidas, de mitos (PASSOS, 2021, p. 22 Grifo do autor).

Destacamos ainda, dois eventos simbólicos que ilustram essa aproximação entre Bolsonaro e os dois movimentos conservadores (tradicionalismo e fundamentalismo). O primeiro, refere-se a presença de Bolsonaro “no evento de ‘Consagração do Brasil ao Imaculado Coração de Maria’, no Centro D. Bosco em Brasília, convidado pela Frente Parlamentar Católica, sob a liderança do deputado federal católico mineiro Eros Biondini” (CAMURÇA, 2020, p. 99-100). Participaram do evento, “freiras, padres, [...] leigos da Renovação Carismática Católica e do tradicionalista bispo de Campos, Dom Rifan” (CAMURÇA, 2020, p.100). O segundo, refere-se a presença de Bolsonaro, ao Templo de Salomão, da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Após o discurso do bispo Edir Macedo, Bolsonaro, “na condição de mandatário do país, [...] se ajoelhou diante do bispo Macedo para ser ungido com óleo sagrado. As palavras do bispo indicam que a fonte de legitimidade para o mandato presidencial, evidenciada neste ato, é de direito divino” (CAMURÇA, 2020, p. 100). Isso nos ajuda a confirmar nossa hipótese. Pois, o Brasil nasceu “dentro de um projeto de cristandade. Religião e política, neste País, se vinculam intimamente desde sua origem” (CAVALCANTI, 1994, p. 179). As teologias do poder de Deus sempre fizeram parte da política, nas Terras de Santa Cruz. Porém, a relação entre política e religião e o crescente retorno do religioso na esfera política não é exclusividade do Brasil. Pois,

o Deus todo-poderoso que conduz a história foi adotado com frequência como fundamento político, porém, em regimes de exceção. Ações autoritárias pedem fundamentos absolutos. Contudo, o que se presenciamos hoje em vários pontos do planeta é um retorno do religioso como fundamento de projetos políticos de ultradireita, forma natural de salvar o Ocidente da grande crise (PASSOS, 2020, p. 150).

Portanto, nos momentos de crises, ressurgem um sistema teocrático, na tentativa de resgate da ordem social e política. Assim, não só no Brasil, “o Deus todo-poderoso está chegando

ao poder estruturado sobre os princípios da laicidade” (PASSOS, 2020, p. 150). O slogan adotado por Bolsonaro em 2018: “*Brasil acima de tudo, Deus acima de todos*”, já anunciava uma teocracia explícita, que é constantemente evocada em seus discursos de chefe do Executivo brasileiro.

Enfim, em nossa análise, identificamos o “conservadorismo como a principal resultante de diferentes forças políticas atuais da crise brasileira, isto é, o vetor que tem apontado a direção e o sentido do processo social em curso” (ALMEIDA, 2019, p. 187). A presença de movimentos conservadores “na ação política de direita não é algo do passado que se apresenta anacronicamente no cenário de uma democracia, nem algo novo que brota do nada. O conservadorismo sempre esteve por aqui, forte e persistente” (cf. IASI, 2015). Ressurge com força num novo contexto sócio-histórico marcado por uma profunda crise financeira mundial. Pois, em época de crise, as neoteocracias ressurgem como *a força do passado na fraqueza do presente*. Entendemos que a aliança entre tradicionalistas e fundamentalistas no governo de Bolsonaro, tem por objetivo, conservar a hegemonia do poder político e econômico neoliberal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As definições dos conceitos tradicionalismo e fundamentalismo não são consenso entre os especialistas. Em nossa análise, apresentamos como movimentos religiosos conservadores, quem têm sua origem na modernidade, mas que evocam uma grande temporalidade e defendem que o passado é melhor e mais perfeito que o presente. Fundamentam-se na infalibilidade da Tradição (no caso católico) e Bíblica (no caso evangélico). Ancorando-se numa cosmovisão teocêntrica, uma hermenêutica monista e uma epistemologia essencialista, apresentam-se em forte resistência ao pensamento moderno.

Historicamente, semelhanças e diferenças são visíveis entre as duas tradições religiosas, que surgem como rivais, mas que na atualidade coexistem numa aparente aliança e defendem a mesma pauta política. Em nossa hipótese, o que naturaliza essas duas tradições é uma teologia do poder de Deus, que ressurge em momentos de crises, de instabilidades econômica política e religiosa.

Destacamos que no Brasil, religião e política (Igreja e Estado) sempre caminharam juntas. Porém, na atualidade, os movimentos religiosos conservadores em ascensão na política brasileira, têm modificado o “tecido social” da Nação, com o risco de tornar-se uma ameaça ao Estado democrático de Direito em sua jovem laicidade. Pois, entre outras características, cresce as posturas de intolerância religiosa, racismo, xenofobia, machismo, totalitarismo e negacionismo.

Enfim, diante dessa constatação, surge a necessidade de repensar os movimentos conservadores, em suas várias expressões, no presente, ressurge em nova moldura, mas não novos

movimentos totalmente distintos do passado. Não é, portanto, uma coincidência nem um fato isolado da história. Concluimos assim, que os movimentos conservadores tradicionalismo e o fundamentalismo, alinhados a partidos políticos da ultradireita, naturalizados por neoteocracias, defendem a manutenção do sistema político-econômico neoliberal, como superação da crise econômica mundial do presente. São movimentos que ressurgem, na expressão de Passos (2020), como *a força do passado na fraqueza do presente*.

REFERÊNCIA

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. 5ª Ed.
- ALMEIDA, Ronaldo de. *Bolsonaro presidente: Conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira*. In: *Novos estudos*: CEBRAP: SÃO PAULO, vol. 38, n. 01, pp. 185-213, Jan. Abr. 2019.
- ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- BURITY, Joanildo. A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder? In: ALMEIDA, Ronaldo de; TONIOL, Rodrigo (orgs). *Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2018, pp. 15-66.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. Um poder evangélico no Estado brasileiro? mobilização eleitoral, atuação parlamentar e presença no governo Bolsonaro. In: *Revista NUPEM: Campo Mourão*, v. 12, n. 25, p. 82-104, jan./abr. 2020.
- CAVALCANTI, Robinson. *Cristianismo & Política: Teoria bíblica e prática histórica*. São Paulo: Temática Publicações, 1994. 3ª ed.
- IASI, Mauro Luis. *De Onde Vem o Conservadorismo?* Blog Boitempo, 15 abr. 2015. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2015/04/15/de-onde-vem-o-conservadorismo/>. Acesso em 27 nov. 2022.
- MARTY, Martin E. Fundamentalismo. In: LACOSTE, Jean-Yves (Org.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola: Paulinas, 2014, pp. 761-763. 2ª ed.
- PASSOS, João Décio. *A força do passado na fraqueza do presente: O tradicionalismo e suas expressões*. São Paulo: Paulinas, 2020. 1ª ed.
- _____. *No lugar de Deus: ensaios (neo)teocráticos*. São Paulo: Paulinas, 2021.
- SOUSA, Ney de. *História da Igreja: notas introdutórias*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

GT 9

Religião, Política
e Espaço Público



Dr. Rodrigo Coppe Caldeira – PUC Minas
Dr. Glauco Barsalini – PUC-Campinas
Dr. Douglas Barros – PUC-Campinas
Dra. Claudete Beise Ulrich - FUV
Dr. Rudolf von Sinner - PUC - PR
Dr. Emerson José Sena da Silveira - UFJF

Ementa:

As relações entre religião, política e espaço público emergiram, nas últimas décadas, como um dos temas principais dentre os estudos do fenômeno religioso na contemporaneidade. No bojo das reflexões sobre o processo de secularização estão a emergência de novas formas de expressão religiosa e sua influência na esfera política das sociedades ocidentais, o que tem mobilizado muitos pesquisadores à reflexão, inclusive, acerca dos novos papéis que os agentes religiosos desempenham no debate público. A questão da laicidade e o lugar que as religiões devem ocupar nesse debate, são centrais para este Grupo de Trabalho. Este GT perscruta e discute, na sua abrangência, as questões que envolvem as relações entre a religião, a política e o espaço público secularizado, tendo em vista concepções teóricas convergentes ou não entre si, com especial atenção às 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 lócus religioso fora dos limites do Estado.

A RECEPÇÃO DO CONCÍLIO VATICANO II E A FÉ CATÓLICA EM MIRACEMA-RJ: BREVE HISTÓRICO

Paulo Jonas dos Santos Júnior¹

RESUMO

O presente trabalho objetiva expor uma breve reflexão histórica acerca da recepção do Concílio Vaticano II em Miracema, município do estado do Rio de Janeiro. A Diocese de Campos dos Goytacazes, onde a Paróquia de Miracema está inserida, ficou conhecida pelo protagonismo tradicionalista e pela oposição de seu clero às novas diretrizes postuladas pelo Concílio Vaticano II. Essa posição adotada pelos sacerdotes da Diocese de Campos gerou uma série de afastamento de padres de suas respectivas paróquias, assim como diversas excomunhões. Para este estudo a metodologia adotada foi a de revisão bibliográfica de base qualitativa, ancorada em pesquisas que discutem o assunto de maneira específica. Nesse caso, a história dos acontecimentos ocorridos em Miracema é de suma importância para a compreensão das características das crenças católicas na região, pois fatos sucedidos no município se demonstram como de grande importância para os estudos em religião. Na mesma perspectiva, este ensaio observou que na cidade o catolicismo tradicionalista estabeleceu-se como um forte paradigma social, pois, mesmo após sucessivas mudanças, aberturas na liturgia e nas organizações das paróquias católicas em todo o mundo, o segmento tradicionalista ainda se mantém em evidência em Miracema.

PALAVRAS-CHAVE: Catolicismo; Diocese de Campos dos Goytacazes; Paróquia de Miracema; Concílio Vaticano II.

INTRODUÇÃO

A Diocese de Campos dos Goytacazes engloba as Paróquias das Regiões Imediatas de Campos dos Goytacazes, Itaperuna e Santo Antônio de Pádua, antiga Região Norte e Noroeste do estado do Rio de Janeiro. Sua sede fica no município de Campos dos Goytacazes, um dos mais importantes do interior do Estado. Entretanto, apesar de todas as semelhanças da Diocese de Campos para com as demais, a sua história se distingue pelo protagonismo tradicionalista que nela há. Isso se dá, pois a história da referida Diocese ficou marcada pela oposição ao Concílio Vaticano II, convocado pelo papa João XXIII em 1961, e as aberturas por ele proclamada.

O presente ensaio se pautou em um estudo bibliográfico, com informações extraídas de pesquisas acerca do assunto em questão. Nesse caso, foram consultadas teses, dissertações,

¹ Doutor em Planejamento Regional e Gestão da Cidade (UCAM/ Campos); Doutorando em Ciências da Religião (PUC-Minas); Pós-Doutor pela Universidade Estadual Paulista (UNESP); Bolsista CAPES; E-mail: paulojsjunior@hotmail.com.

artigos acadêmicos e documentos ligados à referida temática.

1. A QUESTÃO HISTÓRICA

Apesar de ter recebido caloroso acolhimento dos sacerdotes e fieis da Igreja Católica de quase todo o mundo, parte do clero da Diocese de Campos dos Goytacazes se negou a acatar as novas diretrizes conciliares. Tal posição ocasionou em diversas excomunhões, que resultou, inicialmente, na formação da União Sacerdotal São João Maria Vianney (CALDEIRA, 2015b). Mais tarde, o grupo majoritário do clero tradicionalista² da região de Campos dos Goytacazes buscou reconciliação com Roma, o que gerou uma configuração ainda mais complexa do campo religioso católico local que seguiu pelo menos por três caminhos: pelo Papa, a União Sacerdotal foi extinta e a sua estrutura convertida em Administração Apostólica Pessoal São João Maria Vianney; uma pequena parte retornou para a Diocese de Campos dos Goytacazes a partir de uma incardinação especial, e outro grupo se juntou à Fraternidade Sacerdotal São Pio X e ficou fora do perdão papal. Essa conjuntura sócio-política-religiosa que se instalou na antiga região norte e noroeste fluminense após o Concílio na década de 1960 resultou em impactos consideráveis na sociedade, o que influenciou na maneira como a população local lida com a cultura, a fé e a coletividade (RIFAN, 2014).

Nesta perspectiva, faz-se necessário conhecer alguns personagens, como o Bispo Dom Antônio de Castro Mayer, o militante leigo Plínio Corrêa de Oliveira, e o Padre José Olavo Pires Trindade. Dom, que na época do Concílio Vaticano II liderava a Diocese de Campos dos Goytacazes, acreditava que as mudanças sugeridas estavam na contramão da essência da fé cristã (CALDEIRA, 2009). Ao falar sobre as propostas conciliares, Dom Mayer alegava que “as novas transformações na Liturgia só conduzem a uma total desorientação dos fiéis, que já apresentam sinais de indiferença e de diminuição da fé” (PADRES DE CAMPOS, 1969, p.14). Esse pensamento de Dom Antônio deu início ao movimento de resistência às mudanças propostas pelo Concílio Vaticano II, na região da Diocese de Campos dos Goytacazes. O Bispo acreditava que a Tradição era um pilar que não poderia ser modificado, ao mesmo tempo em que, tudo que tivesse uma perspectiva diferente daquela apregoada pelo Concílio de Trento, deveria ser expurgada, pois, segundo o sacerdote, os novos posicionamentos partiam de preceitos neoprotestantes e neomodernistas (CALDEIRA, 2015a).

Na mesma perspectiva, os ensinamentos de Plínio Corrêa de Oliveira, fundador da associação civil denominada Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP), foram amplamente divulgados dentre os católicos de Miracema. Essa entidade, apesar de ser uma organização civil, passou a agregar muitos adeptos no âmbito religioso, tanto por parte

² Ao longo deste trabalho o termo “tradicionalismo” é ligado à ideia de oposição aos preceitos adotados no Concílio Vaticano II.

dos fieis, quanto no clero (CALDEIRA, 2005). No caso específico de Miracema, o Padre José Olavo, pároco local, foi um dos primeiros sacerdotes a acolher os princípios propagados pelo Dr. Plínio. De acordo com o próprio Padre, em entrevista concedida em outubro de 1978 para o jornal *Catolicismo*, Olavo declara:

A TFP é uma entidade cívica de inspiração católica que, pelos seus estatutos, visa defender no Brasil a civilização cristã, lutando contra o socialismo e o comunismo. Esta defesa é feita pela refutação das ideias socialistas e comunistas, como também através da apologia dos três elementos fundamentais da civilização cristã: a tradição, a família e a propriedade.

A referida entidade tem por objetivo igualmente a proteção dos desfavorecidos e, por isso, seus sócios e cooperadores visitam hospitais e favelas, distribuindo nestes locais principalmente víveres e roupas coletadas nas ruas.

Eu não sou membro da entidade, mas admiro-a calorosamente e concordo com ela sem restrições.

Nesse caso, cabe analisar a trajetória da resistência católica na cidade, uma vez que o movimento tradicionalista protagonizado pelos fieis de Miracema se tornou singular frente aos novos padrões de fé adotados por grupos dentro da Igreja Católica.

2. OS DESDOBRAMENTOS DO TRADICIONALISMO CATÓLICO EM MIRACEMA

No caso de Miracema em especial o movimento tradicionalista possui peculiaridades que merecerem uma investigação aprofundada, uma vez que, o Município foi protagonista na resistência católica aos novos modelos religiosos considerados como “progressistas” (RANGEL, 2001).

Essa força da religiosidade tradicionalista por parte dos católicos local possibilitou que a cidade se tornasse um terreno fértil para os ensinamentos de Plínio Corrêa de Oliveira. Nesta perspectiva, o até então vigário da paróquia de Miracema, Padre José Olavo Pires Trindade, um dos pioneiros do movimento de oposição às novas aberturas propostas pelo Concílio Vaticano II, se mostrou como um ferrenho defensor das propostas do Dr. Plínio. Nesse caso, a posição pró-tradicionalista do Padre José Olavo, atraiu os olhos de opositores ao pensamento de Plínio Corrêa de Oliveira, o que levou, por exemplo, o programa *Fantástico*, da Rede Globo de Televisão a fazer uma reportagem contra o Padre por duas semanas seguidas. Nesse caso, o jornal *Catolicismo*, em 1978 salienta:

Uma das inúmeras campanhas publicitárias contra a TFP e seus simpatizantes foi a lançada primeiramente contra sacerdotes da Diocese de Campos em 1978. Ela começou em meados de julho, com a distribuição de panfletos que atacavam o Pe. José Olavo Pires Trindade, Vigário da cidade de Miracema, no norte fluminense. Dessa cidade da Diocese de Campos, a campanha publicitária extravasou logo para as páginas de grandes jornais do Rio de Janeiro, Niterói e até mesmo de São Paulo, que difundiram as calúnias veiculadas nos panfletos distribuídos em Miracema. Estava assim o ambiente preparado para o programa “Fantástico” da TV Globo, que no dia 20 de agosto investia furiosamente contra o Pe. Olavo. “Na apresentação seguinte, no dia 27 de agosto, o programa visava novamente o Pe. Olavo, mas estendia suas acusações aos Vigários das Paróquias de Bom Jesus do Itabapoana, Varre-Sai, Natividade do Carangola, Santo Antonio de Pádua e São Fidelis, e, por fim, ao próprio Bispo Diocesano, D. Antonio de Castro Mayer.

Apesar desse movimento de exposição midiática contrária, o Padre Olavo continuou a apoiar o movimento pró-tradicionalista, assim como os ensinamentos de Plínio Corrêa de Oliveira. Toda essa relação entre o Padre José Olavo e seu grupo de apoiadores para com o movimento tradicionalista, em especial ao grupo TFP, levou o líder religioso a sofrer afastamento de suas funções na Paróquia de Miracema em novembro de 1982. Contudo, os fieis aliados ao Padre Olavo rapidamente levantaram uma Capela para que o Sacerdote continuasse a celebrar as missas com o viés tradicionalista. Isso, contudo, foi o estopim para que os adeptos a este movimento fossem impedidos de participarem da comunhão nas Igrejas ligadas à Diocese de Campos.

Para o movimento tradicionalista, entretanto, essa ruptura trouxe diversos benefícios, uma vez que a partir de então foram instaladas em Miracema várias estruturas para o fortalecimento do pensamento tradicionalista, como: a Associação de cooperadores da TFP, grupo de formação de lideranças, Escola de Ensino Infantil e Fundamental, dentre outras (SEMINÁRIO DA IMACULADA CONCEIÇÃO, 2019). A ala tradicionalista permaneceu em forte movimento de oposição social à Igreja institucional da Diocese de Campos até o final da década de 1990, quando houve a reaproximação com o papado romano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pluralidade religiosa é uma das maiores marcas do cristianismo. Ao estudar sobre a recepção do Concílio Vaticano II em Miracema, é possível observar que apesar da Igreja Católica Apostólica Romana ter buscado uma atualização no perfil litúrgico e doutrinário, a recepção por parte dos fieis variou de acordo com a cultura e as convicções de cada grupo de pessoa.

Por fim, é possível vislumbrar que as questões ligadas aos desdobramentos do Concílio

Vaticano II na sociedade ainda possui uma grande abertura para exploração, o que pode contribuir com as pesquisas em Teologia, Ciências das Religiões e áreas afins.

REFERÊNCIAS

CALDEIRA, Rodrigo Caldeira. Antônio de Castro Mayer. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes. (org) Dicionário do Vaticano II. São Paulo: Paulus, 2015a.

CALDEIRA, Rodrigo Caldeira. Coetus Internationalis Patrum. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes. (org) Dicionário do Vaticano II. São Paulo: Paulus, 2015b.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. O Influxo Ultramontano no Brasil: o Pensamento de. Plínio Corrêa de Oliveira. Mestrado em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2005.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. Os baluartes da tradição: a antimodernidade católica brasileira no Concílio Vaticano II. Tese (Doutorado em Ciência da religião) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009. 331 f.

CATOLICISMO. Entrevista exclusiva do Revmo. Pe. José Olavo Pires Trindade. número 334, out 1978.

PADRES DE CAMPOS. Missa Nova: um caso de consciência. Campos dos Goytacazes, 1969.

RANGEL, Dom Licínio. Carta de Dom Licínio e dos Padres da então União Sacerdotal São João Maria Vianney ao Santo Padre João Paulo II. 2001. Disponível em: <http://www.adapostolica.org/wp-content/uploads/2014/01/Carta-de-Dom-Lic%C3%ADnio-e-dos-Padres-da-ent%C3%A3o-Uni%C3%A3o-Sacerdotal-S%C3%A3o-Jo%C3%A3o-Maria-Vianney-ao-Santo-Padre-Jo%C3%A3o-Paulo-II.pdf>. Acesso em: 01 out. 2001.

RIFAN, Dom Fernando Arêas. Sementes. Campos dos Goytacazes, 2014.

SEMINÁRIO DA IMACULADA CONCEIÇÃO. Sobre nós. Disponível em: < <http://www.seminarioic.org/oseminario/>>. Acesso em: 13 de Setembro de 2019.

CANONIZAÇÕES PARA CONTER O ÊXODO DE FIÉIS: SERIA MESMO UMA SOLUÇÃO?

*Ismar Dias de Matos*¹

RESUMO

Pretendemos em nossa comunicação refletir brevemente sobre a política de canonizações no pontificado de João Paulo II, projeto que resultou em um verdadeiro *boom* de santos na Igreja Católica, algo nunca visto até então. Tal intento pontifício seria parte de uma tentativa de contenção do êxodo de fiéis do seio da Igreja chefiada pelo papa? Que medidas o pontífice polonês tomou para a realização de seu projeto? Quando o papa João Paulo II esteve no México a primeira vez (1979), para a Conferência episcopal de Puebla, os mexicanos eram 70 milhões de pessoas e a população católica era de 97%. Vinte anos depois, na quarta viagem apostólica, a população mexicana havia saltado para 100 milhões de habitantes, mas os católicos haviam caído para 90%. No Brasil, o papa encontrou, em 1980, uma população católica de 89%; na segunda viagem, pouco mais de dez anos depois, os católicos haviam caído para 83%; em 1997 eram 74% os católicos brasileiros. O papa Bento XVI, em 2007, viu apenas 64% de católicos no Brasil; em 2013, quando esteve no Brasil para a Jornada Mundial da Juventude, o papa Francisco viu apenas 57% de católicos. O fenômeno da redução dos fiéis católicos não acontecia apenas no México e no Brasil, mas por todo o mundo, como parte de um processo de secularização. Analisamos brevemente esses dados estatísticos em nossa pesquisa de doutorado e apontamos para essa preocupação de João Paulo II para tentar resolver a questão da evasão de fiéis com as canonizações realizadas em todos os continentes. É possível perceber o impacto das canonizações de João Paulo II e do papa Francisco na vida da Igreja? Queremos, adiante, desenvolver essa pesquisa.

PALAVRAS-CHAVE: política de canonizações; população católica; êxodo de fiéis.

INTRODUÇÃO

Em 20 de dezembro de 1985, ainda no início de seu pontificado, o papa João Paulo II criou a Jornada Mundial da Juventude (JMJ ou GMG [em italiano]), um evento eclesial voltado, como o próprio nome diz, para a juventude. Ela movimenta milhões de jovens do mundo inteiro. Sua primeira edição aconteceu em Roma, no Domingo de Ramos de 1985, dia 23 de março. A última edição foi em Lisboa, em agosto de 2022 (JORNADA MUNDIAL DA JUVENTUDE, 2019).

Segundo Silvana Matos (2014, p. 13), “uma das estratégias do Vaticano [leia-se João Paulo II] foi voltar os olhos para a juventude, ciclo de vida que, bem mais que outros, tem explorado

¹ É doutorando em Ciências da Religião na PUC Minas, é mestre em Filosofia pela UFMG (2002), é também sacerdote católico na Arquidiocese de Belo Horizonte-MG.

novos arranjos na religião, ressemantizando-a sem pudores e ocultações”.

Com as JMJ aconteceu o aumento gradativo das beatificações e canonizações de jovens (MATOS, 2014, p. 13). Só para citar dois exemplos de santos jovens canonizados por João Paulo II: Santa Clélia Barbieri (09/04/1989), de 23 anos, e Santa Tereza de Jesus de los Andes (21/03/1993), de 20 anos. E o papa Francisco, seguindo de perto a herança wojtyliana, beatificou um jovem italiano, Carlo Acutis, de apenas 15 anos, no dia 10/10/2020.

1. O PROJETO PASTORAL DE JOÃO PAULO II

O Papa João Paulo II fez das canonizações um dos eixos de seu projeto pastoral para a Igreja, como expressou em sua Carta Apostólica *Novo millenium ineunte*, publicada por ocasião do jubileu do ano 2000:

Em primeiro lugar, não hesito em dizer que o horizonte para o qual deve tender o caminho pastoral é a santidade [...] Terminado o Jubileu, volta-se ao caminho ordinário, mas apontar a santidade permanece de forma mais evidente uma urgência pastoral. (NMI, 30).

João Paulo II não ignorava o parecer de quem considerava demasiado o número de santos, e falava sobre isso abertamente, como o fez em seu discurso aos cardeais na abertura do consistório em preparação ao grande jubileu do ano 2000:

Às vezes diz-se que hoje há demasiadas beatificações e canonizações. Mas isto, além de refletir a realidade, que por graça de Deus é aquela que é, **corresponde também ao desejo expresso pelo Concílio**. O Evangelho espalhou-se de tal maneira no mundo e a sua mensagem mergulhou as suas raízes de modo tão profundo, que o elevado número de beatificações e canonizações reflete precisamente a ação do Espírito Santo e a vitalidade que dele brota no campo mais essencial para a Igreja, o da santidade. Com efeito, **foi o Concílio que realçou de forma particular a vocação universal à santidade**. (GIOVANNI PAOLO II, 1994, tradução e grifos nossos).

Essa ação pastoral do Papa, com o passar dos anos, resultou em uma universalização da santidade em toda a Igreja. Silvana Matos (2014, p. 13) assim escreve:

[...] no pontificado de João Paulo II, observaremos ao lado das canonizações tradicionais, um movimento maior de democratização da santidade, tanto no gênero, geograficamente, nos diversos estados de vida (clérigos, solteiros, casados) e nas mais variadas faixas etárias.

A decisão de João Paulo II em instaurar um projeto pastoral baseado nas canonizações e, portanto, na santidade, certamente levou em conta:

[...] as transformações no campo religioso com a progressiva pluralização das instituições, comunidades e sistemas de pensamento, da autonomia do sujeito crente, da desinstitucionalização religiosa que permite aos indivíduos o acesso às palavras divinas sem a mediação institucional, do aumento cada vez mais intenso dos sem religião, da vida privada relativamente independente dos ditames religiosos, do trânsito religioso e sincretismo, etc., fizeram com que o Catolicismo se autoavaliasse e lançasse estratégias nas quais a descendência da fé, base de qualquer religião, fosse novamente restituída. (MATOS, 2014, p. 13).

Para que se efetivasse esse projeto pastoral, nascido sobretudo das reflexões do Concílio Vaticano II, explicitamente da Constituição dogmática *Lumen Gentium (LG)*, que preconizava a “vocação de todos à santidade”, João Paulo II fez uma ampla reforma legislativa. Sem tal reforma não seria possível efetivar as beatificações e canonizações, pois a burocracia até então não possibilitava um processo célere. A maior mudança nos processos de beatificação e canonização ocorreu pela publicação da Constituição Apostólica *Divinus Perfectionis Magister (DPM)*, de 25 de janeiro de 1983, e pela promulgação do novo Código de Direito Canônico, naquela mesma data. Dessas mudanças se destacam, sobretudo, “[...] 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). Um dos motivos das poucas canonizações antes de João Paulo II era realmente a longa espera de cinquenta anos após a morte do candidato ao altar. Muitas das testemunhas que conviveram com o futuro santo já haviam morrido, o que resultava num processo com poucas testemunhas oculares, as mais importantes em um processo dessa natureza.

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. Antes de João Paulo II eram necessários dois milagres para o futuro santos se tornar beato; depois eram necessários outros dois milagres para o beato tornar-se santo. O papa Wojtyla reduziu esses números pela metade. O cardeal Pietro Palazzini, Prefeito da Congregação das Causas dos Santos, sobre essas novas regras, publicou uma *Normae servandae inquisitionibus ab episcopis faciendis in causi sactorum* (CONGREGAZIONE DELLE CAUSE DEI SANTI, 1983)².

² A primeira canonização realizada por João Paulo II deu-se em 20/06/1982 (São Crispim de Viterbo, OFM cap), ainda sob a legislação anterior ao seu pontificado. A última cerimônia de canonização deu-se no dia 15/05/2004.

Em sua Carta Apostólica *Tertio millenium adveniente (TMA)*, preparando a Igreja Católica para a chegada do terceiro milênio cristão, assim se expressou o Papa João Paulo II (2000) sobre os santos e o fenômeno da santidade³:

É um testemunho que não se pode esquecer. A Igreja dos primeiros séculos, apesar de encontrar notáveis dificuldades organizativas, esforçou-se por fixar em peculiares martirologios o testemunho dos mártires. Tais martirologios foram-se atualizando constantemente ao longo dos séculos, e, no álbum dos santos e beatos da Igreja, entraram não apenas aqueles que derramaram o sangue por Cristo, mas também mestres da fé, missionários, confessores, bispos, presbíteros, virgens, esposos, viúvas, filhos. (*TMA*, 37, a).

No nosso século, disse João Paulo II, voltaram os mártires, muitas vezes desconhecidos,

[...] como que “*militi ignoti*” da grande causa de Deus. Tanto quanto seja possível, não se devem deixar perder na Igreja os seus testemunhos. Como foi sugerido no Consistório, impõe-se que as Igrejas locais tudo façam para não deixar perecer a memória daqueles que sofreram o martírio, recolhendo a necessária documentação. Isso não poderá deixar de ter uma dimensão e uma eloquência ecumênica. [...] A *communio sanctorum* fala com voz mais alta que os fatores de divisão. O *martyrologium* dos primeiros séculos constituiu a base do culto dos Santos. Proclamando e venerando a santidade dos seus filhos e filhas, a Igreja prestava suprema honra ao próprio Deus; nos mártires, venerava Cristo, que estava na origem do seu martírio e santidade. Desenvolveu-se sucessivamente a prática da canonização, que perdura ainda na Igreja Católica e nas Igrejas Ortodoxas. Nestes anos, foram-se multiplicando as canonizações e as beatificações. Elas manifestam a vivacidade das Igrejas locais, muito mais numerosas hoje que nos primeiros séculos e no primeiro milênio. (*TMA*, 37, b).

Para o pontífice polonês, 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” (*TMA*, 37, b). Ele diz também que será tarefa da Sé Apostólica, na perspectiva do ano 2000:

Atualizar os martirologios para a Igreja universal, prestando grande atenção à santidade de quantos, também no nosso tempo, viveram plenamente na verdade de Cristo. De modo especial, haverá que diligenciar o reconhecimento da heroicidade das virtudes de homens e mulheres que realizaram a sua vocação cristã no Matrimônio: convictos como estamos de que, também em tal estado, não faltam frutos de santidade, sentimos a necessidade de encontrar os caminhos mais oportunos para os verificar e

³ Quando nos referirmos a santo ou a santidade em nosso trabalho, teremos a seguinte compreensão: por santo entenderemos a pessoa reconhecida oficialmente pela Igreja Católica como tal; por santidade entenderemos o “caráter de exemplaridade que o santo e sua hagiografia suscitam e a sua conseqüente devoção” (SOUZA, 2017, p. 49).

propor a toda a Igreja como modelo e estímulo dos outros esposos cristãos.
(TMA, 37, c).

Tais qualificativos de uma vida de santidade são apresentadas no capítulo quinto da *LG*, no Vaticano II, ali são apresentadas qualidades de uma vocação universal ao patamar dos santos não só para todos os cristãos, mas para todos os seres humanos, em suas diversas vocações individuais, pois “Deus não fabrica santos em série”, como afirmou Labourdette (1965, p. 1064).

Para que se tenha uma visão total das canonizações do pontífice polonês, em seu programa de atingir o mundo inteiro, organizamos abaixo, em ordem alfabética, a relação dos países com seu respectivo número de santos canonizados: Argentina: 1; Áustria: 1; Bélgica: 2; Canadá: 1; Chile: 1; China: 87; Coreia do Sul: 94; Croácia: 2; Espanha: 48; Estados Unidos da América: 1; Equador: 1; Filipinas: 2; França: 37; Holanda: 1; Hungria: 2; Itália: 49; Japão: 8; Letônia: 1; Líbano: 2; México: 28; Paraguai: 1; Polônia: 10; República Checa: 2; Sudão: 1; Vietnã: 95.

Após uma apresentação sucinta do projeto pastoral de João Paulo II de canonizar servos(as) de Deus e fazê-los(as) santos(as), perguntamo-nos, durante nossa pesquisa, se o papa polonês não estaria buscando estancar, com centenas de canonizações, o êxodo de fiéis por todo o mundo. Realizando as beatificações e canonizações, o papa viajou bastante pelo mundo, visitando centenas de cidades, em mais de 120 países.

2. TRÊS PEQUENOS EXEMPLOS DE EVASÃO DE FIÉIS CATÓLICOS

O censo geral do Brasil, ora em andamento, deveria ter sido realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 2020, mas a Pandemia da Covid-19 não possibilitou que fosse realizada e pudesse oferecer dados sobre as religiões, número de adeptos, se houve crescimento ou decréscimo etc. No entanto, tomando o Censo de 2010, nota-se um decréscimo do número de declarantes católicos no País no período em que João Paulo II exerceu o seu pontificado.

Apenas para citar três casos: ao Brasil, onde nenhum pontífice pisara antes, o papa João Paulo II veio por três vezes: 1980, 1991 e 1997; à sua Polônia ele foi oito vezes: 1979, 1983, 1987, 1991 (duas vezes), 1997, 1999 e 2002. Ao México, também onde nenhum outro pontífice pisara antes, ele foi quatro vezes: 1979, para a Conferência episcopal latino-americana de Puebla, em 1990, 1993, e 1999.

Quando estive no México a primeira vez (1979), os mexicanos eram 70 milhões de pessoas e a população católica era de 97%. Vinte anos depois, na quarta viagem apostólica, a população

mexicana havia saltado para 100 milhões de habitantes, mas os católicos haviam caído para 90%: “Recuo da fé católica leva papa ao México.” (VIAGEM..., 1999).

No Brasil, João Paulo II encontrou uma população católica de 89%, em 1980; na segunda viagem, pouco mais de dez anos depois, os católicos haviam caído para 83%; em 1997 eram 74% os católicos brasileiros. O papa Bento XVI, em 2007, viu apenas 64% de católicos no Brasil; em 2013, quando esteve no Brasil para a Jornada Mundial da Juventude, o papa Francisco viu apenas 57% de católicos (POPULAÇÃO..., 2013).

O fenômeno da redução dos fiéis católicos não acontecia apenas no México e no Brasil (PESTANA, 2022), mas por todo o mundo. Vemos, portanto, na preocupação pastoral de João Paulo II, com as canonizações, uma oportunidade de reavivar a fé católica por todo o mundo, não só no Velho Mundo.

Sanjuana Martinez (*apud* NORA, 2014) estima que uns sessenta milhões de católicos abandonaram a Igreja durante o pontificado de João Paulo II. A causa da grande perda de fiéis foi, segundo Nora (2014, p. 196), ser um pontificado que deixou a instituição eclesial envolta em uma profunda crise por acusações de pederastia e encobrimento dessa prática pela hierarquia católica. Seguindo o pensamento da autora, podemos dizer que o ganho de fiéis com as canonizações não superava, por outro lado, a perda enorme pelo mundo afora. Havia uma política de canonizações acontecendo concomitantemente a uma prática de escândalos de pedofilia em diversos lugares, como Irlanda, México, Estados Unidos, América Latina, etc. Isso levou o Vaticano (Santa Sé) ao banco dos réus na Organização das Nações Unidas em fevereiro de 2014 (NORA, 2014, p. 200). A autora cita um caso emblemático: o do pederasta mexicano, Pe. Marcial Maciel (1920-2008), fundador da Congregação Legionários de Cristo, que, além da pedofilia, também escondeu por décadas dois casamentos com filhos. Ele passou a vida inteira sem sofrer qualquer punição. O papa João Paulo II não acreditou nas acusações contra o Pe. Maciel. A autora se manifestou, na obra aqui citada, contrária à canonização de João Paulo II, realizada em 27/04/2014.

CONCLUSÃO

Em seu projeto pastoral, que incluía as canonizações, João Paulo II quis dar aos católicos um número de santos que nenhum outro pontífice dera à Igreja: foram 482 santos, com um número mais predominante na Ásia, como se pode ver acima.

Em nossa pesquisa, ora em fase de conclusão (novembro/2022), sustentamos a hipótese de que as canonizações poderiam ter o escopo de estancar o êxodo de fiéis pelo mundo afora. Apresentar aos católicos um número de heróis e heroínas nunca visto em tão pouco tempo

(1982-2004) parecia ser um remédio eficaz para a permanência dos católicos em suas dioceses e paróquias, mas parece que, paralelamente às canonizações, inúmeros os escândalos de pedofilia no seio católico, que teriam ficado sem a devida punição, minavam o esforço pontifício.

Daí a interrogação que colocamos no subtítulo de nossa comunicação. Parece que as canonizações não foram eficazes na contenção do vazamento de fiéis na Igreja confiada ao papa. Gostaríamos de fazer, em breve, uma análise dos efeitos das canonizações e beatificações aqui no Brasil para termos uma amostragem do que elas podem causar nos outros países em que ocorreram.

REFERÊNCIAS

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Lumen Gentium**. Constituição Dogmática do Concílio Ecumênico Vaticano II sobre a Igreja. São Paulo: Paulinas, 2003d.

CONGREGAZIONE DELLE CAUSE DEI SANTI. **Normae servandae in inquisitionibus ab episcopis faciendis in causis sanctorum**. 1983. Disponível em: <http://www.causesanti.va/it/documenti/normae-servandae-portugues.html>. Acesso em: 02 jan. 2019.

GIOVANNI PAOLO II. **Ai Cardinali di tutto il mondo convocati in Vaticano per il Concistoro straordinario**. 13 giugno 1994. Disponível em: <https://www.google.com/search?q=Ai+Cardinali+di+tutto+il+mondo+convocati+in+Vaticano+per+il+Concistoro+straordinario&oq=Ai+Cardinali+di+tutto+il+mondo+convocati+in+Vaticano+per+il+Concistoro+straordinario&aqs=chrome..69i57.745j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8>. Acesso em: 13 dez. 2020.

JOÃO PAULO II, papa. **Divinus perfectionis magister**. 25 jan. 1983. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_25011983_divinus-perfectionis-magister.html. Acesso em: 11 set. 2016.

JOÃO PAULO II, papa. **Novo millenio ineunte**. São Paulo: Paulinas, 2001 (A voz do papa, 180).

JOÃO PAULO II, papa. **Tertio millenio adveniente**. São Paulo: Loyola, 2000.

JORNADA MUNDIAL DA JUVENTUDE. Documentos fundamentais. 2019. Disponível em: https://www.vatican.va/gmg/documents/index_po.html. Acesso em: 13 maio 2022.

LABOURDETTE, Michel. A santidade: vocação de todos os membros da Igreja. *In*:

BARAÚNA, Frei Guilherme (org.) **A Igreja do Vaticano II**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1965, p. 1057-1068.

MATOS, Silvana Sobreira de. **A beata Chiara Luce e as transformações e/ou atualizações na santidade católica**. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. 2014.

NORA, Pérez Rayón. La canonización como política de Estado. **El Cotidiano**, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco, México, n. 187, p. 191-202, sept.-oct., 2014.

OLIVEIRA, Simone Geralda de. **Três santas do povo**: um estudo antropológico sobre santificações populares em Minas Gerais. 2008. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação, 2008.

PESTANA, Matheus. **As religiões no Brasil**. 24 ago. 2021. Disponível em: <https://religioepoder.org.br/artigo/a-influencia-das-religioes-no-brasil/> Acesso em: 01 jun. 2022.

POPULAÇÃO católica no Brasil cai de 64% para 57%, diz Datafolha. 21 jul. 2013. JMJRio2013. Disponível em: <https://g1.globo.com/jornada-mundial-da-juventude/2013/noticia/2013/07/populacao-catolica-cai-de-64-para-57-diz-datafolha.html>. Acesso em: 10 jan. 2022.

SOARES, Hugo Ricardo. **Devoção, causa e processo canônico do padre Rodolfo Komorek**: um estudo sobre a produção de santidade no catolicismo. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia social). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2015.

SOUZA, Gabriel de Queirós. **A construção narrativa da santidade da princesa Joana de Portugal (1452-1490)**. 2017. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Paraná, Biblioteca Depositária da UFPR, 2017

VIAGEM papal: recuo da fé católica leva papa ao México. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 22 jan. 1999. Mundo, p. 2. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mundo/ft22019901.htm>. Acesso em: 21 mar. 2022.

INCLUSÃO, PLURALIDADE E COMBATE À VIOLÊNCIA: ÉTICA DO CRISTIANISMO EM GIANNI VATTIMO

Irineu José Bottoni¹

RESUMO

O objetivo deste trabalho é discutir a dimensão ética do cristianismo através do pensamento postulado pelo filósofo Italiano Gianni Vattimo chamado de *pensiero debole* (pensamento enfraquecido). Utilizamos como metodologia uma análise hermenêutica de dois livros de Vattimo, a saber: *Cristianismo e Relativismo: Verdade ou fé frágil?*, e *Depois da Cristandade; por um cristianismo não religioso*. Vattimo é internacionalmente reconhecido por sua defesa do “pensamento enfraquecido”, que pretendemos mostrar, e como ele utiliza esse discurso de pensamento enfraquecido em seu discurso religioso afim de obter uma sociedade mais inclusiva e plural. Vattimo se baseia na antropologia teológica de René Girard para revelar os mecanismos que sustentam a sociedade. Na visão de Girard, as religiões naturais são baseadas na necessidade de criar vítimas para manter a ordem na sociedade. O Impulso mimético dos humanos para desejar o que o outro possui aumenta até que a violência ameaça a consumir a sociedade. Um bode expiatório sacrificial é morto para evitar a destruição da sociedade. Com o tempo surge assim um rito que assume um caráter sagrado e divino. Se para Girard, toda a estrutura é um mecanismo sustentado na vítima sacrificial, Vattimo acredita que para Heidegger toda a violência que vivemos está baseada e expõe o segredo da metafísica, que é o esquecimento do ser a favor do ente, da objetividade. Para Vattimo, o ponto culminante é a realização do processo de secularização que vivemos. Vattimo utiliza a Kênosis de Jesus para se referir a um processo de secularização. Por meio dele, uma mensagem de enfraquecimento é transmitida e enfraquece estruturas fortes de pensamento, incluindo tanto a essência quanto o cumprimento da mensagem cristã. Pretendemos mostrar como Vattimo utiliza esse discurso de pensamento enfraquecido em seu discurso religioso afim de obter uma sociedade mais justa e plural. A caridade como ética-cristã na pós-modernidade como um caminho de ultrapassar os pensamentos fortes que nos levam a violência e a intolerância.

PALAVRAS-CHAVE: Vattimo; Caridade; Ética; pensamento enfraquecido; tolerância

1. DESENVOLVIMENTO

Minha reflexão neste artigo está baseada num momento histórico que vivemos, onde a inclusão, diversidade cultural e a convivência com o outro, o diferente de mim e de meu mundo, para muitos, parece seu um desafio quase intransponível. O nome da minha reflexão por esse motivo foi chamado de Inclusão, pluralidade e combate à violência: ética do cristianismo em Gianni Vattimo.

Vattimo é um filósofo italiano, que nasceu em Turin em 1936, e estudou filosofia com Luigi Pareyson – seu grande mestre e amigo durante toda vida, Hans-Georg Gadamer e Karl Lowith. Todo pensamento de Vattimo tem fortes influências filosóficas de Nietzsche e Martin Heidegger, e Vattimo confessa seu retorno a religião católica devido suas leituras de René Girard, que vamos

¹ Mestrando em Ciências da Religião pela PUC-Campinas. Licenciado em Filosofia pela PUC Campinas, graduado em Química pela Universidade Metodista de Piracicaba. Especialista em Marketing pela Escola Superior de Propaganda e Marketing (ESPM), Administração de Empresas pela FGV-SP, e Filosofia pela PUC-RS. E-mail: bottoniirineu@gmail.com

discutir nesse texto.

A proposta teórica de Vattimo apresenta elementos para refletir e compreender a situação da sociedade atual. Para ele, não é possível refletir os problemas sociais e culturais de uma maneira unívoca, baseado em um fundamento último, ou em uma verdade última.

Vattimo dedica grande parte de sua obra à filosofia, e a uma atitude filosófica chamada de “*pensiero debole*” que vamos traduzir aqui como pensamento enfraquecido. Esse pensamento foi elaborado por diversos autores que constatavam a crise da razão do pensamento europeu por volta dos anos 1980. O debate na ocasião era sobre a “crise da razão” na Itália e na Europa, e sobre a inexistência de um fio condutor e unificador da história, um conhecimento global que fosse capaz de coordenar conhecimentos particulares em uma visão “verdadeira” do mundo. O debate se tornou livro em 1983, escrito por Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti, como o nome de “*Pensiero Debole*”, com o qual Vattimo e Rovatti anunciam o pensamento de uma ontologia decadente, uma ontologia débil, um pensamento que se encontra no fim de sua aventura metafísica, descrito da seguinte maneira:

(...) ‘um pensamento capaz de se articular na meia luz’, (...) um caminho que não tente “reencontrar o Ser original, verdadeiro, que a metafísica esqueceu em seus efeitos cientificistas e tecnológicos”, mas “uma via para encontrar o Ser como vestígio, lembrança, um Ser consumido e enfraquecido e somente por isso digno de atenção”, uma ética da fraqueza que sabíamos ser “não simples, muito mais árdua, menos tranquilizadora”. (VATTIMO, 2018, p.102)

A partir da década de 1990, Vattimo começa a escrever sobre religião e temas religiosos. Em alguns de suas obras, ele reconhece que o retorno a religião foi por questões pessoais, incluindo a velhice e a morte de entes queridos, que o trouxeram de volta a fé cristã e católica. Vattimo é, portanto, antes de tudo, um teórico, um filósofo escrevendo sobre religião.

Vattimo desenvolve suas ideias sobre religião como uma extensão de suas filosofias de niilismo hermenêutico, o ‘pensamento enfraquecido’ e a relação da metafísica com a ontologia.

Isso envolveu em grande parte uma leitura de Heidegger por meio do qual ocorre o enfraquecimento gradual da metafísica. Para Heidegger a metafísica não pode ser simplesmente superada; deve ser trabalhada na forma de vida que herdamos e estamos desenvolvendo. As formas de vida e tradições que herdamos são os limites de nosso pensamento e linguagem. O ser se revela na linguagem, portanto se revela nos horizontes culturais. Vattimo baseado na linguagem, acredita que o niilismo hermenêutico abre espaço para a fé ao dissolver o autoritarismo e toda forma de violência que o acompanha.

1.1 ANÁLISE DO DISCURSO RELIGIOSO DE VATTIMO:

O discurso religioso de Vattimo é interpretativo. Vattimo se sente compelido a averiguar as implicações do niilismo hermenêutico e do pensamento enfraquecido para o cristianismo. Portanto, se afasta do cânone da Igreja. Na construção do seu logos religioso, Vattimo se baseia na antropologia teológica de René Girard para revelar os mecanismos que sustentam a sociedade. Na visão de Girard, as religiões arcaicas, que Vattimo descreve como religiões naturais, são baseadas na necessidade de criar vítimas para manter a ordem na sociedade. O Impulso mimético dos humanos para desejar sempre as mesmas coisas que desejam os outros, tendem a um tipo de “conflito que é interno, recíproco e potencialmente interminável, que instaura círculos viciosos de violência aos quais nenhum sistema ‘judicial’ consegue pôr freio.” (GIRARD, 2010, p. 24).

Esse impulso mimético dos humanos em desejar sempre as mesmas coisas que os outros desejam aumenta até que a violência ameaça a consumir a sociedade. “Essa crise se conclui como uma alteração repentina da unanimidade mimética, pela qual a violência da comunidade, a violência coletiva, polariza-se sobre uma única vítima, eleita por razões arbitrárias: por meio de seu assassinato, volta a ser restabelecida a ordem social.” (GIRARD, 2010, p.24).

Um bode expiatório sacrificial é morto para evitar a destruição da sociedade. Com o tempo surge assim um rito que assume um caráter sagrado e divino. Para Girard, “sacrifício” significa de fato “tornar sagrado”. O mito das religiões naturais coloca em cena uma farsa, na qual acredita a multidão tomada pelo paroxismo mimético, acredita Girard.

Para Girard o cristianismo, de ponto de vista sociológico e antropológico, nega essa ordem e essa leitura mítica, uma vez que descreve a mesma cena, mas do ponto de vista da vítima, que é sempre inocente. O Novo e o Antigo Testamento, para René Girard, são uma tentativa de demonstrar esse mecanismo baseado na vítima. Girard acredita que Jesus foi colocado na cruz para revelar esse mecanismo sustentado na vítima, ao invés de ser o sacrífico perfeito como propõe a teologia cristã. Esse tipo de consciência para Girard, “leva à ruptura daquele mecanismo de menosprezo, de aparência cognitiva que estava na base do esquema mítico: de agora em diante não podemos fazer de conta que não sabemos que a ordem social está construída sobre peles de vítimas inocentes.” (GIRARD, 2010, p.26).

Vattimo também considera que o sagrado envolve violência, viu seu potencial para adaptação da noção de Girard do sagrado Natural. Ao invés de uma verdade antropológicas (o mecanismo baseado na vítima), Vattimo vê Jesus como o exemplo do enfraquecimento dessacralizante que se concretizou. Esse enfraquecimento se dá pela exposição da tendência das religiões ao autoritarismo e à violência, principalmente na exigência de sacrifícios.

Se para Girard, toda a estrutura é um mecanismo sustentado na vítima sacrificial, Vattimo acredita que para Heidegger toda a violência que vivemos está baseada e expõe o segredo da metafísica, que é o esquecimento do ser a favor do ente, da objetividade.

Vattimo interpreta que tanto para René Girard como para Heidegger, o significado da história é emancipação da violência. Vattimo vê uma ligação do Deus violento, autoritário de Girard, com a violência que Heidegger vê na metafísica.

Para Girard, o ponto culminante é a era atual em que os humanos têm a decisão de continuar com a rivalidade mimética e o sacrifício de bodes expiatórios, mesmo quando isto está totalmente exposto. Estamos abeira do holocausto nuclear global, o que nos leva a um risco apocalítico, mesmo assim continuamos a procurar de bodes expiatórios e vítimas sacrificiais.

Para Vattimo por outro lado, o ponto culminante é a realização do processo de secularização que vivemos. Inspirado em Girard, para Vattimo a secularização é a “efetiva realização do cristianismo não sacrificial.” (VATTIMO, 2010, p. 28). Para Vattimo então, a violência do sagrado natural é semelhante à violência metafísica. E a secularização o agente revelador da violência do sagrado natural.

Se Girard se concentrava em suas noções de mimese e do sagrado natural, Vattimo se baseia na “encarnação”, principalmente um termo frequentemente usado na Bíblia para se referir ao auto esvaziamento de Cristo, assemelhando-se aos homens (Filipenses 2:7) e a “*Kênosis*” para configurar a relação da pessoa pós-moderna com o pensamento dogmático, sem conseguir superá-lo completamente apenas distorcê-lo e ultrapassar esses pensamentos.

Vattimo utiliza a *Kênosis* de Jesus para se referir a um processo de secularização. Por meio Jesus Cristo, uma mensagem de enfraquecimento é transmitida e enfraquece estruturas fortes de pensamento, incluindo tanto a essência quanto o cumprimento da mensagem cristã. “*Kênosis*” seria a humilhação de Deus, o seu esvaziamento de poder, e alteridade (Filipense 2:7) ou ainda como Cristo chama os humanos para serem amigos ao invés de servo, ensinando a conhecer tudo o que ouviu de Deus (João 15:15).

Vattimo considera a “salvação” como uma reinterpretação das palavras de Jesus, e que agora nos sentimos livres para reinterpretação das escrituras. Vattimo acredita que o enfraquecimento das estruturas fortes vistas como argumentação de verdades absolutas e inquestionáveis, ocorre vivendo o preceito cristão da caridade e sendo abertos aos outros. Para se contrapor ao pensamento forte, Vattimo defende o pensamento enfraquecido, que podemos entender como reconhecimento da debilidade do ser como sujeito histórico presente no mundo. Através do evento dialógico, onde todos saímos modificados, sem fundamentos últimos, sem verdades últimas, podemos reconhecer a alteridade e o encontro com o diferente, numa relação de respeito. Por que no diálogo, poderíamos estar nos perguntando? A justificativa de Vattimo é que o Ser como evento, acontece, e sempre acontece na linguagem, na conversação. E se o Ser é

acontecimento, pode-se também pensar que o Ser nada é senão isso: o sentido da palavra ser na história de nossa língua e no uso que damos a ela. (VATTIMO, 2018, p.124).

Então para Vattimo, o niilismo hermenêutico da era pós-moderna é o resultado da secularização. Ou seja, o niilismo hermenêutico como resultado da *Kênosis* de Deus que aos poucos liberta a humanidade do mito da objetividade. Nesse contexto, a ética humana não é nenhuma ética normativa no sentido convencional, mas se concentra em encorajar o reconhecimento de sua situação e da provisoriedade de sua visão de mundo. Eticamente, deve-se se dar um passo atrás em relação a situação imediata.

Além de se afastar da situação imediata, o outro elemento principal da ética de Vattimo é o enfraquecimento de estruturas fortes e de todos os seus fundamentos últimos. Para isso, deve-se operar com a influência da virtude tradicionalmente cristã das caritas (caridade), embora interpretando o conceito de caritas através do seu pensamento enfraquecido, Vattimo vê a caritas como limite principal da secularização, a aplicação da mensagem da *Kênosis* por meio de ato interpretativo.

CONCLUSÃO

O Discurso de Vattimo é um discurso interpretativo. E nesse discurso religioso interpretativo, Vattimo utiliza a “*Kênosis*” de Deus e a caridade como elementos centrais de seu pensamento de convivência plural, e mais inclusiva. Seu discurso religioso busca um ética de convivência como um resultado. Por estar baseado em um preceito cristão, acreditamos que poderíamos dizer que Vattimo busca um comportamento ético-cristão como alternativa para o mundo violento que vivemos. Ao mesmo tempo que busca um comportamento ético, Vattimo não deixa de criticar conceitos normativos e verdades últimas defendida pela Igrejas. Ele afirma que o abuso da ética naturalista pelas elites se manifesta muitas vezes na posição das Igreja sobre ética sexual, médica ou bioética. Portanto, éticas naturalistas que precisam ser enfraquecidas, pela ética cristã da caridade. No discurso religioso de Vattimo, a secularização é um processo de enfraquecimento do cristianismo dogmático, e de suas verdades últimas, de seus fundamentos últimos. Ser a Imagem de Deus, agir como Deus é ouvir a mensagem da *Kênosis*, do enfraquecimento de Deus, e segui-la como um princípio formal. A caritas é, portanto, o limite da secularização. Em nossa sociedade contemporânea vivenciamos a pluralidade e toda a complexidade dessa condição. Nos mais variados ambientes culturais e suas racionalidades particulares é preciso o reconhecimento das diferenças. A proposta de Vattimo esta baseada no evento dialógico, na conversação, na práxis. O direito à opinião, o direito à palavra, precisa ser reconhecido por todos e acima de tudo, visto como possibilidade de uma outra forma de compreensão do mundo, de novas realidades diferentes que vivemos. Poderíamos assim, ter um mundo mais inclusivo e plural, e consequen-

temente como menos violência, na visão do filósofo Italiano Gianni Vattimo.

REFERÊNCIAS

GIRARD, René; VATTIMO, Gianni. **Cristianismo e Relativismo**: Verdade ou fé fraca? / René Girard, Gianni Vattimo; Tradução Antônio Bicarato. – Aparecida, SP: Editora Santuário, 2010

VATTIMO Gianni. **Depois da Cristandade**: Por um Cristianismo não Religioso / Gianni Vattimo; tradução de Cynthia Marques. – Rio de Janeiro: Record, 2004

VATTIMO, Gianni. **Não ser Deus**: uma autobiografia a quatro mãos / Gianni Vattimo, Piergiorgio Paterlini; Tradução Federico Carotti – Petrópolis, RJ ; Vozes, 2018.

NOTAS SOBRE A RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA EM ITU

Glauco Barsalini¹

RESUMO

A cidade de Itu, no estado de São Paulo, Brasil, foi fundada em 1610, no contexto do bandeirismo. Erigida pelos trabalhadores escravizados indígenas e negros, em coexistência com a mão de obra livre caipira, nos séculos iniciais, às quais se somou a imigrante, especialmente italiana, nos séculos XIX e XX, ela revela parte importante das diversas fases históricas que marcaram a colônia, o império e a república. Uma das expressões das africanidades e das afro-brasilidades em Itu é o samba de terreiro, ao qual se liga o samba de umbigada, conjunto de rituais festivos outrora realizados com regularidade por grupos religiosos locais. Tais rituais congregavam pessoas que transitavam por diferentes matrizes religiosas, dentre elas a católica, evidente em uma cidade repleta de prédios da Igreja Católica, e o candomblé e a umbanda, historicamente invisibilizados. Itu concentra um complexo de bens de natureza material patrimonializado pelo estado de São Paulo desde 1989. Empenhado na patrimonialização do município ao nível federal com vistas a pleitear que o município se torne, no futuro, patrimônio da humanidade junto à UNESCO, seu governo municipal está produzindo, atualmente, um inventário que subsidiará o seu pedido ao IPHAN. Esta comunicação é parte de uma possível proposta de pesquisa cuja finalidade é compor tal inventário e, a partir do método bibliográfico, seu escopo é expor o levantamento da literatura produzida até o presente momento sobre as religiões e as práticas religiosas afro-brasileiras em Itu, bem como o lugar que elas ocupam no cenário religioso da cidade.

PALAVRAS-CHAVE: religiosidades afro-brasileiras; Itu; patrimônio cultural brasileiro

INTRODUÇÃO

A cidade de Itu, no estado de São Paulo, Brasil, foi fundada em 1610, no contexto do bandeirismo (movimento de exploração do interior do Brasil Colônia). Erigida pelos trabalhadores escravizados indígenas e negros, em coexistência com a mão de obra livre caipira, nos séculos iniciais, às quais se somou a imigrante, especialmente italiana, nos séculos XIX e XX, ela revela parte importante das diversas fases históricas que marcaram a colônia, o império e a república.

São múltiplas e diversas as expressões das africanidades e das afro-brasilidades em todo o Brasil, e Itu não foge a essa regra. Dentre essas expressões, destacam-se, nesta cidade, as irmandades religiosas católicas dos pretos, o samba de terreiro, ao qual se liga o samba de umbigada (conjunto de rituais festivos realizados por grupos religiosos locais), o candomblé e a umbanda.

O objetivo desta comunicação é expor o levantamento da literatura produzida até o presente momento sobre as religiões e as práticas religiosas afro-brasileiras em Itu, bem como o lugar que elas ocupam no cenário religioso da cidade.

¹ É Doutor em Filosofia pela UNICAMP com Pós-Doutoramento em Teologia na Loyola University Chicago. Professor Pesquisador do Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião e da Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. E-mail: glaucobarsalini@gmail.com

1. SOBRE A RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA EM ITU

Itu protagonizou, no passado, relevantes movimentos políticos nacionais, dentre os quais se destaca a mobilização de parte importante das elites econômicas e políticas de São Paulo, que se tornou fundamental para o nascimento da República brasileira (1889). Foi importante centro econômico paulista nos séculos XVIII e XIX e participante do industrialismo manufatureiro do final do século XIX e início do XX. Foi, também, significativo centro religioso católico desde o período colonial. Por tais razões, encontram-se, com facilidade, diversos estudos sobre o papel político, econômico, artístico e cultural de Itu em São Paulo e no Brasil - nesse material, há muito da história das elites políticas, econômicas, religiosas, artísticas e intelectuais da cidade, mas, embora relevantes, há muito poucos estudos sobre a comunidade negra da cidade.

Tal lacuna denota o esforço pelo apagamento das comunidades negras de Itu e pela invisibilização de um grupo social que no século XIX sobrepunha-se numericamente ao dos brancos, e que resistia ao poder branco das mais variadas formas, fosse com a criação de quilombos (comunidades independentes de escravizados fugidos do cativo) nos arredores da cidade, como com a constituição de irmandades religiosas católicas ou por meio de práticas religiosas e culturais (a exemplo do samba de terreiro).

A pesquisa preliminar que fizemos permitiu-nos constatar a existência de apenas três estudos que implicaram em trabalhos de campo, publicados sobre os grupos negros de Itu, os três, aliás, dedicados aos elementos culturais e religiosos dessa comunidade. O primeiro, realizado em 1955 e intitulado “O samba de terreiro em Itu”, do sociólogo Octávio Ianni; o segundo, publicado em 2008, sobre o título “Memória afro-brasileira em Itu”, de Claudete de Sousa Nogueira, Sylvio Fleming Batalha da Silveira e Amauri Tadeu Barbosa Nogueira; e, o terceiro, a dissertação de mestrado “A geografia das religiões afro-brasileiras em Itu-SP” (2012), de Patrícia Paula da Silva.²

Imaginamos que haja outros estudos significativos sobre as populações negras de Itu, o que pode se revelar a partir de pesquisa de maior fôlego. Todavia, conforme assinalamos, se existem, não estão disponíveis para consulta com facilidade, o que difere no caso dos estudos sobre as elites ituanas. De qualquer modo, contando com o que encontramos até o momento, desde o trabalho de Octávio Ianni foram-se praticamente cinquenta e três anos até que fosse feito um novo estudo sobre os grupos negros de Itu, vazio que chama a atenção.

Ao estudar o samba de terreiro de Itu, Octávio Ianni (1988, p. 107) interpreta que desde a abolição da escravatura tal samba constituiu-se como uma forma de ajustamento e restauração do “equilíbrio social do grupo negro, tanto quanto a função de preservar o equilíbrio psíquico e auto-respeito de seus componentes nas condições de rápida mudança social e econômica” pelas

² Destaca-se uma quarta pesquisa, de Maria Sílvia Ianni Barsalini, lastreada em fonte literária e artística e atinente à arte religiosa negra de Itu dos séculos XVIII e XIX, especificamente o chamado barroco paulista especialmente a partir das obras do artista plástico mulato Padre Jesuíno do Monte Carmelo, cuja primeira etapa se encerrou em 2002, na forma de mestrado (“Sobre Mário de Andrade e a sua paulistanidade: uma reflexão”), e a segunda etapa se concluiu em 2011, na forma de doutorado (“Mário de Andrade Constrói o Padre Jesuíno do Monte Carmelo”).

quais passaram, na medida em que foram lançados em condições de profundas desigualdades no universo do trabalho livre. Explicita que, entre os anos 1930 e 1940, desempenhava-se tal manifestação, no terreiro localizado de frente e do lado da Igreja de São Benedito, da seguinte forma: fazia-se uma fogueira para aquecimento do quentão (bebida regional brasileira) e, ao lado, constituía-se um círculo de pessoas, dentro do qual ficavam os tocadores e os dançadores. Entoava-se uma estrofe improvisada, que era repetida seguidamente por todos, até o momento em que se alcançava uma harmonia, instante em que entravam os sons dos instrumentos musicais bumbo, o pandeiro, o reco-reco, a cuíca, o tamborim e chocalho e, em seguida, iniciava-se a dança³. Cada estrofe era cantada por muito tempo, e o som associado à dança ininterrupta promoviam um ambiente, nas palavras de Ianni, “mágico-religioso”. O relato sugere que o samba de terreiro gerava condições de conexão com as ancestralidades dos grupos de pessoas pretas. Todavia, já entre os anos 1930 e 1940 notava-se a introdução do elemento branco na roda de samba, promovendo-se um processo paulatino de “branqueamento” de tal manifestação. No caso de Itu, esse “branqueamento” implicou, também, na incorporação de elementos da cultura caipira paulista.

O estudo de Ianni tem por marco temporal 1955, ano em que o pesquisador teve a oportunidade de observar uma roda de samba de terreiro, concluindo que ele apresentava, nesse momento, importantes alterações em relação às configurações anteriores de tal manifestação.

Na pesquisa preliminar que enseja esta comunicação, não se encontraram outras produções acadêmicas especificamente sobre o samba de terreiro de Itu, mas constatou-se que, de alguma forma, sua memória permanece no tempo. O Museu da Música de Itu, disponibilizou, pelas redes sociais, a filmagem, em 1977, dessa manifestação promovida por antigos sambadores de Itu e descendentes de cantores, reunidos a convite do museólogo Júlio Abe, por solicitação do Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico (CONDEPHAAT), para gravarem a memória do samba de terreiro de Itu.

Por sua importância cultural e religiosa, o samba de terreiro de Itu inspira que se realizem novos estudos. Destaque-se, aqui, a afirmação de Claudete de Sousa Nogueira:

(...) o que se percebe nas narrativas dos depoentes é que houve uma transformação no decorrer do tempo da importância dessa manifestação cultural negra na região. Hoje os descendentes dos antigos sambadores esforçam-se, com orgulho, para buscar em suas memórias as histórias do samba do terreiro, como herdeiros de uma tradição que o tempo não conseguiu apagar.

Outro aspecto que se destaca nesse itinerário do samba de terreiro em Itu é a forte ligação que manteve com a parte religiosa, conservando o vínculo com as irmandades religiosas e com outras manifestações, como a congada. (NOGUEIRA, p. 50)

³ No samba de terreiro de Itu ocorria, também, o samba de umbigada.

A prática da religiosidade negra não se restringe, entretanto, no Brasil, e, claro, também em Itu, à associação da ancestralidade africana com o catolicismo. Há muitas outras religiões em que tal religiosidade se expressa e, dentre elas, destacam-se, aqui, a umbanda e o candomblé.

Patrícia Paula da Silva mapeou, em seu trabalho de mestrado intitulado “A geografia das religiões afro-brasileiras em Itu – SP” (2012), os centros de umbanda e de candomblé da cidade. Seção importante desta pesquisa compreende entrevistas feitas pela autora com mães e pais de santo dos diferentes terreiros (seis de umbanda e quatro de candomblé). Dos relatos de campo destacam-se, aqui, os seguintes pontos:

a) dos dez pais e mães de santo entrevistados, apenas uma era negra (oito eram brancas e uma era de origem nipônica);

b) dentre os entrevistados, há os que afirmam que Itu é uma cidade muito católica e que pessoas que frequentam os seus terreiros também vão à missa, ou querem garantir discipulação em função do preconceito social local contra as religiões afro-brasileiras;

c) em regra, os terreiros funcionam nas casas próprias das mães e pais de santo. Essa condição privada do espaço dos terreiros os invisibiliza, pois praticamente apenas seus frequentadores ou as pessoas ligadas a estes têm conhecimento sobre a existência de tais terreiros;

d) porque os pais e mães de santo são, no geral, pessoas mais pobres, suas casas (e, portanto, os terreiros que lideram) são localizados em lugares mais afastados do centro da cidade (onde os imóveis são mais caros).

Depreende-se do estudo feito por Silva, concluído em 2012, que ao menos até esse período persistia o processo de invisibilização dos terreiros de candomblé e de umbanda da cidade, em detrimento da presença pública e socialmente legitimada das igrejas católicas, protestantes e pentecostais⁴. Tal contraste é facilmente perceptível a quem tem alguma atenção para essa problemática. Em um dos pórticos de entrada na cidade lê-se: “Jesus é o senhor da cidade de Itu”. Esta sentença atesta que a opção oficial dos governos locais é pela identificação da cidade com o cristianismo. Também, são muitas as igrejas católicas na região central da cidade, que se destacam, inclusive como importantes patrimônios, ao passo que, como esclareceu-se acima, não se identificam, publicamente, os terreiros de umbanda e de candomblé.

⁴ Não se encontrou espaço para explorar-se, aqui, o universo das religiões protestantes históricas, bem como das pentecostais em Itu. Pesquisa concentrada nesse lugar traria, porém, importantes informações acerca da relação do elemento cultural e religioso preto com tais religiões.

EM CONCLUSÃO

Até recentemente, no Brasil, as atenções dirigidas a processos de patrimonialização destinavam-se basicamente a prédios e a conjuntos arquitetônicos. A partir dos anos 2000, no entanto, prevê-se a possibilidade de patrimonialização de bens de natureza imaterial, o que implica no reconhecimento estatal de “celebrações, lugares, formas de expressão e saberes, ou seja, as práticas, representações, expressões, lugares, conhecimentos e técnicas que os grupos sociais reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural” [in: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/687> (Acesso em 11/11/2021)].

Itu é patrimônio histórico do estado de São Paulo desde 1989. No entanto, atualmente, seu governo municipal está empenhado na patrimonialização do município ao nível federal e, em caso afirmativo, pretende pleitear o mesmo junto à UNESCO, tornando-se patrimônio da humanidade.

Requisito importante, para tanto, é, todavia, dentre outras, a efetiva inclusão das práticas comunitárias, religiosas e culturais afro-brasileiras, cotidianamente estigmatizadas pelo senso comum branco e cristão, o qual as identifica negativamente condenando-as a uma invisibilização.

Lutar pelo reconhecimento social amplo de tais religiões, de modo a garantir-lhes equiparação de direitos em relação a outras religiões é tarefa de todos, inclusive do Estado. Nesse sentido, o trabalho que o Departamento de Cultura de Itu vem desenvolvendo, atualmente, que implica, também, no reconhecimento da importância dos terreiros para a cidade é, de fato, relevante, o que inspira a sensibilização da sociedade local, bem como da comunidade científica e acadêmica, para a questão.

REFERÊNCIAS

ABE, Júlio. *Filmagem do Samba de Terreiro de Itu (1977)*. In: <https://www.youtube.com/watch?v=nSF1FZ3jgCI> (Acesso em 3/março/2022).

BARSALINI, Maria Silvia Ianni. *Sobre Mário de Andrade e a sua paulistanidade: uma reflexão*. (Dissertação de Mestrado). IEL/UNICAMP, Campinas, 2002.

BARSALINI, Maria Silvia Ianni. *Mário de Andrade Constrói o Padre Jesuíno do Monte Carmelo*. (Tese de Doutorado). FFCLCH/USP, São Paulo, 2011.

IANNI, Octávio. *Uma cidade antiga*. Campinas: Editora da UNICAMP; São Paulo: Museu Paulista da USP, 1988.

NOGUEIRA, Claudete de Sousa; SILVEIRA, Sylvio Fleming Batalha da; NOGUEIRA, Amauri Tadeu Barbosa. *Memória afro-brasileira em Itu*. Campinas: Editora Demacamp, 2008.

REGISTRO DE BENS CULTURAIS DE NATUREZA IMATERIAL. In: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/687> (Acesso em 11/11/2021)].

SILVA, Patrícia Paula da. *A geografia das religiões afro-brasileiras em Itu – SP.* (Dissertação de Mestrado). FFLCH/USP, São Paulo, 2012.

O DISCURSO DE RUI BARBOSA NO COLÉGIO ANCHIETA: UMA ANÁLISE DA CONFSSIONALIDADE, DA LAICIDADE E DA LIBERDADE RELIGIOSA NO INÍCIO DA REPÚBLICA BRASILEIRA

Maria Catarina Rocha O. de Carvalho¹

RESUMO

O presente artigo tem por objetivo elaborar uma análise do discurso de Rui Barbosa pronunciado por ocasião da colação de grau dos bacharéis em Ciências e Letras, no Colégio Anchieta no ano de 1903, na cidade de Friburgo, intitulado “Palavras à Juventude”. Rui Barbosa além de ter se destacado na vida acadêmica, participou ativamente da vida política brasileira lutando bravamente em questões como: abolição da escravatura, o federalismo, problemas educacionais e sua modernização no Brasil de então e principalmente na separação Estado e igreja. No cômputo de sua trajetória Rui foi advogado, jornalista, escritor, grande orador, diplomata, deputado, senador e ministro da fazenda. Da análise desse discurso depara-se com uma longa lista de idéias sobre liberdade religiosa e laicidade, tem também como o objetivo analisar o ideário político contido na proposta que viabilizou a separação entre Estado e igreja por ocasião da queda do império e Proclamação da República Federativa do Brasil, bem como da elaboração da Constituição de 1891. Utilizar-se-á dos pressupostos metodológicos da análise do discurso propostos por Albuquerque Júnior (2020), para desvendar e desmistificar a ausência de fé e religião imputadas ao grande mestre. Depreende-se ainda da análise a defesa da igualdade legal de todas as crenças, preservação da maioria católica, assegurando-lhes direitos constitucionais contra a intolerância da irreligiosidade, proteção das minorias religiosas, liberdade entre todos os cultos.

PALAVRAS-CHAVE: Rui Barbosa. Discurso Colégio Anchieta. Confessionalidade. Laicidade. Liberdade Religiosa.

INTRODUÇÃO

As fontes históricas, dentre elas os discursos de autoridades, têm função de prova e testemunhos verdadeiros sobre os acontecimentos (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2009, p. 231). Dessa forma, pela leitura e análise do discurso de Rui Barbosa, proferido no Colégio Anchieta, em 1903 é possível conhecer através de seu testemunho, pelas palavras ali inseridas, a inspiração que motivou e orientou o autor na tomada de importantes decisões no decorrer da história do Brasil, principalmente aquela que culminou com a decretação de laicidade em nosso país, como se verá adiante.

Tem-se conhecimento que no Brasil desde a Constituição Imperial de 1824 se colocou como um país essencialmente católico por determinação constitucional, pois não era permitido

¹ Doutoranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas. Contato: catarina@pucpcaldas.br.

o culto de quaisquer outras religiões que não fosse aquela, tanto assim que no artigo 5º²¹ da Constituição dispunha que a religião oficial do Brasil Imperial era a Católica Apostólica Romana, sendo que nenhuma outra poderia ser cultuada publicamente, e assim foi por todo o período do Império.

1. DESENVOLVIMENTO

Na segunda metade do Brasil Imperial as discussões sobre a laicidade avolumaram-se em razão de conflitos constantes entre a Igreja Católica e o imperador. Ao mesmo tempo, foram intensificados os debates políticos sobre o futuro do país. Debates estes sobre vários problemas que assolavam o Brasil, como a situação econômica, insatisfação dos militares e crises constantes do Império, o que resultou no fim do período imperial e na Proclamação da República.

Com a Proclamação da República em 15 de novembro de 1889, foi instaurado no país um novo sistema de governo a República Federativa e o país passou a ser governado por uma Junta Provisória.

No governo da Junta Provisória, foi elaborado e publicado o Decreto nº 119-A de 07 de janeiro de 1890, dois meses após a Proclamação da República, sendo aprovado por unanimidade. O Decreto proibia a intervenção da autoridade federal e dos estados federados em matéria religiosa, consagrando a plena liberdade de cultos, portanto, declarando o Brasil um país laico. O Decreto foi assinado pelo Chefe do Governo Provisório o Marechal Theodoro da Fonseca, mas a autoria é de Rui Barbosa, que na época fazia parte do mesmo. Esse decreto permaneceu até a promulgação da Constituição de 1891, quando então foi inserido como norma constitucional³.

Rigorosamente o papel desempenhado pela Constituição Republicana de 1891 recebe especial tratamento e consideração, pois o pensamento nela inserido quanto à laicização do Estado traduziu o desfecho de todo o ambiente histórico, passando pelo aprofundamento da formação de um Estado laico a partir da sedimentação de um processo histórico.

Fato a ser considerado é de que todo esse processo histórico sobre a laicidade brasileira é creditado como influência direta e tão somente ao pensamento filosófico europeu. Pode-se destacar René Descartes quando traça a idéia de separação através de “Discurso e Método” escrito em 1638 e “Princípios da Filosofia” (1644) de Condorcet, que publica em 1791 a obra “Cinco me-

²¹ Art. 5. A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a Religião do Império. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fôrma algum exterior do Templo (BRASIL, 1824).

³ Art. 72. A Constituição assegura a brasileiros e a estrangeiros residentes no paiz a inviolabilidade dos direitos concernentes á liberdade, á segurança individual e á propriedade nos termos seguintes [...] §3º Todos os individuos e confissões religiosas podem exercer publica e livremente o seu culto, associando-se para esse fim adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum (BRASIL, 1981).

mórias sobre a instrução pública”, sendo ele o primeiro a tratar da concepção laica da educação. Estes influenciaram objetivamente os debates sobre a laicidade. De igual importância Auguste Comte, criador da corrente filosófica do positivismo, que de certa forma influenciou na formação do movimento republicano no Brasil. Também é creditado à Constituição Francesa.

No entanto, é através da análise do discurso de Rui Barbosa no Colégio Anchieta intitulado “Palavras à Juventude” que descobrimos a real influência delineada com evidências reais, citadas pelo autor do Decreto 119-A, o que nos permite (re)construir uma nova trajetória, senão vejamos.

2. O DISCURSO

Nas palavras de Américo Jacobina Lacombe, o discurso no Colégio Anchieta de Rui Barbosa constitui uma das orações mais famosas. É através dele que tomamos conhecimento do ideário de Rui e de sua evolução religiosa. Rui Barbosa à época era marcado por uma pecha, era tido como ateu e anticlerico, comentava-se que Rui pregava imagens sagradas na sola dos sapatos para poder pisá-las. Todavia Rui era extremamente religioso (LACOMBE, 1981, p. IX).

Na realidade, nos escritos de Rui o problema religioso sempre aparece como parte de sua preocupação. Em apertada síntese, podemos citar a introdução de sua autoria no livro “O Papa e o Concílio” escrito pelo teólogo, sacerdote católico, alemão, Johann Joseph Ignaz Von Dollinger. Essa obra consiste em uma tese contra a infalibilidade papal⁴, cuja doutrina foi definida pela Igreja Católica, em 1870 por ocasião do Concílio Vaticano I, foi traduzida para o português por Rui Barbosa que elaborou uma introdução mais extensa que o texto original. Rui também publicou vários artigos sobre questão religiosa ocorrida no Brasil no ano de 1876, nesse sentido, levando-se em consideração esses fatos, pode-se concluir que um ateu certamente não se preocuparia com essas questões (LACOMBE, 1981, p. XII).

Rui foi convidado pelo Padre Luis Yábar para discursar em 1902, não tendo aceitado por motivos de saúde e recebeu novo convite em 1903 quando aceitou e fez seu discurso.

Na primeira parte do discurso o autor faz a contextualização do lugar aprazível em que se encontra o colégio, e a cidade Friburgo. Diz que:

Destes cimos, onde estas serranias verdejantes encontraram, afinal, a sua mais bela coroa, o Colégio Anchieta nos estende à distância os braços. Onde quer que estejamos, e por mais que nos afastemos, o esmalte destes longes azulados se nos avizinha, desenhando-se no horizonte mais próximo, como

⁴ Infalibilidade Papal é o dogma católico que afirma que o papa está sempre correto em suas deliberações.

um panorama familiar. Ao respirarmos, de manhãzinha, a primeira aragem do dia, a janela que abrimos nos olha para as montanhas de Friburgo, para as devesas destes cabeços de esmeralda, que se recortam aqui no espaço transparente (BARBOSA, 1903, p. 2).

Após demonstrar a beleza do local onde está instalado o Colégio Anchieta e de enfatizar a aragem fresca e as montanhas da cidade de Friburgo, dirige-se aos jovens descrevendo a emoção do momento e a importância da cerimônia de colação, afirmando que:

A emoção, pois, a grande emoção destas cerimônias anuais, que eu rogo a Deus me permita ver ainda muitas vezes, como alívio d'alma, numa época em que o contentamento é tão raro, está nos prêmios que hoje se distribuem, por juízes incorruptíveis, aos primeiros triunfos da vida e, sobretudo, no adeus que vão dizer aos seus companheiros e aos seus mestres aqueles que se partem, para não volver.(...) Para mim a de me entreter convosco sobreexcede em gozo a todos os momentos de vão orgulho e inútil embriagues, que a tribuna me possa ter dado. (BARBOSA, 1903 p.3-4).

Declara que nesse momento tem a tarefa importante para falar com a mocidade, com os jovens formandos e expor seu testamento político e externar seu amor ao país. Faz uma reflexão sobre si mesmo e declara seu propósito para o momento:

[...] fosse necessária, para gravar indelevelmente neste meu colóquio convosco o selo da mais absoluta sinceridade, eu suplicaria a Deus fizesse do que vos vou dizer o meu testamento político, a última expansão pública do meu amor a meu país. Quando me consulto a mim mesmo, no mais recolhido exame, forcejando atinar em que teria eu merecido algum apreço dos meus compatriotas, e porque vos inspirara tais simpatias, não acho a meu crédito senão três modestas verbas. (BARBOSA, 1903, p.5).

Rui descreve com emoção o seu *modus vivendi* e afirma que quando de sua morte diria dele próprio “Estremeceu a pátria, viveu no trabalho, e não perdeu o ideal” (BARBOSA, 1903 p. 5).

Rui Barbosa valorizava muito a família em seu discurso compara a pátria com a família assim dizendo:

A pátria é a família amplificada. E a família, divinamente constituída, tem por elementos orgânicos a honra, a disciplina, a fidelidade, a benquerença, o sacrifício. Multiplicai a célula, e tendes o organismo. Multiplicai a família,

e tereis a pátria. Sempre o mesmo plasma, a mesma substância nervosa, a mesma circulação sanguínea. (BARBOSA, 1903, p.7).

Descreve veementemente do patriotismo e o amor à pátria:

A pátria não é ninguém: são todos; e cada qual tem no seio dela o mesmo direito à ideia, à palavra, à associação. A pátria não é um sistema, nem uma seita, nem um monopólio, nem uma forma de governo: é o céu, o solo, o povo, a tradição, a consciência, o lar, o berço dos filhos e o túmulo dos antepassados, a comunhão da lei, da língua e da liberdade. (BARBOSA, 1903, p.8).

Enaltece o patriotismo, fala da pátria, da importância do trabalho e passa expor aos jovens sobre o ideal:

Agora vos falarei no ideal. Se vos eu dissesse que o ideal é a parte mais grave da realidade humana? Filhos desta casa, bem mo compreenderíeis. Como definir o ideal? O ideal não se define; enxerga-se por clareiras que dão para o infinito: o amor abnegado; a fé cristã; o sacrifício pelos interesses superiores da humanidade; a compreensão da vida no plano divino da virtude; tudo o que alheia o homem da própria individualidade, e o eleva, o multiplica, o agiganta, por uma contemplação pura, uma resolução heroica, ou uma aspiração sublime. Disse o Cristo que o homem não vive só do pão. Sim; porque vive do pão e do ideal. O pão é o ventre, centro da vida orgânica. O ideal é o espírito, órgão da vida eterna. (BARBOSA, 1903, p. 13).

Faz um aconselhamento aos jovens afilhados, dizendo:

Sede, meus caros amiguinhos, tais quais o verdor florescente de vossos anos o exige: afervorados, entusiastas, intrépidos, cheios das aspirações do futuro e inimigos dos abusos do presente. Habituai-vos a obedecer, para aprender a mandar. Costumai-vos a ouvir, para alcançar a entender. Afazei-vos a esperar, para lograr concluir. (BARBOSA, 1903, p. 11).

Nesse ponto do discurso, Rui faz uma crítica sobre a Revolução Francesa e seu ideal filosófico, e compara com a emancipação americana analisando o ideal cristão da América e da sua democracia, dizendo:

Na Emancipação Americana o ideal cristão funda uma constituição sem igual, uma democracia sem igual, uma prosperidade sem igual, uma potência desmarcada e assombrosa, que, virtualmente entronizada no protetorado de um Continente, projeta a sua sombra sobre o outro através dos dois oceanos. (BARBOSA, 1903, p.15).

Confessa que foi esse o ideal que, em 1889, atraiu os homens que conduziram o país, nesse momento de seu discurso e afirma que não vai politizar dizendo:

Notai bem, meus caros afilhados, o vosso paraninfo não vem politizar neste recinto sagrado. Discuto uma questão essencialmente moral, e, como ela intimamente entende com os deveres do civismo, que, hoje em dia, entre os povos livres, se professam com as primeiras letras, não se pretenderá que eu me demasie, ocupando-me, em uma colação de grau a bacharéis, **com as origens e os caracteres morais da Constituição brasileira[...]** Uma Constituição é, por assim dizer, a miniatura política da fisionomia de uma nacionalidade. Justifica a situação do povo! Seria ele positivista, ateu, indiferentista, no Brasil, quando tombou, em 1889, a monarquia, e se erigiu a República em 1891? Ou teria a Constituição de 24 de fevereiro rompido abertamente, em matéria espiritual, com a índole brasileira, impondo-lhe um pacto constitucional, que a oprima? (BARBOSA, 1903, p. 15, grifo nosso).

Nesse ponto do discurso Rui Barbosa esclarece abertamente que a Constituição Brasileira não foi inspirada na francesa, mas sim na Constituição Americana:

Há, por aí, uma feição peculiar de radicais, emanção da França Voltariana, da França revolucionária, da França jacobina, da França Comtista, que imaginou engendrar a teoria da nossa Constituição à luz das tendências francesas, das preocupações francesas, das reações francesas, das idiosincrasias francesas. **Mas, senhores, a Constituição federalista do Brasil não tem a mais remota descendência às margens do Sena. Sua embriogenia é exclusiva e notoriamente americana.** Ora, os americanos, por este lado, não devem nada à influência francesa. Em 1789, quando a França abriu a era tormentosa das suas revoluções, dois anos havia que os Estados Unidos fruía pacificamente a sua Constituição atual. (BARBOSA, 1903, p. 15, grifo nosso).

Faz uma longa comparação entre a França e os Estados Unidos, justificando da Constituição Americana e a questão religiosa.

Verdade é que, se, ali, todos esses monumentos da era pré-constitucional reconhecem mais ou menos explicitamente a ação da Providência no

governo do mundo, a Constituição americana, **mãe, por adoção e identidade íntima, da nossa, omite o nome de Deus**. Mas isso não obsta a que, nos Estados Unidos, a religião seja a primeira das instituições políticas e sob essa Constituição a vida religiosa tenha um amparo mais estável e uma relação mais declarada com os grandes atos do Estado que noutra qualquer ponto da Terra. (BARBOSA, 1903, p. 15, grifo nosso).

Continua justificando a posição dos Estados Unidos:

Seus homens de Estado, seus legisladores, seus presidentes nunca se envergonharam de confessar ali esta verdade, mostrando, pelos atos mais insígnies, de caráter oficial, que a **separação entre a Igreja e o Estado, tal qual se pratica naquele país, não separou a nação do cristianismo**. O ano de 1876 festeja a República, entre demonstrações magníficas, o centenário da independência americana, e o lugar supremo na gratidão nacional é oferecido ao Senhor. O Senado e a Câmara dos Representantes, reunidos em congresso, proclamam: com adoração, em nome do povo inteiro, que Deus tem sido, para ele a fonte e o manancial, o autor e o distribuidor de todos os bens.) (BARBOSA, 1903, p. 17, grifo nosso).

Aí está porque o constitucionalismo americano repele essa uniformidade ateia, cuja superstição professa a República no Brasil, e que não estava decerto nos intuítos dos seus fundadores.

Nesse ponto do discurso Rui justifica seu posicionamento pessoal quanto à separação do Estado e Igreja:

Desde 1876 que eu escrevia e pregava contra o consórcio da Igreja com o Estado; **mas nunca o fiz em nome da irreligião**: sempre, em nome da liberdade. Ora, liberdade e religião são sócias, não inimigas. **Não há religião sem liberdade. Não há liberdade sem religião**[...] O despotismo é que passará sem a fé: a liberdade não passa. (BARBOSA, 1903, p. 26, grifo nosso).

Elucida e justifica a separação do Estado e Igreja, enfatizando que: “[...] há dezoito anos, quando vimos o padroado imperial⁵ encarcerar os bispos. Assim como não admitíamos o Estado cativo à Igreja, não podíamos admitir a Igreja cativa ao Estado. Foi sob esse pensamento que adotamos a Constituição de 1891” (BARBOSA, 1903, p. 27).

⁵ Padroado se configurava como um direito adquirido por quem fundasse ou adotasse uma igreja. Esse direito foi concedido pelo Papa ao Rei português para que financiasse a expansão do catolicismo no Brasil. Do ponto de vista político, em razão do Regime de Padroado, a Igreja Católica estava sob o controle do poder do Estado, pois, com o beneplácito que se constituía no poder do imperador, autorizar ou não, qualquer decreto papal, limitava e enfraquecia a autonomia da Igreja.

Uma vez mais afirma sobre liberdade religiosa e sobre o pensamento, que foi adotado para a elaboração da Constituição de 1891:

Tínhamos, então, os olhos fitos nos Estados Unidos; e o que os Estados Unidos nos mostravam, era a liberdade religiosa, não a liberdade materialista [...] As Constituições não se adotam para tyrannizar, mas para escudar a consciência dos povos. (BARBOSA, 1903, p. 27, grifo nosso).

Rui afirma que as “Constituições não se adotam para tyrannizar, mas para escudar a consciência dos povos” e acrescenta:

[...] o Brasil nasceu cristão, cresceu cristão, cristão continua a ser até hoje. Logo, se a República veio organizar o Brasil, e não esmagá-lo, a fórmula da liberdade constitucional, na República, necessariamente há de ser uma fórmula cristã. As instituições de 1891 não se destinaram a matar o espírito religioso, mas a depurá-lo, emancipando a religião do jugo oficial. (BARBOSA, 1903, p. 28).

Mostra sua admiração pela Constituição dos Estados Unidos afirmando que “[...] merece insculpada em caracteres de ouro. Essa carta assegura a liberdade a sessenta milhões de homens, e perpetuará, no porvir, sob a mão da Providência, a felicidade temporal de inumeráveis milhões de criaturas.” (BARBOSA, 1903, p. 32).

Enumera os elementos fundamentais do Estado cristão, enaltece em confissão sua crença em Deus, desmitificando a pecha de ateu e afirma:

[...] **não sei conceber o homem sem Deus, e ainda menos acreditar na possibilidade, atual, ou vindoura, de uma nação civilizada e atea** [...] Deus é a necessidade das necessidades, Deus é a chave inevitável do Universo, Deus é a incógnita dos grandes problemas insolúveis, Deus é a harmonia entre as desarmonias da criação. Incessantemente passam, e hão de passar no vórtice dos tempos, as ideias, os sistemas, as escolas, as filosofias, os governos, as raças, as civilizações; **mas a intuição de Deus não cessa**, não cessará de esplender, através do eterno mistério, no fundo, invisível do pensamento, como o mais remoto dos astros nas profundezas obscuras do éter (BARBOSA, 1903, p. 40, grifo nosso).

Rui Barbosa termina seu discurso rogando a Deus por abençoar os formandos.

CONCLUSÃO

Concluindo a presente análise, verificou-se que nesse discurso Rui Barbosa expôs longamente suas ideias sobre a liberdade religiosa. Mostrou a essência de seu pensamento religioso, sua evolução e confissão, e toda sua ação política em eloquente linguagem. Tudo registrado em primoroso e pedagógico discurso, esclarecendo ao atento leitor a inspiração da declaração de laicidade no Brasil.

A liberdade religiosa constitui-se em um direito fundamental, no Estado laico é resguardado o respeito e a igualdade de todas as religiões.

Desse modo, ao encerrar a pesquisa feita através da análise do discurso de Rui Barbosa, no Colégio Anchieta em 1903, verificamos que a Constituição Brasileira de 1891, assim como o processo de separação da Igreja e Estado, que tornou o Brasil em um país laico, foi inspirada na Constituição Americana e não na Europa, mas especificamente na Constituição Francesa, como encontramos em grande parte de escritos dos historiadores.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. Discursos e Pronunciamentos. *In*: PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tania Regina de. **O Historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto, 2009.

BARBOSA, Rui. **Discurso no Colégio Anchieta**. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1981. *E-book*. Disponível em: <https://sites.icmc.usp.br/andcarva/rb.pdf>. Acesso em: 01 mar. 2022.

BARBOSA, Ruy. **Pensamento e ação de Rui Barbosa**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 1999. *E-book*. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/1033/218071.pdf?sequence=4>. Acesso em: 01 mar. 2022.

BRASIL. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (de 24 de fevereiro de 1891)**. Nós, os representantes do povo brasileiro, reunidos em Congresso Constituinte, para organizar um regime livre e democrático, estabelecemos, decretamos e promulgamos a seguinte. Brasília, DF: Planalto, 1891. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm. Acesso em: 10 jul. 2022.

BRASIL. **Constituição Política do Império do Brasil (de 25 de março de 1824)**. Constituição Política do Império do Brasil, elaborada por um Conselho de Estado e outorgada pelo Imperador D. Pedro I, em 25.03.1824. Brasília, DF: Planalto, 1824. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm acesso em 04/10/2019. Acesso em: 10 jul. 2022.

LACOMBE, Américo Jacobina. Introdução. In: BARBOSA, Rui. **Discurso no Colégio Anchieta**. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1981. *E-book*. Disponível em: <https://sites.icmc.usp.br/andcarva/rb.pdf>. Acesso em: 01 mar. 2022.

MACHADO, Rockmann Mario. **Pensamento e Ação de Rui Barbosa**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 1999. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/1033/218071.pdf?sequence=4>. Acesso em: 01 mar. 2022.

O “LAICRISTIANISMO”: PERSPECTIVAS E BENEFÍCIOS DA LAICIDADE BRASILEIRA PARA AS IGREJAS PRESBITERIANA, BATISTA E CATÓLICA

Clara Varjão Schettini¹
Evily Lima Menezes²
Luiz Carlos Luz Marques³

RESUMO

Durante quase três séculos, nos períodos colonial e imperial, o catolicismo romano foi a única confissão de fé permitida no Brasil, porque a “religião” da Igreja católica apostólica romana era reconhecida como religião oficial do Estado. Legalmente, essa realidade mudou com o Decreto 119-A, de janeiro de 1890, que tornou laica a recém proclamada república. Desde antes, porém, por décadas, novas confissões de fé, herdeiras da Reforma protestante, organizadas em Igrejas, desde a Anglicana e a Luterana até as do protestantismo de missão, a Congregacional, a Presbiteriana, a Metodista e a Batista, vinham-se munindo das poucas liberdades concedidas pelos acordos, pela Constituição do Império e pelos muitos discursos a favor da laicidade, buscando seu espaço no “campo religioso” imperial, ainda cercado de perseguições, destacando esses pontos em suas declarações e regras de fé. No correr do século XX, a disputa pelo campo ampliou-se, as Igrejas, desde a Católica “romanizada” ou “ultramontana” e das protestantes tradicionais, como as novas pentecostais, fixam-se e ganham espaço social. Há, ainda, inúmeros casos de intolerância religiosa entre cristão, no Brasil, até os anos 40, incluindo queimas de bíblias e de igrejas concorrentes, contudo tais casos de intolerância passam a afetar, em grande escala, especialmente as religiões de matriz afro e as sobreviventes dos povos originários, e contra essa situação foi votada e promulgada a Lei Federal nº 11.635 de 2007, em memória de Mãe Gilda, vítima de tal intolerância. Nas últimas décadas, sejam os protestantes sejam os católicos, apesar de perpetuar o discurso da liberdade de fé, não insistem mais na temática, usufruindo todos da notória plena aceitação das religiões de matriz cristã no país. Neste contexto, trataremos aqui das perspectivas centrais doutrinárias, em relação a esse princípio da plena liberdade religiosa, de três Igrejas, a Batista, a Católica romana e a Presbiteriana. Em pronunciamentos oficiais, a plena liberdade é sempre exigida, quando a questão é defender a própria existência, mas é criticada, em alguns discursos, mesmo que de forma velada, quando a questão é o uso dessa liberdade contra os valores da comum tradição cristã. Usando os conceitos de campo e *habitus*, de Pierre Bourdieu, veremos como o campo católico brasileiro, enquanto majoritário, resistiu aos novos *habitus* concorrentes, e como uniu-se a esses contra *habitus* nascidos de outras vertentes culturais e como a “laicidade” tem sido usada, de diversas formas, como ferramenta ideológica.

PALAVRAS-CHAVE: Estado; Igreja; Modelos Eclesiais; Poder; Movimentos de Resistência.

¹ Mestranda em Ciências da Religião pela UNICAP, bolsista CAPES-PROSUC, licenciada em História pela mesma instituição. E-mail: claravarjaoschettini@gmail.com.

² Mestranda em Ciências da Religião pela UNICAP, bolsista CAPES-PROSUC, licenciada em História pela mesma instituição. E-mail: evilylimamenezes@gmail.com.

³ Doutor em Scienze della Religione, pela Università di Bologna. Professor do PPG-CR da Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: luiz.marques@unicap.br.

INTRODUÇÃO

Em que medida os Estados podem ser considerados laicos e como alguns intelectuais de correntes religiosas diversas se posicionam, a respeito dessa laicidade? Para fins deste trabalho definimos como estado laico aquele em que a(s) instituição(ões) religiosa(s) majoritária(s) e o Estado estão separados, sem ligações administrativas, e há liberdade de crença e culto, das pessoas. Esses Estados são também conhecidos como não-confessionais. Nesses países todas as religiões, filosofias e não religiões devem ser tratadas e protegidas de maneira igual e seus governos devem se abster de relações econômicas e de incentivo a qualquer religião em particular. No Brasil, no período que seguiu sua invasão pelos europeus, a religião e o Estado eram entrelaçados e a Igreja católica, enquanto instituição, era responsável pelos registros dos moradores do país, além de outras funções. Tinha o privilégio de propor sua confissão de fé como a única possível. Apesar deste privilégio, a partir do tratado de aliança e amizade com a Inglaterra, em 1810, devido às invasões napoleônicas, os britânicos que viajaram ao país, geralmente por motivos comerciais, não deveriam ser molestados por causa de suas confissões de fé (MOURA; SILVA, 2020, p. 336). O tratado, na verdade, reforçava outro, de 11 de julho de 1654, entre D. João IV de Bragança e o governo do então Lorde Protetor Oliver Cromwell, um puritano independente (BERCÉ; MOLINIER; PÉRONNET, 1991, p. 51), no qual se afirmava, no Art. 14, que os comerciantes ingleses não deveriam “ser incomodados por causa de sua religião, ou por terem Bíblias inglesas ou outros livros em seu poder, e ter um cemitério etc.” (WALTON, 1831, p. 32-33). Mais tarde, em 1824, na constituição imperial, esse direito foi reforçado, ainda sem a possibilidade de construção de templos religiosos, abrindo uma segunda fase, quando o número de reformados aumentou, pela imigração de trabalhadores europeus, formando as primeiras colônias étnicas, especialmente no sul do Brasil.

Apesar desse parágrafo e das alianças no cotidiano do Império, perseguições foram relatadas e registradas e ligas contra o protestantismo foram criadas. Os protestantes também enfrentaram a dificuldade de se casarem e serem enterrados, pois esses dois aspectos da vida humana eram administrados pela Igreja católica. Para superar esses obstáculos, diversos mecanismos foram elaborados. Depois da Proclamação da República, na elaboração da constituição, em 1891, o Estado e a Igreja foram separados e a liberdade de culto foi estabelecida, casamentos, óbitos e nascimentos passaram a ser registrados no âmbito civil de maneira obrigatória. A luta, por parte dos protestantes, pela laicidade foi uma bandeira frequente e forte, neste período e por parte dos católicos, posições se dividiam entre os nostálgicos da aliança trono-altar, os moderados, que aceitavam o novo *status quo* e os entusiastas das possibilidades abertas com o fim do padroado régio.

Por isso demos, ao nosso texto, o título provocativo de “Laicristianismo”, entendendo-o como prática vivenciada em um Estado Laico, mas com privilégios para confissões de fé de matriz

cristã, geralmente endossados por frutos históricos, através de atos de valorização, representação e aceitação de símbolos e práticas cristãs dentro do Estado Laico.

1. IGREJA PRESBITERIANA

1.1 BREVE INTRODUÇÃO HISTÓRICA

Os presbiterianos, que assim são chamados devido aos conselhos de presbíteros que governam a igreja, em vários níveis (local, regional e nacional), eram dissidentes dos anglicanos da Inglaterra, que defendiam uma reforma que purificasse a igreja com padrões elevados ensinados nas escrituras e que a diferenciasse da Igreja de Roma, acabaram sendo perseguidos e encontrando refúgio nos EUA. Fundaram uma missão no Brasil em 1859, a primeira Igreja Presbiteriana foi organizada em 1862, o jornal em 1864, o primeiro presbitério em 1865 e o primeiro seminário teológico em 1867. O Sínodo do Brasil, fundado em 1888, trouxe certa independência para as instituições brasileiras. A confissão de fé que conhecemos no Brasil, hoje, como Presbiteriana, tem diversas vertentes e sofreu cismas. Segundo os dados disponibilizados pelo site oficial da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), existem cerca de 650 mil membros congregando no país (dados de 2016, em <https://www.ipb.org.br/>).

1.2 A DEFESA DA SECULARIZAÇÃO DO ESTADO

O uso político do púlpito, como em diversas outras igrejas, não é permitido na Igreja presbiteriana, que adota uma posição isenta quanto à profissão de seus membros: aconselha-os a serem bons profissionais e honestos, mas não endossa candidatos nem partidos políticos e, se uma de suas lideranças resolver se candidatar, é afastada do cargo eclesiástico. Quando estudamos o início dessa confissão de fé no Brasil lemos em diversos registros que, por se tratar de um país católico, a luta pela secularização do governo era uma bandeira dos chamados protestantes “que formavam a maioria entre os imigrantes germânicos e seus descendentes, os pioneiros na luta pela abolição da religião oficial e introdução da liberdade de consciência” (OBERACKER JR. apud SANTOS, 2016, p. 75).

Assim, em todos os meios a que tinham acesso, sermões, imprensa, escolas fundadas pelas Igrejas protestantes (que foram muitas), o discurso de liberdade e de um governo republicano, casamento civil, cemitérios seculares estava presente. A mesa administrativa da Igreja

presbiteriana comemorou a Proclamação da República, mas isso não foi suficiente para garantir os direitos desses grupos, que continuaram tendo que lutar para fazê-los valer, no dia a dia. No jornal *Imprensa Evangélica*, de 1864, encontramos um texto significativo “Liberdade Religiosa. [...]« Nos países onde o catolicismo não tem a chamada proteção do governo, a liberdade é mais ampla e a Religião Catholica cresce mais desassombrada[...]” (IMPRESA EVANGELICA, 6 de mai. 1864, nº 13, p. 3).

Com o passar do tempo, a Igreja católica, que havia sido a oficial do Estado, deixou de ter amplo consenso e a aceitação, pelo Estado, das demais profissões de fé cristãs, sem reserva a uma igreja específica, passou a ser o *habitus* do campo brasileiro. O discurso, que era frequente nas publicações e sermões presbiterianos, em defesa da laicidade do estado, deixa de estar mais tão presente. Acontecimentos políticos recentes nos mostram que a rigorosa separação deixou de ser uma preocupação da denominação religiosa. Em vários sentidos.

Por exemplo, os representantes da Igreja presbiteriana do Brasil fazem uma nota⁴ onde se abstém das ações de alguns de seus membros que estão no Congresso, e que estavam apoiando o documento que pedia o impeachment do Presidente da República, em 2021⁵. Outro exemplo: em junho de 2022, o ministro da Educação, Pastor presbiteriano, é preso e denunciado em um processo de corrupção no MEC. Quando consultados, os representantes da mesma instituição não declararam nada, e em reportagens em diversos jornais a reação que foi divulgada foi a seguinte:

De acordo com relatos, Roberto Brasileiro, presidente do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil, pediu para os conselheiros [...] para “manter silêncio” e esperarem os desdobramentos da investigação da PF. Brasileiro também informou que Milton, ex-vice-reitor do Mackenzie, não será afastado pela cúpula da igreja e que a instituição não irá se manifestar publicamente sobre o assunto (TV Jornal, Suzyanne Freitas, 29/06/2022).

O envolvimento do governo com a religião, a não manifestação contra esse tipo de envolvimento e a falta de defesa pelos direitos de religiões não cristãs denuncia que a laicidade foi um discurso quando era conveniente.

⁴ Pronunciamento da IPB em janeiro de 2021. <https://www.facebook.com/ipb.org.br/photos/a.2444377302317380/3826082870813476/?type=3>.

⁵ Denúncia apresentada contra o Presidente da República Jair Messias Bolsonaro pela bancada cristã em 2021, p. 49. disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/wp-content/uploads/2021/01/Religiosos-pedem-impeachment-de-Bolsonaro.pdf>.

2. IGREJA CATÓLICA APOSTÓLICA ROMANA

Os fiéis em território brasileiro, ainda estatisticamente majoritários, remanescentes da confissão de fé que se reconhece em comunhão com o bispo de Roma, indicando-o como sucessor dos apóstolos Pedro e Paulo, a Igreja católica apostólica romana, são herdeiros – mais ou menos conscientes – de uma longa tradição. Quando os primeiros “agentes de pastoral qualificados” dessa Igreja, ministros ordenados, tanto seculares quanto regulares, aqui chegaram, acompanhando os agentes da coroa, trouxeram um *habitus* forjado na Península Ibérica, na luta contra os mouros, e estavam convencidos de serem os representantes da única fé salvífica possível, a cristã tal como recebida dos apóstolos e garantida pela chamada sucessão episcopal. Criam-se no direito de proclamar esta fé e seus *habitus*. Não sendo ela e eles acolhidos de bom grado e bem vividos, de impô-la / impô-los pela força. A arma dos vencidos foi o sincretismo. Vários catolicismos se sucederam e, finalmente, com o advento da República, esta Igreja, em processo de “romanização” viu-se desafiada – agentes de pastoral e povo fiel – a enfrentar não só a concorrência agressiva de outras confissões de fé, também de matriz cristã, quanto a de herdeiros das tradições afro e as dos povos originários. Precisou enfrentar maçons, positivistas, kardecistas, ateus e, com as migrações, gentes vindas de outros *habitus*, nos quais o cristianismo era minoritário.

Supreendentemente, a “profecia” do *Imprensa Evangélica*, de 1864, de que sem “a chamada protecção do governo [...] a Religião Catholica” poderia crescer “mais desassombrada” revelou-se correta. Multiplicaram-se as arquidioceses e dioceses, abundaram as paróquias, ordens e congregações religiosas, tanto masculinas quanto femininas, que enviaram milhares de missionários e missionárias. Os tempos das “vacas gordas”, no entanto, passaram, e a situação atual já não é tão rósea.

Com a Constituição cidadã, de 1988, e sucessivos governos – nem todos – sensíveis à questão dos direitos humanos e do respeito às diversidades, torna-se um crescente desafio viver, a partir da fé tradicional, os novos valores. A favor da laicidade, e contra ela, organizam-se grupos. Grandes figuras, entre eclesiásticos, leigos e leigas, marcaram o século XX, outras marcam o XXI, mas o acirramento de ânimos e o surgimento de grupos extremistas, de matriz conservadora, fazem com que os discursos a favor do Estado laico e respeitoso de todos os direitos, torne-se sempre mais difícil.

3. IGREJA BATISTA

A Igreja batista tem por um dos seus principais pilares a separação entre Igreja e Estado. Segundo André Guimel (2018) “é princípio Batista deixar as pessoas livres para escolherem por onde querem seguir e manter um estado leigo quanto à religiosidade para que possa permitir um ambiente igual a todos”. Assim como o presbiterianismo, essa denominação sofreu rachas e rupturas em solo brasileiro, sendo complexo defini-la a partir de um único órgão organizacional. Por isso nos deteremos na ação da Convenção Batista Brasileira (CBB), que é a mais antiga no país, oriunda das missões da Junta de Richmond no século XIX. De acordo com sua declaração doutrinária, “é dever do Estado garantir o pleno gozo e exercício da liberdade religiosa, sem favorecimento a qualquer grupo ou credo”⁶. Em um dos seus posicionamentos a CBB legitimou:

a necessidade de os membros das nossas igrejas assumirem as suas responsabilidades como cidadãos, participando efetivamente na vida política do país e integrando-se nas organizações de classe, a fim de influírem nas decisões de que resulta a configuração do nosso destino como nação⁷.

Contudo, poucas foram as vezes que a CBB se posicionou perante a ameaças ao Estado Laico. Um desses momentos mais impactantes foi o do Manifesto dos Ministros Batistas do Brasil (1963). Nesse manifesto havia um posicionamento contra o ensino religioso de apenas uma única confissão de fé nas escolas, “para que não se propicie a criação de um clima de intolerância e de preconceito religioso em nossas instituições de ensino público”⁸. Sua defesa era contra o favorecimento do catolicismo sobre as demais confissões de fé. Ora, se sua defesa é pelo Estado Laico a denominação batista deveria se portar contra qualquer ameaça que colocasse em xeque ou descumprisse o Decreto 119-A. Entretanto ocorreram inúmeros casos de intolerância religiosa com demais comunidades religiosas, principalmente de matriz afro, e não houve uma nota sequer, em algum veículo de mídia da convenção, defendendo o respeito aos seguidores desta matriz. E não foram poucos os episódios de perseguição. O jornalista Daniel Amaro, do site *Edição do Brasil*, publicou uma reportagem na qual diz:

Segundo a Ouvidoria Nacional de Direitos Humanos (ONDH), do Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos (MMFDH), no ano passado [2021]

⁶ DECLARAÇÃO DOCTRINÁRIA. Disponível em: http://www.convencaobatista.com.br/siteNovo/pagina.php?MEN_ID=22. Acesso em: 11/08/22.

⁷ Manifesto dos Ministros Batistas do Brasil, O Jornal Batista, Ano LXIII, Rio de Janeiro, 14 de setembro de 1963, No. 37, primeira página. Disponível em: <http://ole.uff.br/manifesto-dos-ministros-batistas-do-brasil-1963-2/#::~:~:text=Reconhecemos%20ser%20um%20privil%C3%A9gio%20dos,determina%C3%A7%C3%A3o%20do%20seu%20destino%20hist%C3%B3rico>.

⁸ Ibidem.

foram registradas 586 denúncias de violação à liberdade de crença. Ao comparar com o mesmo período, de 2020, que teve 243 ocorrências, houve um aumento de 141% nos casos⁹.

Durante este período a única nota oficial da CBB é a respeito da ADI 5668, que trata da ação sobre discriminação de gênero e orientação sexual nas escolas. Neste caso, ela reage contra a proposta da ADI, porque esta vai contra sua perspectiva doutrinária, mostrando que há uma fruição da liberdade religiosa e de expressão, quando lhe convém, e apolidade quando o padecer é de seguidores de outras matrizes. Revela-se, em nossa leitura, uma denominação, que por ter sofrido tanta perseguição em sua história deveria carregar em seu DNA a defesa do laicismo, mas só o usa na defesa do que lhe cabe e convém.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Começamos o presente texto com a pergunta: “em que medida os Estados podem ser considerados laicos e como alguns intelectuais de correntes religiosas diversas se posicionam, a respeito dessa laicidade?”. Infelizmente, o exíguo espaço de 8 páginas não nos permitiu um mergulho profundo na documentação. Procuramos documentar posições contra e a favor da laicidade do Estado em vários pronunciamentos, nas últimas décadas, de três importantes confissões religiosas presentes no território nacional, a Presbiteriana, a Católica e a Batista.

Encontramos defesas corajosas e, também, silêncios cômodos. Ficou claro para nós que as confissões de matriz cristã são seletivas. Defendem a laicidade quando lhes convém e ficam, muitas vezes, caladas quando o problema é com a perseguição às opiniões de grupos que não compartilham a referência ao cristianismo. Por isso demos, ao nosso texto, o título provocativo de “Laicristianismo”, “entendendo-o como prática vivenciada em um Estado Laico, mas com privilégios para confissões de fé de matriz cristã, geralmente endossados por frutos históricos, através de atos de valorização, representação e aceitação de símbolos e práticas cristãs dentro do Estado Laico”.

REFERÊNCIAS

⁹ AMARO, Daniel. Denúncias de intolerância religiosa cresceram 141% no Brasil em 2021. Jornal do Brasil. 06 de maio de 2021. Disponível em: <https://edicaodobrasil.com.br/2022/05/06/denuncias-de-intolerancia-religiosa-cresceram-141-no-brasil-em-2021/#:~:text=Segundo%20a%20Ouvidoria%20Nacional%20de,aumento%20de%20141%25%20nos%20casos.>

ALMEIDA, Rute Salviano de. *Vozes femininas no início do protestantismo brasileiro: A religiosidade, o papel feminino, as denominações e suas pioneiras*. Viçosa, Ultimato, 2022.

BERCÉ, Yves-Marie; MOLINIER, Alain; PÉRONNET, Michel. *El siglo XVII: de la Contrarreforma a las Luces*. Traducción de Isabel BONET. Madrid: Ed. Akal, 1991 (original francês, Le XVIIe siècle, 1620-1740. Paris: Hachette, 1984).

CHARTIER, Roger; LOPES, José Sérgio Leite. Debate: Pierre Bourdieu e a História. Rio de Janeiro. *Topoi: Revista de História*, Volume 3, Número 4, janeiro – junho 2002. p. 139-182. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/topoi/v3n4/2237-101X-topoi-3-04-00139.pdf>. Acesso em: 02/10/2019.

DENÚNCIA contra o Presidente da República Jair Messias Bolsonaro. disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/wp-content/uploads/2021/01/Religiosos-pedem-impeachment-de-Bolsonaro.pdf>. Acesso: 06 jul. 2022.

DOXEI, Gary B. *Laicidad en Estados Unidos de América* [Laïcité in the United States of America] in Principio de laicidad y libertad religiosa: El rol del Estado en la sociedad plural. Gabriel González Merlano, ed. Montevideo, Editores Uruguay: 2019.

FREITAS, Suzyanne. Revelada decisão de Igreja Presbiteriana sobre afastamento do pastor MILTON RIBEIRO, ex-ministro da Educação: Igreja Presbiteriana revelou decisão sobre o afastamento de Milton Ribeiro. TV Jornal, 29/06/2022. Disponível em: <https://tvjornal.ne10.uol.com.br/gospel/2022/06/15034105-revelada-decisao-de-igreja-presbiteriana-sobre-afastamento-do-pastor-milton-ribeiro-ex-ministro-da-educacao.html>. Acesso em: 07/07/2022.

IMPrensa EVANGÉLICA. Hemeroteca Digital. Disponível em: <http://bndigital.bn.br/acervo-digital/imprensa-evangelica/376582>. Acesso em: 07/07/2022.

MARTINS, Sâmela Suellen Ribeiro. *Laicidade e igrejas evangélicas no Brasil*. Monografia de conclusão do curso de Ciências Políticas na Universidade de Brasília. Brasília, 2016. Disponível em: https://bdm.unb.br/bitstream/10483/16860/1/2016_SamelaSuellenRibeiroMartins_tcc.pdf. Acesso em: 06 jul 2022.

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

MOURA, Carlos André da Silva de; SILVA, Edjaelson Pedro da. Acordos entre a coroa inglesa e o Brasil para a “liberdade” de culto: debates a partir de uma ordem jurídica do século XIX, in: *Rever*: São Paulo, v. 20, n. 2, mai/ago 2020, p. 232-344.

OLIVEIRA, Amurabi. Bourdieu, Chartier e os Diálogos entre a Sociologia e a História. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*. Vol. 5 Nº 9, julho de 2013.

SANTOS, Sérgio Ribeiro. O protestantismo e a Construção do Estado Laico brasileiro: Uma Breve Abordagem do Processo Histórico. *Revista Fides Reformata*, Vol. XXI, Nº 1, 2016 Disponível em: <https://cpaj.mackenzie.br/wp-content/uploads/2020/01/4-O-protestantismo-e-a-constru%C3%A7%C3%A3o-do-estado-laico-brasileiro-uma-breve-abordagem-do-processo-hist%C3%B3rico-S%C3%A9rgio-Ribeiro-Santos.pdf>. Acesso em: 06 jul. 2022.

SEVERINO, Antônio Joaquim. *Metodologia do trabalho científico*. 22. ed. rev. ampl. São Paulo, Cortez, 2002.

WALTON, William. A Letter, Addressed to the Right Honourable Earl Grey, &c.&c.&c: *On the State of Our Political & Commercial Relations with Portugal*. London: Published by Jonh Richardson;

Effingham Wilson, Royal Exchange and John Booth, 1831 [fac símile, digitalizado, da Biblioteca da Universidade de Oxford].

O PODER-DISCURSO DA IURD E O CIBERESPAÇO

Marcelo Silva de Barros ¹

RESUMO

Essa proposta de comunicação discutirá sobre o poder-discurso da Igreja Universal do Reino de Deus, IURD, a respeito da política. O campo analisado é o programa de entrevistas Entrelinhas, que está hospedado na plataforma de *streaming* Univervídeo, pertencente à Igreja Universal do Reino de Deus. As práticas discursivas da IURD difundidas por este recurso perpassam temáticas políticas, morais, securitárias, econômicas, jurídicas e religiosas. Essas narrativas, de modo contingencial, sofrem adaptações e operam em direções delimitadas pelas representações da igreja. Nesse cenário, as lideranças da igreja, bispos e pastores, além de mediadores desses enunciados, tecem opiniões a respeito das pautas discutidas. O objetivo desta comunicação é trazer à tona os elementos identificados em determinados discursos 'iurdianos' encontrados em alguns episódios do programa, os quais circulam também nos diversos meios de comunicação da IURD. Além disso, as relações discursivas que se articulam com outros espectros religiosos no que diz respeito à política. A chave interpretativa é o diálogo entre a Análise do discurso e a Teoria do Discurso.

PALAVRAS-CHAVE: Discurso; IURD; Poder; *streaming*

INTRODUÇÃO

Essa comunicação se divide se em três partes: O programa Entrelinhas, pertencente ao *streaming* da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD); A análise e a teoria do discurso como possibilidades de interpretação; a materialidade discursiva - alguns casos.

O interesse a que se detêm, portanto, são algumas práticas discursivas da Universal a respeito da Política, dentro da delimitação do programa Entrelinhas, com alguns discursos identificados e repetidos em episódios diferentes, embora com temáticas que se articulam. Para essa interpretação, realiza-se um jogo epistemológico entre a Análise e a Teoria do Discurso.

1. ENTRELINHAS

O termo entrelinhas significa aquilo que está nos bastidores, dentro da esfera do não percebido imediatamente, as intenções que não estão explícitas - o não dito, talvez silenciamentos,

¹ Graduado em Comunicação Social (PUC Campinas), mestrando em Ciências da Religião (PUC- Campinas), NAS – (PUC-Campinas). Membro do Grupo de Pesquisa Ética, Política e Religião: questões de fundamentação. E-mail: celodibarrosgmail.com.

aquilo que corresponde ao contexto. São possibilidades iniciais a respeito do nome escolhido pela Universal atribuído ao programa semanal de entrevistas *Entrelinhas*, hospedado no *streaming* Univideo e compartilhado nos diversos recursos midiáticos do grupo.

A plataforma de *streaming* da IURD foi fundada em maio de 2016. Os conteúdos que estão hospedados dependem da assinatura (mensal, semestral ou anual) para o acesso. Entretanto, algumas exibições não são exclusividade desse repositório, porque elas se inserem seletivamente também nas outras mídias pertencentes ao conglomerado midiático ‘iurdiano’: Youtube, Instagram, TV, sites, páginas pessoais das lideranças.

Na plataforma, de modo geral, aparecem vários assuntos, filmes comerciais, empreendedorismo, macrosséries, cultos e palestras sobre relacionamentos, temas psicológicos e financeiros, corrupção, superstições e simpatias, meios de comunicação, inclusive a transmissão dos cultos direto do Templo de Salomão, em São Paulo. De maneira específica, o *Entrelinhas* reproduz essas pautas em seus episódios, entretanto, no formato de entrevistas, cujos mediadores predominantemente são os religiosos da IURD, bispos ou pastores, entre os quais o anfitrião do programa é o bispo Renato Cardoso, responsável pela IURD no Brasil e genro de Edir Macedo, o bispo-primaz da igreja. A periodicidade é semanal e o acesso integral depende da assinatura do *streaming*, embora os conteúdos estejam pulverizados nos recursos midiáticos da IURD.

2. DISCURSO

O discurso não é somente um conjunto de técnicas de convencimento (oratória), que ora se apresentam no campo da política, da religião ou da publicidade, nem apenas a junção de palavras que produzem significações diversas. O discurso é movimento, as palavras que se articulam nas próprias práticas sócio-históricas. Este discurso reverbera tanto em palavras quanto em ações, ele é “prática – daí a noção de prática discursiva – uma vez que quaisquer ações empreendidas por sujeitos, identidades, grupos sociais, são ações significativas” (MENDONÇA; RODRIGUES, 2014, p.48). Para Pêcheux (1997), sujeito e discurso estão imbricados, assim como sujeito e ideologia. Nessa enunciação da ideologia que constrói a discursividade do sujeito, mediante sua expressão, o repertório de sentidos e das dinâmicas que as engendraram se manifesta. O discurso, para LACLAU (2011), não separa a linguagem (retórica), o indivíduo e o aspecto político – sociedade e o social. Pelo contrário, no território da discursividade, palavra – identidade e decisão compõem a sociedade. O discurso é materialidade. E essa materialidade afeta o campo da discursividade historicamente. “O discurso não está restrito a um caráter mental, mas ligado ao “caráter material de toda estrutura discursiva” (LACLAU; MOUFFE, 1987, p. 183). O campo da discursividade é derivado de uma construção articulatória e relacional (MARQUES, 2014). Essa construção das práticas discursivas, de sujeitos e sentidos, “sujeito e sentido são constituídos

pela ordem significante na história” (ORLANDI, 2007, p.145).

A IURD estabelece suas práticas discursivas em um dispositivo de retroalimentação entre os sentidos produzidos pelos sujeitos (fiéis, obreiros, pastores, bispos) e para os próprios agentes difusores dessas narrativas. É um circuito de significações e ‘ressignificações’ de capital simbólico apropriado de outras religiões quanto de enunciações religiosas a respeito da política. Para Orlandi (2007), o aspecto da formação social em que operam estes discursos e se constituem é o *locus* destas relações:

O discursivo pode ser definido como um processo social cuja especificidade está no tipo de materialidade de sua base, a materialidade linguística já que a língua constitui o ‘lugar material’ em que se realizam os efeitos de sentido. Daí ocorre que as formas de interpretação – leia-se: da relação dos sujeitos com os sentidos – é historicamente modalizada pela formação social em que se dá, e ideologicamente constituída. Em outras palavras, o sujeito é sujeito à interpretação e sujeito da interpretação (ORLANDI, 2007, p. 147).

O próprio antagonico é uma construção discursiva, relacional, disputa entre identidades. É aquele que se ‘combate’ simbolicamente. O horizonte da discursividade é a relação antagonica que ocorre entre um ‘exterior constitutivo’ que ameaça a existência de um ‘interior’ (MENDONÇA; RODRIGUES, 2014, p.52). Ou seja, a IURD com suas práticas narrativas que operam em oposição a práticas discursivas de outros espectros.

As práticas discursivas dentro do campo dos protestantes evangélicos (neo)pentecostais da IURD, derivam de um complexo de demandas (reivindicações, desejos, vontades, direitos, afetos) que se articulam nas relações sociais e ao mesmo tempo as organizam. Um dos motores dessa intersecção discursiva enquanto demanda é a não representatividade. Esse sentimento de recusa, de exclusão, de minoria não absorvida pelo espaço público, é um dos vetores das articulações diferenciais de grupos religiosos particulares, neste caso, a IURD. Nesse escopo discursivo iurdiano, alguns casos perpassam as pautas – morais, políticas, relacionais -, convertendo-as na própria materialidade discursiva.

O poder-discurso ‘iurdiano’ nas narrativas do Entrelinhas manifesta-se de maneira direta, quando voltado ao fiel, isto é, uma das recomendações de Edir Macedo, sobre a forma da comunicação: ‘espontaneidade, linguagem simples, modulação da fala e dos gestos’ (NASCIMENTO, 2019), articulando como pano de fundo, o tripé (cura divina, libertação e prosperidade (ALMEIDA, 2009). Esses indícios discursivos, nos episódios elencados, e, objetivamente, nos textos evidenciados, assumem uma outra estética: cura ideológica, libertação desta ideologia e a vida próspera distante e consciente desta ideologia com a qual a IURD antagoniza.

Sobre isso, é válido um breve adendo, acerca da ‘contingencialidade’ discursiva, ou seja,

de como tais práticas discursivas se articulam em determinado tempo e espaço, e dos sujeitos que as mobilizam. Outro alerta é a respeito da naturalização discursiva, ao se afirmar que tais enunciações são recorrentes e há muito tempo existem, a ruptura entre sujeitos e sentidos, “na perspectiva formalista, a proposta para se fazer ciência “é tornar estranho o que é familiar”. Porque o que nos é familiar, não conhecemos, só reconhecemos” (ORLANDI, 2007, p. 99).

3. ALGUNS CASOS

Os dois episódios selecionados para a comunicação são: *Por que um cristão não pode ser de esquerda* (30/01/2022) e *Contradições da esquerda* (29/05/2022).

No episódio *Por que um cristão não pode ser de esquerda*, a respeito da família é enfatizado, na introdução ao programa, com a utilização de narração, o seguinte trecho: (9”00’) “mas para a esquerda, a família tradicional deve ser extinguida e cada um viver qualquer tipo de relacionamento afetivo” (Programa Entrelinhas de 30/01/2022). A prática discursiva que se manifesta traz ao centro do debate as polissemias em torno do significante ‘família’. E se insere nas discussões de natureza moral, a pauta de costumes. De um lado, a hegemonia discursiva do conceito de “família” vinculada estritamente à relação - homem – mulher – filhos, modelo que corresponde a uma estrutura antiga e fundamental no neoliberalismo, o patriarcado. Por outro lado, de modo implícito, se não é esta a ‘família’ tradicional, conforme o discurso verificado no Entrelinhas, então ela se caracteriza como instituída pela esquerda, que transpõe os aspectos normativos e tradicionais em torno do significante ‘família’. Por exemplo, o discurso acima se relaciona com o trecho do pronunciamento do Presidente Jair Messias Bolsonaro, durante a Marcha Para Jesus, no dia 09/07/2022, no qual ele afirma que “somos defensores da família brasileira”, e “somos contra o aborto, somos contra a ideologia de gênero, e contra toda a liberação das drogas” (...) e conclui: “E nessa guerra do bem contra o mal, o bem vencerá mais uma vez”. (...) (Portal Uol de 09/07/2022). Ou seja, o ideal que articula e une as pessoas de ‘bem’, contra um ‘mal’ que “pretende a atingir as famílias brasileiras”.

A próxima enunciação também no episódio, *Por que um cristão não pode ser de esquerda*, é a respeito da laicidade do Estado, na qual a (12”20’) “esquerda defende que o Estado é laico e que a Igreja não pode interferir, mas eles (a esquerda) querem interferir na igreja”. Essa afirmação, identificada na narração, encontra forte ressonância no contexto da época em virtude da pandemia e das restrições de abertura de templos e igrejas. Nessa mesma direção, enfatizam no trecho a seguir, uma narrativa sobre a aproximação da ‘esquerda’ aos evangélicos, com intuito especialmente político:

Narrador 4"05' "2022 é ano de eleição e parece que os marqueteiros políticos resolveram apontar o canhão para os evangélicos" (...) os mesmos evangélicos que por muito tempo foram chamados de 'zé povinho' e crentes fanáticos, agora parecem ganhar uma fingida empatia da esquerda e viraram alvo de uma campanha massiva para angariar votos, mas se acham que vão nos usar, eles estão muito enganados" (Programa Entrelinhas de 30/01/2022).

Por fim, o próximo discurso é inerente ao Entrelinhas '*Contradições da Esquerda*' (Entrelinhas de 29/05/2022), que apresenta a 'enunciação' de um pastor, contudo, no episódio, em nenhum momento se evidencia o nome dele, apenas a imagem e trechos de sua entrevista ao UOL, "A questão do 'pastor do PT²'" (Portal UOL de 05/05/2022). Os entrevistadores do Entrelinhas chamam-no de 'pastor Balaão', que remete à figura de 'embuste' o qual estabeleceu um plano estratégico de articulações com o objetivo de equalizar os discursos e angariar apoio do segmento, afirma o bispo Renato Cardoso, (10"40') "contrataram um consultor para essa finalidade de como se aproximar do povo cristão, evangélicos e também católicos". Para a esquerda assumir a liderança, ela precisaria evitar alguns assuntos e, desta forma, reproduziriam o discurso sugerido pelo pastor. Que segundo ele, a esquerda deveria(11"00) "mudar o seu discurso para aquilo que o povo quer ouvir". Portanto, para a esquerda assumir o poder, é necessário abandonar coisas que pensam ideologicamente, como elementos (03"01) "que são característicos de sua ideologia como casamento entre pessoas do mesmo sexo, aborto e legalização de drogas, pois expor assuntos como estes atrapalharia o processo eleitoral" (Programa Entrelinhas de 29/05/2022). Os discursos produzem efeitos entre os sujeitos, neste caso, o programa se volta aos 'cristãos' evangélicos e católicos, primeiramente em uma disputa de narrativas - entre lideranças evangélicas, de um pastor que supostamente auxilia a construção discursiva da 'esquerda' - e dos membros da IURD que desqualificam e deslegitimam o discurso deste pastor. E em segundo lugar, ao estabelecer qual o território discursivo 'cristão' totalmente diferente do apresentado pelo pastor, a Universal supõe revelar as armadilhas que a esquerda pretende com a apropriação do léxico religioso e dos interesses que tem pela ocultação de aspectos de sua 'ideologia'.

CONCLUINDO

Uma das hipóteses a respeito do poder-discurso da IURD é o aparato comunicacional do qual dispõe, diferente e mais potente das demais denominações cristãs. Outro elemento não-dito está relacionado à estrutura econômica que sustenta o império midiático da IURD, bancos, arrecadações, investimentos no exterior etc. As práticas discursivas ligadas à IURD como parte do

² O pastor a que se referem é Paulo Marcelo Schalleberger, pastor da Igreja Assembleia de Deus em Foz do Iguaçu, Paraná (<https://www.cartacapital.com.br/politica/evangelicos-votarao-baseados-na-economia-e-nao-em-costumes-defende-pastor-ligado-a-lula/>).

cardápio da moral e dos costumes, são as materialidades discursivas visíveis, que deixam opacas, por exemplo, as relações patriarcais e autoritárias, a concentração de riquezas, os oligopólios midiáticos, e o enaltecimento da cultura da prosperidade enquanto responsabilidade estritamente individual em uma espécie de troca das dádivas sustentadas pelo dízimo com retribuições proporcionais às ofertas por Deus.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Ronaldo. A Igreja Universal e seus demônios. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. Hegemonía y Estrategia Socialista: Hacia una radicalización de la democracia. Madrid: Siglo XXI, 1987.
- MARQUES, Luciana Rosa. Contribuições da democracia radical e da teoria de Ernesto Laclau. In: MENDONÇA, Daniel; RODRIGUES, Léo Peixoto. (Orgs). Pós-Estruturalismo e Teoria do Discurso: Em torno de Ernesto Laclau. 2 ed. Porto Alegre: ediPUCRS, 2014, p.109-132.
- MENDONÇA, Daniel; RODRIGUES, Léo Peixoto. (Orgs). Pós-estruturalismo e teoria do discurso: em torno de Ernesto Laclau. Porto Alegre: EDIPUCRS 2. ed, 2014.
- NASCIMENTO, Gilberto. O Reino. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- ORLANDI, Eni P. autoria, leitura e efeito do trabalho simbólico. Campinas: Pontes Editores, 2007.
- PÊCHEUX, Michel. Semântica e Discurso: Uma crítica à afirmação do óbvio. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.
- Por que um cristão não pode ser de esquerda. [Programa Entrelinhas]. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=R_ZKkFXhukc&t=278s. Acesso em: 10 mai.2022.
- Contradições da Esquerda. [Programa Entrelinhas]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=CEwbx7PaRs&t=621s>. Acesso em: 10 mai. 2022.

O SAGRADO NO PODER JURÍDICO: AS VISÕES FILOSÓFICAS CONTEMPORÂNEAS SOBRE A OBRA DE ÉMILE BENVENISTE

Henrique Jardim Spina¹

RESUMO

Na comunicação a seguir nos empenhamos em desenvolver uma estruturação conceitual de duas distintas interpretações dos estudos de Emile Benveniste sobre o termo “sagrado”, publicada em seu livro “O vocabulário das instituições indo-europeias” (1995). Em sua interpretação latina do termo, além das conotações “Sacer” e “Sanctus” demonstrarem claramente o caráter dual do sagrado, elas levantam a pergunta sobre o sacrifício. Assim, tornar algo sagrado seria necessariamente colocá-lo à morte? Comprometendo-se com a relação dual das palavras latinas, Benveniste identifica a relação sacrifício e sagrado na compreensão jurídica romana do homo sacer. Mantendo-se isso em vista, compreender a força do poder jurídico romano sobre o indivíduo homo sacer se torna imprescindível para o entendimento da articulação entre o sagrado e o sacrifício. No contexto filosófico, teológico e político atual encontramos dois autores que fazem uso da pesquisa posta acima para entender as relações de poder, não apenas jurídica romana, mas também as relações jurídicas contemporâneas, são eles, Giorgio Agamben e Roberto Esposito. Durante o desenvolvimento de suas obras, ambos dialogam com o conceito foucaultiano de biopoder. É neste horizonte que tais intelectuais relacionam o poder de decisão sobre a vida com o questionamento de Benveniste em relação ao sagrado, isto é, seria possível tornar algo sagrado sem propriamente significar “por à morte”? E, por isto, seria possível elaborar um governo sobre a vida sem propriamente sacrificá-la? Essa problemática ganha relevo na atualidade, e a institucionalização sacrificial da vida humana, no entendimento de Esposito e Agamben, pode ser apenas combatida por um projeto ético de uma nova forma comunitária. A comunicação em questão faz o uso de uma metodologia bibliográfica na medida em que se empenha em comparar e relacionar os três autores citados acima.

PALAVRA-CHAVE: Roberto Esposito; Giorgio Agamben; Émile Benveniste; Sagrado; Poder

INTRODUÇÃO

No livro “O vocabulário das instituições indo-europeias” (1995) Émile Benveniste faz um estudo aprofundado das formas significativas da designação do “sagrado”, mais especificamente de sua dupla conotação latina de *sacer e sanctus*. Há alguns anos pensadores que se inscrevem no território da teologia política fazem uso de seu estudo para repensar as relações de poder envolvidas pela linguagem teológica medieval, dentre eles Giorgio Agamben e Roberto Esposito, que perscrutam o poder soberano tendo por fonte, também, os estudos de Émile Benveniste. Nesse sentido, refletem sobre perguntas feitas pelo linguista como: Porque sacrifício, apesar de significar tornar sagrado, passa a ser propriamente “pôr à morte”? Ou, por que sacrifício

¹ Mestrando em Ciências da Religião na PUC-Campinas, sob orientação do Prof. Dr. Glauco Barsalini, e membro do Grupo de Pesquisa Ética, Política e Religião: questões de fundamentação. Bolsista CAPES 2/PROSUC. E-mail: <henriquejspina@gmail.com>.

necessariamente envolve morte?

1. SOBRE O ESTUDO ETIMOLÓGICO DA PALAVRA “SAGRADO” NA OBRA DE EMILE BENVENISTE

De acordo com Emile Benveniste, no contexto latino existem duas palavras para se estudar morfologicamente a noção de sagrado, isto é, *sacer* e *sanctus*. Em seu texto, mostra-se que as respectivas palavras demonstram claramente, tanto o caráter dual do sagrado, isto é, “augusto e maldito, digno de veneração e despertador de horror.” (BENVENISTE, 1995, p. 189), quanto a ligação sagrado e sacrifício.

Aqui, a relação entre sacrificar e tornar sagrado é especificamente despertada no desenvolvimento de *sacer* e *sanctus* na sociedade romana. Em “*sacer*” a noção de sacralidade toma o lugar de uma mácula posta para fora da sociedade dos homens. O conceito latino estaria ligado ao indivíduo denominado “*homo sacer*”, do direito romano, o qual poderia ser violentado e morto sem que seu homicídio implicasse em pena a quem o fizesse.

No mesmo contexto, *sanctus* seria definido pelas ‘sanções’ que legitimavam a aplicação da pena *sacer*, e tornavam a lei romana inviolável, pois sua aplicação seria divina. O autor define *sanctus* como aquilo que se mostra defensor e defendido de todo e qualquer ataque do mundo dos homens. Nas palavras do próprio Benveniste:

Na expressão *legem sancire*, a *sanctio* é propriamente a parte da lei que enuncia a pena que atingirá o contraventor. Ora, na velha legislação romana a pena era aplicada pelos próprios deuses que interviam como vingadores. Assim a lei se torna inviolável, e essa “sanção” lhe dava vigência. (BENEVISTE, 1995, p.191)

Neste primeiro momento *sacer* é definido pelos limites impostos pôr o que se apresenta como *sanctus*, que, por sua vez, é definido por sanções divinas.

2. VIDA SACRA E O PODER TEOLOGICO-POLÍTICO DE DECISÃO EM GIROGIO AGAMBEN

Giorgio Agamben analisa e aprofunda as noções teológicas no âmbito político². Em sua

² Aqui o que referimos como “poder soberano” pode ser entendido como: “Poder de decidir sobre o banimento ou o não banimento, de decidir sobre a exclusão ou a inclusão dos seres humanos no mundo social.” (BARSALINI, 2013, p.34).

obra filosófica propõe um plano intitulado “*Homo sacer*”, pelo qual elabora uma cosmologia conceitual acerca do governo de decisão sobre a vida humana que, na modernidade quanto na contemporaneidade, opera em termos teológicos. Ali, o autor também se propõe a dar continuidade aos esforços de Michel Foucault em relação à teorização do biopoder³, isto é, o poder que se exerce sobre a vida biológica humana.

No projeto agambeniano, a biopolítica na contemporaneidade se redefine ao impor à condição humana um determinado tipo de exclusão, uma exclusão inclusiva. A política totalmente integrada à uma vida esvaziada de sentido faz uma gestão daqueles que vivem uma vida dita qualificada e os que vivem uma vida desqualificada. O poder soberano (isto é, aquele ou aquilo que retém o biopoder) legitimava sua posição em uma configuração “fazer viver e deixar morrer”, contudo agora, para Agamben, se desenvolve em uma nova fórmula, “não mais *fazer morrer* nem *fazer viver*, mas *fazer sobreviver*.” (AGAMBEN, 2008, p. 155).

De acordo com o autor, esse diagnóstico se estrutura pelo fato de o direito estatal contemporâneo trabalhar nos mesmos moldes da figura do direito romano “*homo sacer*”. Preocupado em investigar as origens da relação direito e vida, Agamben centraliza sua tese em uma das primeiras figuras de uma vida “sacralizada”. No tratado gramático redigido por Festo no século II, *homo sacer* se define, assim como o animal sacer, excluído e abandonado pelo mundo dos homens e, no entanto, ainda não pertencente ao mundo divino. Ou seja, um sujeito que pertence a uma zona de indistinção entre sagrado e profano; entre morte e vida. Em sua condição de direito é colocado como um “sujeito – real – de não direitos, a quem se relegava a condição de poder ser morto sem que seu extermínio implicasse em pena a quem o fizesse” (BARSALINI, 2018, p. 71).

Assim, na perspectiva do autor, o poder soberano divino é o que decide sobre os que morrem e os que vivem e o poder jurídico – sendo em sua origem da mesma linguagem que o poder soberano teológico – coloca todos de seu governo em uma posição de *homo sacer*, podendo, a qualquer momento e situação, matá-los sem que essa ação destitua a manutenção de seu poder sobre a vida.

3. IMUNIDADE E SANTIDADE EM ROBERTO ESPOSITO

A obra de Roberto Esposito se detém na palavra *sanctus* e na sua categoria intocável e imune ao mundo humano. De acordo com seu texto “*Immunitas: proteção e negação da vida*”

³ Na elaboração arqueológica do poder de Michel Foucault, biopoder refere-se ao poder soberano que, após os séculos XVII e XVIII, sofre uma profunda mutação. O poder deixando de ser configurado nos moldes do antigo direito romano (isto é, na configuração: fazer morrer e deixar viver) passa a ser constituído por controles precisos e regulações sociais que gerem a vida da população e seus cuidados (se tornando: fazer viver e deixar morrer).

(2011), a lei santificada referida por Benveniste é o que identifica e separa por uma penalidade aquilo que é caracterizado por uma mácula ou doença (*sacer*). A noção sagrada *sanctus* é responsável pelo isolamento e prevenção do mundo humano, “é o limite, a ordem, a lei pela qual a vida pode permanecer como é, apenas dobrando-se ao poder além” (ESPOSITO, 2011, p. 66, tradução nossa).⁴

Na visão de Esposito, a política contemporânea atravessa a função de imunização – ou, como na linguagem religiosa, de santificação – do corpo estatal. A disposição política voltada à proteção e ao prolongamento da vida se torna, aqui, uma máquina que distingue, dentro da unidade corpórea, uma parte doente. A articulação dessa proteção médica e sagrada se torna, para Esposito, sacrificial, pois sua função é isolar e excluir os que foram identificados como doentes, “‘seu sistema imunológico consiste em perpetuar a vida através do sacrifício dos vivos’. Para reproduzir sobrevivência simples, um sacrifício é necessário, o que nega apenas uma parte da vida, permitindo que ela continue a existir.” (STIMILLI, 2019, p. 93, tradução nossa).⁵

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se ligamos essa noção de política à estruturação de Benveniste acerca do sacrifício podemos dizer que a linguagem teológica no espaço político concebe vida pela introdução da morte. Como na pergunta de Benveniste: Porque tornar sagrado significa propriamente “pôr à morte”? Em Roberto Esposito, pois, é, por intervenção do *sanctus*, modernamente, da imunidade, atravessar um espaço de indistinção entre a preservação da vida e a produção da morte, como no aparato jurídico romano que produz o *homo sacer* capaz de ser morto dentro de uma sanção protetora. E em Giorgio Agamben, sacralizar a vida através de aparatos jurídicos necessariamente a torna exposta à violência e isolada na posição de *homo sacer*.

Na breve contemplação das teses dos dois autores podemos notar que em ambos a linguagem do sagrado ou a do divino romano perpassa seu espaço constituinte e ocupa conceitos políticos secularizados. Sua noção de vida sacra e poder soberano constrói uma zona de indiferenciação que pode tanto conceber vida ou arrebatá-la. Certamente não podemos dar uma resposta decisiva para a pergunta de Benveniste acerca do sacrifício. A não ser que morte e vida são elementos essenciais para a fundamentação do poder divino romano, e que sua integração com a política contemporânea ocasionou tanto estados de exceção que legitimam a morte pela conceituação do *homo sacer*, quanto dispositivos de proteção à vida que esvaziam seu sentido pela sobrevivência de seu conteúdo biológico.

⁴ “[...] is the point of resistance that allows life to last, as long as it submits to that which protects it. It is the limit, the order, the law by which life can remain as it is, only by bending itself to the power that goes beyond it.”

⁵ “‘its immune system consists in perpetuating life through the sacrifice of the living’. To reproduce simple survival, a sacrifice is required, which denies only a part of life, allowing it to continue to exist.”

Toma-se, aqui, a liberdade de reestruturar a pergunta de Emile Benveniste: “Porque sacrifício, apesar de significar tornar sagrado, passa a ser propriamente “pôr à morte?”; em: Porque comunidade, apesar de significar tornar-se aberto à comunicação, passa a ser propriamente “produzir exclusão”?

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Trad. Henrique Burigo. - 2 ed. - Belo Horizonte: UFMG, 2010.

BARSALINI, Glauco. **Direito E Política Na Obra De Giorgio Agamben**: soberania e estado de exceção permanente. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2013.

BENVENISTE, Émile. **O Vocabulário Das Instituições Indo-Européias**: II. poder, direito, religião. Trad. Denise Bottmann. Campinas: Unicamp, 1995. v.2.

_____. **Immunitas**: the protection and negation of life. Cambridge: Polity Press, 2011.

STIMILLI, Elettra. **Debt and Guilt: a political philosophy**. Londres: Bloomsbury Publishing, 2019.

TEOLOGIA, CIÊNCIAS DA RELIGIÃO E DIREITOS HUMANOS: DADOS BIOMÉTRICOS DE PUBLICAÇÕES NO QUADRIÊNIO 2017-2020

Alex Villas Boas¹
Moacir Ferreira Filho²

RESUMO

O presente artigo pretende analisar a relação das publicações de estudos que envolvem Teologia, Ciências da Religião e Direitos Humanos diante do cenário democrático brasileiro no último quadriênio de avaliação (2017-2020) da área 44 CAPES de Ciências da Religião e Teologia. A partir de uma revisão sistemática, elaborou-se um estudo qualitativo de natureza aplicada com objetivo exploratório de procedimento bibliográfico. Na análise qualitativa da pesquisa evidencia-se um ponto em comum de buscar o diálogo e propor meios de garantir os Direitos Humanos num contexto plural e ameaçado por ideologias que se opõem aos sistemas democráticos contemporâneos. Observa-se a necessidade de desconstruir o que já não atende a demanda atual e ir em busca de fortalecer a democracia em risco de falecimento como apontam alguns teóricos. Deste modo, nos âmbitos político, social e cultural, as sociedades devem proporcionar um ambiente adequado ao acolhimento de todas as pessoas em sua rica diversidade e as produções acadêmicas devem ir de encontro às demandas sociais de sua época. Nesse sentido, ao mapearmos as publicações de artigos sobre Direitos Humanos relacionados aos periódicos da Área de Ciências da Religião e Teologia constata-se uma baixa produtividade na temática, precisamente 0,97% dos artigos publicados nas revistas da área, o que parece indicar a necessidade de um maior debate sobre tal temática nevrálgica para a ressignificação de uma cultura religiosa contra-hememônica e promotora dos Direitos Humanos em uma sociedade democrática e plural.

PALAVRAS-CHAVE: Teologia; Ciências da Religião; Direitos Humanos; Democracia; Quadriênio de Avaliação 2017-2020.

INTRODUÇÃO

O mundo contemporâneo passa por um processo de polarização e no Brasil não é diferente. Esse fenômeno influencia a vida social em muitos aspectos e, obviamente, o campo político é aquele que se apresenta de modo mais radicalizado. Isso faz com que conceitos que outrora já tidos como indiscutíveis fossem vistos com fraqueza e passam a ser renegociados (TEIXEIRA, VILLAS BOAS, ZEFERINO, 2022). De maneira abrangente, esse estudo procura evidenciar a relação

¹ Coordenador do Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião (CITER) da Universidade Católica Portuguesa (UCP), onde atua nos programas de Teologia e de Ciências da Religião, em Lisboa. Também atua como colaborador no Programa de Pós-Graduação de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC PR) e no Programa de História e Teoria Literária da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). E-mail: alexvboas@ucp.pt.

² Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), com estágio de pesquisa na Universidade Católica Portuguesa. Professor dos cursos de Filosofia e Direito do Centro Universitário FAVENI e da Faculdade de Filosofia e Teologia Paulo VI. E-mail: moacirff@hotmail.com.

dos estudos de Teologia, Ciências da Religião e Direitos Humanos com a realidade democrática, no período do quadriênio de avaliação da CAPES dos Programas de Pós-graduação na Área de Ciências da Religião e Teologia entre os anos de 2017 e 2020, momento esse em que os discursos mais radicais que ameaçam a estabilidade democrática ganham maior visibilidade no cenário político brasileiro.

1. PROCEDIMENTOS E DIAGNÓSTICO DA PESQUISA

1.1 PROCEDIMENTOS

Foi utilizado o software de busca *Publish or Perish* com o filtro do *Google Scholar* e *Scopus* para mapear as publicações requeridas em língua portuguesa. As buscas foram realizadas a partir das seguintes palavras-chave: I. Teologia e Direitos Humanos; II. Religião e Direitos Humanos, o que permitia incluir Ciências da Religião.

Na lista original geral, o software colheu 32 resultados com a primeira relação de palavras-chave e 195 com a segunda. As duas listas adquiridas foram mescladas e ordenadas pelo número de citações, do maior para o menor. Foram excluídos: livros, e-books, anais de congressos, caderno de resumos, editoriais, resenhas, indicação de banco de dados, dissertações, teses, publicações não correspondentes ao quadriênio e os artigos cuja revista não pertenciam a área 44 de avaliação da CAPES. Obteve-se, portanto, uma lista de publicações de artigos em revistas da área de Teologia e Ciências da Religião no quadriênio 2017-2020 envolvendo o tema Teologia, Religião e Direitos Humanos.

Foram contabilizadas as revistas da área 44 catalogadas no site da CAPES e da ANPTECRE. A partir disso, foram contabilizados quantos artigos cada uma publicou dentro do quadriênio gerando também um valor total de modo que fosse possível obter a porcentagem de publicações de artigos voltados à temática em questão. Os artigos foram classificados em grupos por ordem decrescente de citação. Foram listados 11 artigos que se tornaram objeto de análise e revisão literária.

	Nº de citações ³	Autor e Revista	Título
1,	7	Sung (2017) Estudos de Religião	Religião, direitos humanos e o neoliberalismo em uma era pós-humanista.
2.	5	Cunha (2017) Horizonte	Teologia, direitos humanos e pensamento decolonial.
3.	3	Alves; Cavenaghi (2017) Horizonte	Igreja Católica, direitos reprodutivos e direitos ambientais.
	3	Costa (2017) Mandrágora	Imbricações entre Gênero, religião e laicidade: análise a partir da atuação dos/as parlamentares evangélicos/as no Congresso Nacional na 54ª Legislatura.
4.	2	Gonçalves (2020) Estudos Teológicos	Diálogo Inter-religioso e Direitos Humanos.
	2	Bocato de Almeida (2019) Pistis Praxis	Teologia e direitos humanos: um diálogo interdisciplinar entre Tomás de Aquino e Paulo Freire na perspectiva da consciência.
	2	Brandenburg; Dolny (2020) Caminhos	Intolerância contra religiões afro-brasileiras: reflexões sobre a importância do incentivo ao diálogo em pregações cristãs.
	2	Bobsin; Custódio; Reis; (2017) Estudos Teológicos	Realidade do ensino religioso no estado do Amapá: Proposta de criação do primeiro curso de licenciatura em Ciência da Religião.
5.	1	Berni (2020) Relegens Thréskeia	Laicidade em disputa: Um estudo a partir da aprovação do ensino religioso confessional no STF.
	1	Koller; Moreira; Zeferino (2020) Estudos Teológicos	A relação entre dignidade humana e não violência no magistério pontifício.
	1	Cole; Villas Boas; Zeferino (2019) Caminhos	Religião, Educação e Direitos: a contribuição da ecologia integral na perspectiva da teologia pública.

1.2 DIAGNÓSTICO A PARTIR DA ANÁLISE DAS PALAVRAS-CHAVE

Teologia e Direitos Humanos foram os termos mais utilizados como palavras-chave nos estudos elencados tendo o total de 5 ocorrências cada. Ademais, é importante ressaltar que *Teologia* aparece isoladamente apenas uma vez, sendo que nas outras ocorrências, o termo

³ A contagem de citações utilizada pelo *Google Scholar* e pelo *Scopus* é medida pelo índice H. Segundo Aguaded (2017) é um índice bibliométrico que mede simultaneamente a qualidade e a quantidade de produção científica de um pesquisador ou revista. Este avalia o número de publicações do autor e as citações obtidas por ele. O cálculo é realizado ao ordenar as publicações de um pesquisador pelo número de vezes que é citado em ordem decrescente. A partir disso, continua-se numerando e identificando o ponto em que o número de ordem coincide com o número de vezes que é citada em uma publicação. No exemplo do autor, um índice H=5 equivale a 5 publicações que foram citadas pelo menos 5 vezes cada uma.

aparece sucedido pelo substantivo *economia* (uma vez) e das seguintes qualificadoras: *cristã* (uma vez), *pública* (três vezes) e *decolonial* (uma vez). Nota-se a ocorrência da palavra *Religião* isoladamente por três vezes e *Religiões* por duas vezes. *Religião e Direitos Humanos*, *Religião e Educação* correlacionados aparecem apenas uma vez. Por uma vez ocorre o termo *Religiões Afro-brasileiras*. Optou-se por separá-las entre singular e plural, pois nas publicações em análise, os conceitos *Religião* e *Religiões* são aplicados sob perspectivas diferentes. Após *Religião*, os termos que mais ocorrem são *Diálogo* e *Ensino* somando três ocorrências cada. Observa-se a ocorrência da palavra *Igreja* por duas vezes, mas ela não aparece isoladamente. Ocorre uma vez como *Igreja e Sociedade* e outra como *Igreja Católica*. Com duas ocorrências cada, aparecem os termos *Educação*, *Decolonial* e *Laicidade*.

Os adjetivos *cristã/cristãs* aparecem duas vezes precedidos pelos termos *Teologia* e *Organizações*. O qualificador *decolonial* ocorre duas vezes, ademais, essas ocorrências pertencem ao mesmo artigo. Todos os outros termos expostos na tabela acima pontuam apenas uma vez. Após *Teologia*, *Religião* e *Direitos Humanos*, *Diálogo* e *Ensino* são os termos que tiveram maior incidência entre as publicações.

2. EVIDÊNCIAS

O recorte dos artigos analisados evidencia que Teologia e Ciências da Religião são áreas que, no mundo contemporâneo, estão marcadas pela pluri e interdisciplinariedade. Há uma gama de temas que perpassam essas áreas como pôde ser notado, entretanto é perceptível que no que tange às questões entre Teologia, Religião e Direitos Humanos, amplamente, os autores são guiados por uma pergunta em comum: como garantir os Direitos Humanos num contexto onde há tantas oposições e ameaças a eles? Essas oposições consistem nas leis do mercado, nas relações de poder que perpassam a história da humanidade, nos paradigmas criados culturalmente, religiosamente e historicamente, nas polarizações políticas, nos discursos contra a ecologia, na falta de diálogo, no tratamento jurídico dado às questões que envolvem religião e na adoção de uma postura normalizadora da segregação, da exclusão, da privação de direitos e do não cuidado com a Casa Comum. No cenário religioso, essa postura é incoerente, pois quando a adesão a uma religião produz devoção ao divino e ao mesmo tempo justifica a negligência para com o outro e para com o planeta, é porque algo de errado ocorreu no caminho.

Ensino e *diálogo* aparecem como conceitos basilares e recorrentes para as publicações de maior destaque do quadriênio em análise. De modo geral, existe a proposta de desconstrução, mas não se trata de desmontar paradigmas a ermo e não inserir nada no lugar. Os estudos propõem desconstruir mecanismos que já não atendem a demanda da contemporaneidade e

são responsáveis pela manutenção das relações de poder, cada autor ao seu modo, busca através do diálogo e do ensino, estabelecer novos parâmetros, argumentos e paradigmas que produzam o máximo possível de responsabilidade pessoal, solidariedade humana e posturas ecológicas. Dessa maneira, como anunciado por Almeida (2019), torna-se possível alcançar um humanismo solidificado e recentralizar a dignidade da pessoa humana.

Um apelo constante dessas publicações é justamente o de atualizar a Teologia para que, através do diálogo, ela desmonte as relações de poder que outrora foram legitimadas e construídas através dela. Isso é perceptível na observação da penetração que o cenário político tem no campo religioso e vice-versa. Produzir leis e governar uma democracia partindo de dogmas e doutrinas religiosas representa segregação e privação de direitos, fato esse que não colabora para com os princípios do regime democrático. Numa sociedade bipolarizada, desacredita-se na democracia, criam-se novas teodiceias e um novo messias é nomeado. Cada vez mais é necessário combater a intolerância religiosa crescente, formar pessoas que possam lidar com o Ensino Religioso nas escolas de maneira responsável e não segregacionista. Do contrário, na perspectiva de Berni (2020) a laicidade toma outras formas e alguma facetas.

A partir das publicações do quadriênio, é observado que tratar dos Direitos Humanos não pode ser uma visão de mundo voltada exclusivamente ao ser humano, mas deve-se assegurar que todo o sistema planetário também tenha direitos garantidos. Só assim é possível garantir uma vida humana digna. Não é possível tratar da dignidade da pessoa humana de maneira isolada sem tratar da necessidade de uma ética ecocêntrica. Não há cuidado com o humano sem o cuidado com a Casa Comum. Nessa perspectiva, através da revisão de preceitos religiosos, é proposto pensar a relação entre o crescimento demográfico e o desenvolvimento sustentável como traz o estudo de Alves e Cavenaghi (2017).

Nessa perspectiva, os Direitos Humanos na contemporaneidade podem estar amparados sobre o tripé Religião (relação com o sagrado), Política (relação com o bem comum/outro) e Ecologia (relação com a Casa Comum). Os Direitos Humanos são o palco desse diálogo. pois o compromisso das religiões globais com a Agenda 2030, por exemplo, é chamado por alguns analistas das Nações Unidas de “setor” espiritual, dada a importância das mesmas na efetivação da agenda de sustentabilidade (ALBRIGHT, 2015).

Os estudos classificados nessa revisão sistemática apontam o sintoma de que o contexto de instabilidade política brasileira põe em risco o direito de muitos, infelizmente pelo viés religioso. A religião que pode ser uma ferramenta de libertação e de doação de sentido, é utilizada como meio de legitimar segregações e supressão de direitos.

Gonçalves (2020) escreve que, em meios aos extremos, não é necessário que as ideologias concordem na base teórica, mas sim que na prática garantam, defendam e protejam os Direitos Humanos. Sumariamente, tomando os termos mais citados como referência, é através do ensino

e do diálogo que se torna possível construir uma sociedade mais justa.

Os autores tiveram especial preocupação com a proteção das minorias, vítimas de exclusão, intolerância e preconceito em discursos radicais. Nenhum deles propõe voltar aos clássicos ou a determinadas ortodoxias, muito pelo contrário, é proposto adaptar e fazer os clássicos dialogar com a contemporaneidade, ou seja, não há um esforço de adaptar a realidade ao autor antigo, mas trata-se um processo contrário.

Diante dos estudos elencados, quando se trata de igreja, não existe um discurso apologético, mas aparece como objeto de análise e de exemplificação de necessidade de abertura e ressignificação de doutrinas para o mundo contemporâneo. No que se refere à Igreja Católica de maneira estrita, ela é trazida por Alves e Cavenaghi (2017) através das encíclicas papais numa tentativa de rever as concepções de direitos reprodutivos e direitos ambientais. Os autores sugerem uma reflexão que equilibre a doutrina referente ao crescimento demográfico e à preservação do ambiente que caminham em direções opostas. Muito similarmente, Cole, Villas Boas e Zeferino (2019) também discutem a relação entre Religião, Educação e Direitos de modo que se possa alcançar uma ética ecocêntrica em sintonia com a promoção da dignidade da pessoa humana.

De modo geral, as revistas que mais se destacaram foram: *Pistis Práxis*, *Horizonte*, *Caminhos*, *Caminhos de diálogo* e *Mandrágora*. Estatisticamente, considerando a soma dos 3981 artigos⁴ publicados nas 48 revistas da área em questão, apenas 39 (0,97%) estão voltados ao tema de Teologia, Religião e Direitos Humanos, e destes apenas 11 são citados em outros artigos, dados estes que conotam a baixa produção de artigos científicos ao tema em periódicos acadêmicos da área, indicando, talvez, uma maior necessidade promover o diálogo e a sensibilização da área para esta temática no contexto brasileiro.

CONCLUSÃO

Lamentavelmente, o cenário político brasileiro tem criado a necessidade de rever e renegociar a democracia por parte daqueles que adotam posicionamentos políticos extremistas. Curioso é notar que os ataques proferidos a ela são possíveis por conta dos valores que ela carrega em si. Consequentemente, os Direitos Humanos também se encontram sob ameaça, infelizmente, até mesmo pelo viés religioso. Quando um governo assume uma bandeira religiosa

⁴ Foram contabilizados apenas os artigos das revistas, portanto resenhas, entrevistas, editoriais e livros não fazem parte do cálculo.

como parâmetro de conduta, aqueles que fazem parte da nação, porém não possuem os mesmos ideais religiosos estarão excluídos. Trata-se de uma política que legitima, em discursos opressores, a segregação e a exclusão. Isso está refletido nos casos de aumento de intolerância religiosa e na supressão de direitos daqueles que são considerados minorias.

Esse estudo não pretende esgotar a análise das publicações de Teologia, Ciências da Religião e Direitos Humanos nesse cenário democrático, mas contribui para expor ao menos uma parte do problema enfrentado pelo país e o reflexo disso nas pesquisas acadêmicas, nomeadamente a publicação de artigos científicos do tema nas revistas da Área de Ciências da Religião e Teologia. Vale ressaltar a necessidade de uma agenda investigativa das áreas de modo que o mundo acadêmico esteja alinhado com as necessidades de seu contexto.

Em suma, é perceptível que há preocupação acerca dos rumos democráticos do Brasil. Cabe aos estudiosos da área não desistirem de seu papel social que, embora árduo, pode ajudar a manter os valores democráticos e o respeito aos Direitos Humanos que foram tão duramente conquistados. Como foi possível notar no Brasil, quando um governo emerge colocando a democracia em risco, um dos principais alvos é a educação. Nesse quadriênio, a comunidade científica viveu um grande período de corte de investimentos, fato este que pode ter influenciado as produções acadêmicas do período. Além disso, foi colocada em dúvida a legitimidade do discurso científico.

Infelizmente, ainda vivemos num cenário que visa manter poderes, oprimir e segregar, mas através da ciência, da educação, do diálogo, do estar na fronteira, manter o ideal de, cada vez mais, humanizar o humano pelo simples fato de ser pessoa e, portanto, portadora de dignidade.

REFERÊNCIAS

ALBRIGHT, Madeleine. **Global Food Security Is a Moral Imperative**. Our World – United Nations University, 29. Jul. 2015. Disponível em: <https://ourworld.unu.edu/en/global-food-security-is-a-moral-imperative>. Acesso em: 23. Fev. 2022.

ALMEIDA, André Boccato. **Teologia e Direitos Humanos: um diálogo interdisciplinar entre Tomás de Aquino e Paulo Freire na perspectiva da consciência**. Revista Pistis Praxis. Teologia Pastoral, Curitiba, v.11, n.1, 077-096.jan.abr.2019.

ALVES, José Eustáquio Diniz; CAVENAGHI, Suzana. **Igreja Católica, direitos reprodutivos e direitos ambientais**. Revista Horizonte – PUC Minas, Belo Horizonte v. 15, n. 47, p. 697-718, jul./set. 2017 – ISSN 2175-5841. Dossiê: Religião, Direitos Humanos e Direitos da Natureza.

BERNI, Luiz Eduardo Valiengo. **Laicidade em disputa: um estudo a partir da aprovação do ensino religioso confessional no STF**. V.09 N 2 (2020) –pp.8 8 a 112. Paraná: Revista Relegens Thréseia – UFPR, 2020.

BRANDENBURG, Laude Erandi; DOLNY, Mateus Andrey. **Intolerância contra religiões afro-brasileiras: reflexões sobre a importância do incentivo ao diálogo em pregações cristãs.** v. 18, n. 2, 325-343. Goiânia: Editora da PUC Goiás, 2020.

BOBSIN, Oneide; CUSTÓDIO, Elivaldo Serrão; REIS, Marcos Vinicius de Freitas. **Realidade do ensino religioso no estado do Amapá: Proposta de criação do primeiro curso de licenciatura em ciência da religião.** v. 57 n. 1 p. 172-191. São Leopoldo: Estudos Teológicos, 2017.

CADERNO TEOLÓGICO DA PUC PR. Edição Completa | v6 | n1 | 2021. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/cadernoteologico/article/view/28840>. Acesso em: 2 maio. 2022.

CANDIOTTO, J. de F. S. ; SERRATO, A. C.; SCHREINER, S. F.; ZEFERINO, J. Editorial: Religião, Democracia e Direitos Humanos. **Caderno Teológico da PUCPR**, [S. l.], v. 6, n. 1, p. 06–08, 2021. DOI: 10.7213/2318-8065.06.01.p06-08. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/cadernoteologico/article/view/28835>. Acesso em: 2 maio. 2022.

COLE, Raquel de Fátima; VILLAS BOAS, Alex; ZEFERINO, Jefferson. **Religião, educação e direitos: A contribuição da ecologia integral na perspectiva da teologia pública.** v. 17, n. 3, p. 14-26. Goiânia, 2019.

COSTA, Emerson Roberto da. **Imbricações entre Gênero, Religião e Laicidade: análise a partir da atuação dos/as parlamentares evangélicos/as no Congresso Nacional na 54ª Legislatura.** Mandrágora, v.23. n. 2, 2017, p. 151-178.

CUNHA, Carlos Alberto Motta. **Teologia, Direitos Humanos e Pensamento Decolonial.** Revista Horizonte – PUC Minas, Belo Horizonte v. 15, n. 47, p. 697-718, jul./set. 2017 – ISSN 2175-5841. Dossiê: Religião, Direitos Humanos e Direitos da Natureza.

FRANCISCO, PAPA. **Carta encíclica Fratelli tutti. Sobre a fraternidade e a amizade social (FT).** Roma: Librería Editrice Vaticana, 2020.

GONÇALVES, Alonso (2020). **Diálogo inter-religioso e Direitos Humanos.** Estudos Teológicos, 60(1), 30–40. Recuperado de <http://revistas.est.edu.br/index.php/ET/article/view/204>.

KOLLER, Felipe Sérgio; MOREIRA, Suzana Regina; ZEFERINO, Jefferson. **A relação entre dignidade humana e não violência no magistério pontifício.** v. 60n. 1p. 175-187. São Leopoldo: Estudos Teológicos, 2020.

SCHREINER, S. F.; GRUBER, M. A laicidade do Estado como limite da atuação religiosa na esfera pública. **Caderno Teológico da PUCPR**, [S. l.], v. 6, n. 1, p. 81–91, 2021. DOI: 10.7213/2318-8065.06.01. p. 81-91. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/cadernoteologico/article/view/27731>. Acesso em: 5 maio. 2022

SUNG, Jung Mo. **Religião, Direitos Humanos e o neoliberalismo em uma era pós-humanista.** Estudos de Religião, v. 31, n. 3 • 233-253 • set.-dez. 2017 • ISSN Impresso: 0103-801X – Eletrônico: 2176-1078.

TEIXEIRA, A., VILLAS BOAS, A., & ZEFERINO, J. (2022). Public Theology in the Context of the Religious Dualization Phenomenon in Multiple Modernities, **International Journal of Public Theology**, 16 (2), 223-243. doi: <https://doi.org/10.1163/15697320-20220041>

GT 10

Teologias da Libertação



Dr. Benedito Ferraro – PUC Campinas

Dr. Edward Neves Monteiro de Barros Guimarães – PUC Minas

Dr. Francisco das Chagas Albuquerque – FAJE

Dr. Paulo Agostinho Nogueira Baptista – PUC Minas

Ementa:

O GT Teologias da Libertação objetiva reunir pesquisadores (as) que investigam sobre as diversas formas de teologia contextuais que se compreendem como “da libertação”, que articulam teologia e libertação, a defesa da dignidade humana, da justiça e da solidariedade, e de análise sobre as diversas colonialidades: do ser, do poder, do saber e da natureza. Também se abre, nessa perspectiva, às questões de metodologia e epistemologia teológica; às articulações entre mediações filosófico-científicas e hermenêuticas e as perspectivas praxísticas; aos embates com as ciências da religião, às mudanças de paradigma. Considera os novos sujeitos e lugares teológicos, assim como as diferentes categorias de análise como gênero, raça/etnia, além de classe social, privilegiando os mais diversos temas na perspectiva da libertação e do diálogo interdisciplinar e suas interfaces com o contexto atual de busca de ecumenismo, pluralismo e diálogo inter-religioso. O GT pretende acolher trabalhos que tenham a interconexão entre as diversas igrejas cristãs, as religiões e os movimentos sociais, ciências sociais e teologia: leitura/interpretação teológica dos movimentos sociais, analisados e compreendidos em diálogo com as ciências sociais. Movimentos de resistência, como as CEBs, 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.

CATOLICISMO E PATRIOTISMO: O CLERO BRASILEIRO NO PERÍODO DA RESTAURAÇÃO (1920-1930)

Francisco das Chagas de Albuquerque¹

RESUMO

Os termos “catolicismo” e “patriotismo” não são os mais adequados para se usar no discurso atual sobre a relação entre religião, sociedade e política. Quanto ao primeiro termo não se presta adequadamente para expressar a diversidade de ideias, o pluralismo de expressões religiosas no âmbito católico. O segundo, por sua vez, encontra-se também presente em ambientes de posições contrapostas e tem sido empregado com os mais diversos sentidos e interesses. Neste texto, no entanto, serão utilizadas as duas formas para manter-se a referência dos dados históricos que serão abordados. O objetivo da comunicação, a partir de análise bibliográfica, consiste em apresentar a autocompreensão do catolicismo a respeito de seu lugar na sociedade no início do século XX, mais precisamente, no período 1910 -1930. Trata-se de expor a visão do arcebispo da Arquidiocese de São Paulo, Dom Duarte Leopoldo e Silva – que a governou de 1908 a 1938 – que se expressa comunicando a posição do clero em relação à Pátria no contexto sócio-político cultural de então. A delimitação cronológica se enquadra no período da restauração da Igreja no Brasil. Para se alcançar esse objetivo serão dados os seguintes passos: parte-se dos conceitos de patriotismo e catolicismo, fazendo a contextualização de seu conteúdo no imaginário nacional tanto religioso quanto político; identifica-se o quadro geral da religião católica no período em questão; passa-se então à exposição do pensamento do arcebispo a partir de um texto publicado por ocasião da comemoração do primeiro centenário da Independência do Brasil (1922). A partir desses elementos propõe-se uma aproximação crítica sobre o papel do catolicismo, ou melhor, dos cristãos e das cristãs e da Igreja Católica no Brasil, na celebração do segundo centenário da independência da pátria brasileira, tendo por base o ensino social da Igreja e a perspectiva libertadora.

PALAVRAS-CHAVE: Patriotismo; Catolicismo; Restauração; Duarte Leopoldo; Independência; Justiça social; Libertação.

INTRODUÇÃO

A relação entre “catolicismo” e “patriotismo”, no Brasil, historicamente não tem implicação com o bem comum, particularmente no período em questão. Tal aproximação dos civil-político e religioso-católico nega o sentido original que o conceito de patriotismo tem na tradição teológica cristã. Quanto ao primeiro termo, vale lembrar, desde já, que ele não se presta adequadamente para expressar a diversidade de ideias, o pluralismo de expressões religiosas no âmbito católico nacional, haja vista a enorme diversidade de formas de expressões do catolicismo. O segundo termo, por sua vez, encontra-se presente em ambientes de posições contrapostas e tem sido empregado com os mais diversos sentidos e interesses. Neste texto, no entanto, serão utilizados ambos os conceitos por exigência intrínseca ao tema proposto.

¹ Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – Belo Horizonte.

O objetivo da comunicação consiste em apresentar a autocompreensão do catolicismo a respeito de seu lugar na sociedade brasileira na primeira metade do século XX; mais precisamente, no período 1920 a 1930. R. Azzi (1977) sintetiza a perspectiva no episcopado brasileiro nesse período: “Durante o decênio 1920-1930 o episcopado brasileiro, com a colaboração do clero e laicato, procurará de fato criar uma nova imagem da Igreja Católica, através de uma série de iniciativas de caráter social” (AZZI, 1977, p. 63). Reconhece-se que D. Sebastião Leme da Silveira Cintra (1882-1942) foi a principal liderança da Igreja no movimento da restauração católica no país. No entanto, outros prelados também se destacaram na efetivação do projeto restauracionista, entre eles D. Duarte Leopoldo e Silva.

A pesquisa em torno de outros personagens do episcopado brasileiro do período em referência contribui para se alargar a visão histórica sobre o catolicismo e sua relação com o Estado na terra de Santa Cruz. Para o âmbito dos estudos teológicos, os dados históricos obtidos pela ampliação e aprofundamento sobre esta temática integra-se à compreensão da história como “lugar teológico”. Neste sentido, este texto se deterá sobre sua obra de história *O Clero e a Independência: conferências patrióticas* (1923)², que tem um caráter marcadamente apologético e não analítico. O livro versa sobre o papel do clero da construção da sociedade brasileira, chamando a atenção para a presença do clero no processo social por intermédio da assunção de cargos políticos.

O assunto será abordado através dos seguintes passos: esclarecimentos dos conceitos de patriotismo e catolicismo, fazendo-se a contextualização de sua importância para o imaginário nacional tanto religioso quanto político; identifica-se a relação do catolicismo (a Igreja instituição) no período em delimitado; passa-se então à exposição do pensamento do arcebispo paulista divulgado através da obra *O clero e a independência*, publicado em agosto de 1923; segue-se um olhar sobre recente pesquisa sobre o clero jovem do Brasil.

1. PATRIOTISMO E TRADIÇÃO CRISTÃ: DEVER E VIRTUDE

O termo patriotismo, atualmente pouco usado, reflete um sentimento de ligação com a pátria, mas implica algo mais que mero afeto, pois se relaciona com o sentido de cidadania, que por sua vez se remete aos âmbitos social e político. O conceito é geralmente definido como o amor que o cidadão nutre para com sua pátria. No pensamento cristão “o patriotismo é visto desde longo tempo com um dever e ao mesmo tempo como uma virtude” (SCHNEIDER, 1995, p. 44). Tal ideia foi assumida também pelo Concílio Vaticano II, na Constituição Pastoral *Gaudium et spes* em seu parágrafo 75.

O autor, Schneider, reflete sobre o patriotismo colocando-se diante do problema do nacionalismo. Por isso, depois de tecer considerações sobre o patriotismo esclarece que o nacionalis-

2 As citações seguem rigorosamente a forma ortográfica então empregada, que diferente da ortografia atual.

mo se torna um problema para a relação de uma nação com outras. Na verdade, o nacionalismo surge de uma acentuação exagerada do amor à pátria de modo a identificar outros países como adversários ou inimigos. Dito de forma simplificada, o patriotismo é uma coisa boa, enquanto o nacionalismo, ao contrário, é uma coisa má (p. 44)³. Há uma diferença de natureza gradual entre os dois. Mas é necessário compreender o patriotismo a partir de suas raízes.

Do ponto de vista da tradição cristã, com raízes na patrística, o patriotismo como amor à pátria é entendido como um dever, mas é também uma virtude (p. 45). No entanto o amor à “pátria celeste” tem a primazia sobre o amor à “pátria terrena”. A declaração do Vaticano II, acima referida, emprega o termo *pietas*, que significa em primeiro lugar “atenção”. Ou, de modo mais enfático: “a respeitosa dedicação e carinho para com os pais, aquela mesma atitude com a qual se ocupa o quarto mandamento do decálogo” (SHNEIDER, p. 45). Aplica-se o termo, no entanto, de forma mais ampla, sendo que a *pietas* se estende a outros familiares, de modo particular à pátria ou à como comunidade, país, ambiente cultural. A pessoa é tributária desses valores, pois eles são possibilitadores do próprio desenvolvimento do indivíduo de sua comunidade. No ambiente romano *pietas* é um dos valores basilares da organização da vida social, ganhando o significado de “dedicação e uma atitude mútua”. Nessa relação existe também “uma ‘pietas’ demonstrada pelo ‘pater familias’ em relação aos seus, e uma ‘pietas’ que os homens podem esperar dos deuses” (p. 45-46).

Na filosofia moderna, Leibniz refletiu sobre o conceito de patriotismo introduzindo importante nuance. Para o filósofo o exercício da liberdade e as transformações ocorridas na transmissão da noção de patriotismo levaram a uma identificação de patriotismo com nacionalismo. Na Europa antiga, foi-se substituindo patriotismo por uma consciência nacional. Afastando-se do sentido de patriotismo que, num primeiro momento, tinha um significado humanista orientado ao bem comum.

2. O PATRIOTISMO NA TRADIÇÃO CRISTÃ E O CATOLICISMO DO BRASIL (1920-1930)

Entende-se melhor a perspectiva patriótica do clero brasileiro, no decênio 1920-1930, contextualizando-a no horizonte da restauração católica que remonta ao pontificado do Papa Pio X (1835-1914, cujo lema era *Instaurare Omnia in Christo*. A restauração de todas as coisas em Cristo, define o que a Igreja deve buscar em toda a sua ação como presença no mundo moderno. A ideologia que esse lema encerra, assumida pelo pontífice (1903-1914), tem como intenção trabalhar pela “vitória da religiosidade sobre o laicismo, sobre a secularização” (MONTENEGRO, 1972, p. 158). Esse autor considera que essa noção de restauração implica uma “redução” ideo-

³ Reflexão sobre várias formas de nacionalismo encontra-se em: BAUM, Gregory. Que tipo de nacionalismo? Distinções éticas. *Concilium*, n. 262, m. 6, 1995, p. 1 10-120.

lógica. Ele suspeita que essa busca de recuperação da religiosidade na vida das pessoas e da sociedade provém do distanciamento da Igreja em relação ao imanente; buscava-se uma dessacralização da cultura que afetava as instituições e a sociedade em geral (p. 158).

A ideia recuperação do lugar da religião católica na sociedade ecoa, décadas depois, no Brasil. Trata-se do contexto brasileiro específico do período da restauração ora em estudo. Esta consistia na busca de reaproximação entre Igreja e Estado depois da condição de laicidade do Estado brasileiro estabelecida a partir da proclamação da República (15-11-1889). A *Carta Pastoral por ocasião do Centenário da Independência* do episcopado brasileiro proporciona uma visão geral do pensamento eclesialístico naquele momento. Veja-se, na seguinte passagem, o que afirmaram os bispos no referido documento pastoral a respeito da visão da Igreja diante do Estado.

[...] se o Brasil reconhece na fé católica um dos sinais de sua nacionalidade, e um dos principais fatores de sua grandeza, como disse o nosso primeiro Embaixador junto ao Vaticano, de estranhar seria que não fosse de benevolência a atitude dos poderes públicos para o catolicismo. Proceder de modo contrário seria cerrar os olhos às lições da experiência e do saber” (apud LUSTOSA, 1991, p. 34).

Verifica-se um movimento de ambos os lados para se voltar a uma cooperação entre os poderes civil e religioso, ou melhor, entre o Estado brasileiro e a Igreja católica, que pretendia que o catolicismo fosse a religião oficial do país, com os esperados privilégios que tal lugar poderia garantir-lhe como instituição. Predominava entre os intelectuais católicos, a ideia de associação entre o laicismo político e o ateísmo social, como afirma Lustosa (1991): “Para os católicos, esse tipo de laicismo político bloqueia as possíveis ligações com o religioso e situa o Estado no plano inclinado do ateísmo social” (p. 43). Esses dados históricos permitem uma aproximação mais realista do pensamento do arcebispo de São Paulo.

3. DOM DUARTE E PATRIOTISMO DO CLERO BRASILEIRO

Dom Duarte Leopoldo e Silva foi eleito bispo a 10 de maio de 1904 e foi empossado na Diocese de Curitiba a 02 de dezembro daquele ano. Sua transferência para São Paulo por Breve ocorreu a 18 de dezembro de 1906 e veio a assumir o governo da Província Eclesiástica de São Paulo em 14 de abril de 1907. Desde o início de seu trabalho deu continuidade à obra de seu antecessor Dom José de Camargos Barros, promovendo a divisão do território paulista em outras cinco dioceses. Alcançou sua meta a “elevação de São Paulo à categoria de Arquidiocese em 7 de junho de 1908” (SANTOS, p. 21), sendo, portanto, seu primeiro arcebispo. Governou-a até 1938.

Nasceu em Taubaté em 04 de abril 1867, sendo filho de Bernardo Leopoldo e Silva e Ana Rosa Marcondes, e faleceu em São Paulo em 13 de novembro de 1938.

Em seu livro *o Clero e a Independência*, publicado pelo Centro D. Vital, em 1923, expõe com clareza meridiana sua visão de patriotismo e da relação deste com o catolicismo. Abre o primeiro capítulo intitulado “O clero brasileiro e o patriotismo”⁴ com a seguinte declaração:

O nobilíssimo empenho na defesa do torrão natal, esse amor que, sem fugir a sacrifícios, ráia por vezes ao heroísmo das grandes e extraordinárias virtudes, tem alguma cousa que o subtrai ao puro domínio da natureza. Si bem o comprehendera a política, de ordinário tão eivada de preconceitos que a deturpam, jamais haveríamos de separar o patriotismo do sentimento religioso (p. 11)⁵.

Dois aspectos importantes saltam dessas palavras, as quais por si, já expressam a compreensão da relação entre a religião, o catolicismo no caso, e os destinos do país. Em primeiro lugar, a nobreza do compromisso do clero para com o Brasil, cuja atuação é qualificada como virtuosa. Em segundo lugar, rechaçando a visão preconceituosa da presença do clero na política, afirma a unidade entre o sentimento religioso e o sentimento de amor à pátria.

Na continuidade de seu discurso aprofunda a noção de patriotismo. Resguardando a dimensão transcendente do papel do catolicismo através de seus agentes hierárquicos, o prelado afirma que tal sentimento encerra também um significado sobrenatural. Ele entende que o patriotismo abrange a dimensão temporal e para além da temporalidade. Deste modo, “elle tem o seu tanto de sobrenatural que o eleva, como virtude, muito acima das qualidades cívicas ou virtudes simplesmente humanas” (p. 11). Indo mais fundo, afirma expressamente que na pessoa do clérigo a ideia de Deus e o patriotismo enquanto virtude espontânea da ideia são inseparáveis, de modo que ambos os sentimentos implicam abnegação e sacrifício (p. 12). Clareza maior dessa unidade de sentimentos, observa-se ao colocar o exercício do patriotismo em continuidade com o ministério sacerdotal. Interroga: “Que é, de facto, o ministério sacerdotal sinão um contínuo exercício do patriotismo em busca da pátria celestial, *pela paz e pela ordem* na pátria em que vivemos?” (p. 12). Para enfatizar essa ideia antepõe o dever patriótico até mesmo ao dever religioso de fidelidade à doutrina católica. “Pode-se não aceitar o ideal religioso do sacerdote fugindo á sua doutrina; mas ninguém lhe ha de lhe negar esforço patriótico, tanto mais nobre e eficaz, quanto mais alta é a mira a que tendem os seus trabalhos” (p. 12). O clero está na vanguarda da luta pela liberdade ao longo de toda a sua história política até aquele momento,

4 O prelado, como escritor, dedicou-se à História Pátria, sempre com brilho próprio das pessoas possuidoras de talentos especiais. “O volume O CLERO E A INDEPENDÊNCIA foi a obra com que o ilustre prelado quis comemorar o centenário da nossa emancipação política” (SANTOS, 1984, p. 23). O exalta as qualidades de Dom Duarte, que como historiador interessou-se logo em restaurar o arquivo da Arquidiocese. Foi Membro Titular do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, 1904, passando em 1905 a Sócio Honorário.

figurando “na primeira linha dos patriotas, cada um com as suas qualidades e os seus defeitos” (p. 12-13). Não nega que nesse afã de luta política libertária houve “até lastimáveis excessos” (p. 13). Tal ressalva visa à preservação da ortodoxia relativa ao ministério dos clérigos ante seu compromisso patriótico. “D. Duarte precisava acentuar que o sacerdote de seu tempo continuava a ser patriota, mesmo que ‘recolhido – e ainda bem – ao piedoso remanso da sacristia’, já não participasse ativamente da luta política” (TABORDA, 1975, p. 143).

4. O PATRIOTISMO DO CLERO BRASILEIRO HOJE

Um dos valores importante para motivar o engajamento dos cidadãos nas esferas de decisão e ação sociopolítico e cultural se enraíza na ideia de patriotismo assumida pela tradição cristã, como se aludiu na primeira secção deste escrito. Diz o texto da Constituição Pastoral *Gaudium et spes*:

Os cidadãos cultivem com grandeza de alma e fidelidade o amor à pátria, mas sem estreiteza de espírito, isto é, de tal maneira que se interessem sempre ao mesmo tempo pelo bem de toda a humanidade, que abraça raças, povos e nações, unidos por toda sorte de laços (GS 75).

Ao mesmo tempo que acentua a importância do patriotismo, o entende necessariamente vinculado ao bem comum da comunidade humana, de um país com um outro, que significa que o empenho do próprio país não pode deixar de lado o interesse pelo bem-estar de outros povos.

Na esteira das propostas conciliares, o Magistério tem apresentado, através de seu ensino social, princípios e indicações para enfrentamento do enfrentamento de questões sociais candentes. Tais ensinamentos do magistério universal têm sido assumidos pelo catolicismo oficial no Brasil, ao menos por setores da hierarquia (vários bispos e presbíteros). A Conferência Nacional do Bispos do Brasil tem se pronunciado sobre situações específicas graves da sociedade brasileira, como o pronunciamento emitido por ocasião da e sua 59ª Assembleia Geral, realizada em abril de 2022. Os bispos exprimem a posição da CNBB (2022) diante da situação do Brasil e conclamam a sociedade a exercerem o direito e dever de cidadania:

Conclamamos toda a sociedade brasileira a participar das eleições e a votar com consciência e responsabilidade, escolhendo projetos representados por candidatos e candidatas comprometidos com a defesa integral da vida, defendendo-a em todas as suas etapas, desde a concepção até a morte

natural. Que também não negligenciem os direitos humanos e sociais, e nossa casa comum onde a vida se desenvolve. Todos os cristãos somos chamados a preocuparmo-nos com a construção de um mundo melhor, por meio do diálogo e da cultura do encontro, na luta pela justiça e pela paz.

Se de um lado, há posição por crítica por parte da instituição enquanto tal, por outro, existem posição claramente contrários a um compromisso dos católicos com as questões sociais e políticos por parte de não poucos membros do clero brasileiro.

Uma pesquisa coordenada por A. Brighenti, cujo resultado veio a público no livro intitulado *O novo rosto do Clero: perfil dos padres novos do Brasil*, mostra uma diversidade de compreensões dos ministros ordenados sobre sua missão e relação com as questões do “século”. O objeto do estudo é a visão dos “padres novos” e mostra a diferença em relação ao clero dos anos 1970/1980 e não sua participação nos movimentos sociais e políticos do país. No entanto, a partir de suas opções “sociopastorais” identifica-se sua forma de presença na construção da sociedade.

Dentre as várias leituras sobre os resultados da pesquisa cabe, para o propósito deste estudo, destacar o modo como parte do clero jovem encara sua missão, no quesito “A visão de Igreja dos católicos no Brasil e o perfil dos “padres novos”. A citação que segue dá uma ideia que reflete, ainda que de forma não absoluta a visão dos “padres novos” no catolicismo brasileiro, formada pelas diferentes questões da pesquisa em questão:

Para os católicos no Brasil, a maior contribuição da Igreja à sociedade é seu trabalho de educação para o compromisso social e formação da consciência cidadã, em prol da justiça e da promoção dos pobres. Nesta perspectiva, assinalam a valiosa contribuição dada na aprovação de projetos de anticorrupção eleitoral, assim como quando levantou sua voz diante de injustiças e o desrespeito aos direitos humanos e sociais” (p. 276).

Tal visão, não reflete, obviamente, a posição do episcopado brasileiro sobre o papel do clero na sociedade como foi o caso da obra de D. Duarte⁶. No entanto, como os presbíteros são aqueles que atuam juntos aos membros da Igreja, as ideias e comportamento ministerial que assumem expressam o modo como parte do catolicismo está presente na sociedade brasileira atualmente. As duas formas de relação do clero, como representação do catolicismo brasileiro, com a vida sociopolítica do país chamam a uma discussão sobre a ligação do dever de compromisso com o bem comum e o ministério do clero. No contexto atual, o patriotismo tal como a tradição cristã o assume reclama um compromisso com a defesa da vida dos cidadãos e cidadãs mais vulneráveis, sempre em busca da libertação integral.

⁶ A pesquisa não inclui o segmento episcopal em suas amostras (agentes eclesiais) que foram sete: padres, leigos, leigas, jovens-homens, jovens-mulheres, seminaristas e religiosas.

REFERÊNCIAS

BRIGHENTI, Agenor (org.). *O novo rosto do clero: perfil dos padres novos do Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2021.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Mensagem ao povo brasileiro*. Belo Horizonte, PUC Minas, 2022.

CONCILIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição Pastoral *Gaudium et spes*. Petrópolis: Vozes, 1968.

DIAS, Carlos Malheiro. *Pensadores brasileiros: pequena antologia*. Lisboa: Bertrand, sd.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *A igreja Católica no Brasil-República: cem anos de compromisso (1889-1989)*. São Paulo: Paulinas. 1991.

MORAES, E. Vilhena de. *O patriotismo e o clero no Brasil*. Rio de Janeiro: imprensa Nacional, 1929.

SANTOS, Wanderlei dos. Dom Duarte Leopoldo e Silva. In: *Boletim* do CEPEHIB, a. VI, n. 2 (21), abril, 1984, p. 21-24. [Centro de Pesquisas e Estudos de História da Igreja no Brasil].

SILVA, Duarte Leopoldo e. *O Clero e a Independência: conferências patrióticas*. Rio de Janeiro: Centro Dom Vital, 1923.

TABORDA, Francisco de Assis Costa. Recensão: LEOPOLDO E SILVA, Dom Duarte. O clero e a Independência: conferências patrióticas, 232 pp., 18 X 12 cm, Edições Paulinas, São Paulo, 1972. *Perspectiva Teológica*, n. 12, a. VII, p. 143, jan/jun 1975.

COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE E O CRISTIANISMO DA LIBERTAÇÃO: APROXIMAÇÕES EM PAULO FREIRE

Rodrigo Szymanski¹

PALAVRAS-CHAVE: Paulo Freire; Comunidades Eclesiais de Base, Teologia da Libertação, Cristianismo da Libertação.

INTRODUÇÃO

O presente artigo pretende discutir as aproximações entre a teoria de Paulo Freire e a experiência das Comunidades Eclesiais de Base (Cebs). Para isso, utilizamos as referências apresentadas no livro *Pedagogia do Oprimido* (2017) de Paulo Freire, sobre a conscientização e a libertação dos oprimidos. Também abordamos o procedimento metodológico das Cebs, que é sintetizado por Frei Betto (1981), e a visão do sociólogo Michael Löwy (2016) que exemplifica o conceito de Cristianismo da Libertação e de Teologia da Libertação. Conceitos que não são apenas compilados de livros e teorias, mas experiências religiosas e comunitárias vivenciadas em uma realidade autêntica. Desta forma, este estudo reflete sobre os seres humanos, indivíduos e as condições socioeconômicas, políticas e culturais que os levaram a integrar a organização eclesial, onde encontraram seus pares para resistir à dominação. A busca pela libertação é um dos objetivos das Cebs, e do pensamento freireano que balizou a metodologia das comunidades. O processo de aprendizagem inicia-se a partir da consciência dos indivíduos, que percorrem um caminho que vai da consciência ingênua à consciência crítica e, desta, à autônoma. A educação não pode ser vista como massificação ou coisificação, deve ser fundamentada, pautada na palavra, mas na palavra transformadora marcada pela criticidade de sua consciência. Entretanto, é indispensável, partir do senso comum, que não pode ser descartado numa educação libertadora. Desconsiderar o senso comum é um obstáculo não somente ideológico como epistemológico. Este trabalho tem como base uma revisão bibliográfica sobre o tema, apresentado como parte da pesquisa, da dissertação de mestrado do autor, onde debate-se o processo formativo dos jovens da Pastoral da Juventude da cidade de Criciúma na década de 1980, que fazem parte deste movimento mais amplo de organização eclesial e política.

¹ Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Educação (UNESC), Bacharel e Licenciatura em História (UNESC) Bolsista UNIEDU. E-mail rodrigoszzy@gmail.com.

1. CRISTIANISMO DA LIBERTAÇÃO E TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

O Cristianismo da Libertação e a Teologia da Libertação não são apenas compilados de livros e teorias, mas experiências religiosas e comunitárias de pessoas que vivenciavam uma realidade autêntica. Desta forma, pretendo refletir sobre os seres humanos, indivíduos e as condições socioeconômicas, políticas e culturais que os levaram a “pisar o chão” da organização eclesial, onde encontraram seus pares para resistir à opressão.

Michael Löwy (2016), em seu livro *O que é Cristianismo da Libertação: religião e política na América Latina*, afirma que o processo vem da experiência periférica dos seus membros, em grande parte, dos oprimidos.

O processo de radicalização da cultura católica latino-americana que iria levar à formação do Cristianismo da Libertação não começou, de cima para baixo, dos níveis superiores da Igreja, como a análise funcionalista que aponta para a busca de influência por parte da hierarquia sugeriria, e nem de baixo para cima, como argumentam certas interpretações “de orientação popular” e, sim, da periferia para o centro (LÖWY, 2016, p.85).

Trajetória esta que se encontra nas vivências também de Paulo Freire, como corrobora Penna (2014, p.182), ao dizer que o pensamento do pedagogo “converge com algumas das principais matrizes críticas de pensamento latino-americano das últimas décadas”. Ao afirmar, o autor também considera a América Latina como lugar de produção de conhecimento e não apenas de sujeitos de análises da produção eurocêntrica.

A Teologia da Libertação, dentro da Igreja Católica Apostólica Romana, contribui na linha de um pensamento decolonial, de rompimento de teorias eurocêntricas e a necessidade de pensar a teologia latino-americana diretamente da sua realidade. Penna (2014, p. 194) expõe que, “no pensamento pós-colonial a colonialidade seria a face oculta da modernidade, que surge do sentimento de inferioridade imposto aos seres humanos que não se encaixam no modelo eurocêntrico”. O pensamento da “metrópole” eurocêntrica foi forjado não apenas pelos colonizadores em si, mas pelo pensamento educacional, teológico, sociológico e antropológico. Tanto as teorias Freireanas como a Teologia da Libertação buscaram romper este colonialismo.

Paulo Freire lançou em 1968 sua obra *Pedagogia do Oprimido*, mudando a forma de encarar a educação, principalmente com grupos oprimidos na sociedade. O oprimido será figura central na pedagogia Freiriana, como ser social que estava condicionado de forma estrutural e sistemática a esta condição de excluído. É na conscientização como processo, que a pessoa passa a conflitar a sua realidade. O ser humano é um ser inacabado, por isso, a necessidade do proces-

so de conscientização, o qual Freire defendia como libertação dos oprimidos.

Quem, melhor que os oprimidos, se encontrará preparado para entender o significado terrível de uma sociedade opressora? Quem sentirá, melhor que eles, os efeitos da opressão? Quem, mais que eles, para ir compreendendo a necessidade da libertação? Libertação a que não chegarão pelo acaso, mas pela práxis de sua busca; pelo conhecimento e reconhecimento da necessidade de lutar por ela (FREIRE, 2014, p. 43).

O termo libertação, nas várias áreas do conhecimento, foi cunhado na realidade cultural, social, econômica e política em que vivia principalmente o continente latino-americano. A libertação é processual, como um parto, e necessita do encontro da humanidade, dos seres, da fecundação, da gestação e do dar à luz, construindo assim um novo indivíduo, que superou a contradição oprimido-opressor e pode construir um caminho de se libertar, ao longo do tempo e em conjunto. “A superação da contradição é o parto que traz ao mundo este homem novo não mais opressor; não mais oprimido, mas homem libertando-se” (FREIRE, 2017, p. 48.)

A relação entre Freire e o Cristianismo da Libertação se dá no encontro das Teorias do materialismo-histórico-dialético, onde Paulo Freire “bebeu” para construir sua visão de homem e de mundo, como citou Streck (2011, p.9), ao apontar que “foi por uma certa lealdade a Cristo que ele foi aos mangues e favelas do Recife, mas foi a realidade dura do povo que fez com que se voltasse a Marx para ‘encontrar uma fundamentação objetiva para continuar camarada de Cristo’”.

Esta comparação entre Cristo e Marx, que para muitos é uma difícil possibilidade, se forma na realidade, onde as comunidades ligadas às Cebts têm seu encontro com o entorno de opressão do povo, nos bairros populares, nas zonas rurais, nas realidades específicas. Este “encontro de camaradas” ocasiona a necessidade de agir por meio de experiências, que tem como base teórica, a concepção ideológica materialista-histórica.

Pensar Cristo e Marx como camaradas, leva-se a pensar no Cristianismo da Libertação, tendo como estrutura a opção preferencial pelos pobres, da qual aparece o conceito de classe social, desta forma, compreendendo a igreja dentro do mundo e não como uma entidade abstrata fora da realidade. “O trabalho educativo das igrejas não pode ser compreendido fora do condicionamento da realidade concreta onde se situam” (FREIRE, 1978, p.11). Assim, entende-se a igreja como uma entidade concreta e integrante da história, ou seja, não podendo dissociar “de um lado, as Igrejas, de outro, a educação e, finalmente, o papel das primeiras com relação à segunda, a não ser historicamente” (FREIRE, 1978 p. 85).

A opção preferencial pelos pobres é uma análise concreta do lugar que a igreja ocupava, ou seja, analisa as misérias do continente, do povo cristão e oprimido, com um olhar voltado para esta opressão, buscando dar respostas para superação.

Desta forma, a Teologia da Libertação, partindo de uma visão decolonial, pode ser analisada como origem anterior ao século XX, como apresentam Coelho e Malafatti (2021), utilizando da explicação do filósofo da libertação Enrique Dussel (2021, p.6), quando diz que a TL “tem seus antecedentes históricos no início da invasão do continente americano, quando surgiu um discurso teológico em defesa das vítimas da colonização europeia”.

2. A PEDAGOGIA DO OPRIMIDO E AS CEBS

Ao pensarmos a Teologia e o Cristianismo da Libertação como um espaço de reflexão do contexto sociopolítico, e a necessidade de superação da opressão, podemos compreendê-las como prática educativa na organização dos oprimidos, “enquanto profética, a teologia da libertação não pode ser a da conciliação entre os inconciliáveis” (FREIRE, 1981 p. 102).

O processo de libertação dos oprimidos dá-se em coletivo, em conjunto, em comunidade, nas formas organizadas de ser, ou seja, são nos grupos que as pessoas se encontram e se libertam.

A reflexão feita por Löwy, exposta por Coelho e Malafatti (2021), vem indicando a relação entre este movimento amplo de cristão na sociedade com base nas ideias do pedagogo Paulo Freire, apresentada em *Pedagogia do Oprimido*, na busca de libertação dos oprimidos.

[...]1) os pobres não são culpados pelas péssimas condições em que vivem, eles são vítimas inocentes e, por isso, têm o direito de lutar por uma vida digna; 2) os pobres podem ser agentes de sua própria libertação, incorrendo na missão de transformar o mundo; 3) para a transformação social, o critério de julgamento das instituições sociais é a vida dos oprimidos (FREIRE, 2017, p.8).

A base da Pedagogia do Oprimido como do Cristianismo da Libertação está na libertação dos sujeitos, numa relação não por acaso, não por um acidente histórico, mas sim, pela proximidade dos projetos que comungam entre si. A Pedagogia da Libertação e Teologia da Libertação caminham lado a lado, uma influenciando a outra na busca de libertação dos oprimidos, ou como disse Löwy (2016, p.76), quando afirma que a igreja recomenda que “esses pobres são os agentes de sua própria libertação e o sujeito de sua própria história”. Pensando os oprimidos como agentes da mudança, Freire (2017, p.56) diz que “os oprimidos hão de ser o exemplo para si mesmos, na luta por sua redenção”.

Na compreensão de Frei Betto (1981, p.17), são “comunidades, porque reúnem pessoas

que têm a mesma fé, pertencem à mesma igreja e moram na mesma região”. São motivadas pela mesma fé e possuem uma vivência concreta, partilhando os problemas e buscando a sobrevivência, na luta por moradia, por melhores condições de vida e comungando os anseios e esperanças libertadoras. Desta forma, são “eclesiais, porque congregam na igreja como núcleo básico de comunidade de fé” (BETTO, 1981, p. 17). É na igreja que encontram seu lugar de construção social, de encontro e fé.

Eder Sader (1991), em seu livro *Quando Novos Personagens Entram em Cena*, classifica as Cebbs como uma das matrizes discursivas da redemocratização do Brasil.

A matriz discursiva da teologia da libertação, que emerge nas comunidades da igreja, tem raízes mais funda na cultura popular e apoia-se numa organização bem implantada. Beneficia-se do ‘reconhecimento imediato’ estabelecido através da religiosidade popular (p. 145).

Frei Betto (1981, p.17) explica que “são de base, porque são integradas por pessoas que trabalham com as próprias mãos (classes populares): donas de casa, operários, desempregados, jovens empregados do setor de serviço, na periferia urbana, na zona rural, assalariados”. Sendo assim, são pessoas periféricas e, na maioria das vezes, vivendo em condições de opressão. Podemos expor que as Cebbs são experiências de grupos religiosos que possuem realidades análogas, se encontram para buscar superar sua opressão. As Cebbs são espaços onde se proclamam crenças, com atividades religiosas, mas que também acabam por se transformar em um espaço de reivindicações sociais, como “a organização de uma creche comunitária, a mobilização para reclamar da falta de ônibus, um movimento para defesa dos direitos de moradia em loteamento clandestino” (SADER, 199, p. 162).

Assim sendo, nas Cebbs as pessoas oprimidas encontravam um espaço para comungar dores e esperanças. As comunidades não eram apenas lugares para receber informações e conteúdo, mas para construir saberes. Um dos mecanismos de construção dos saberes eram as reuniões das Cebbs, baseadas nas ideias de círculos bíblicos, apresentados à comunidade para entender a realidade partindo da concepção bíblica, de que “a comunidade toma consciência que ela também ‘está escrevendo sua bíblia’” (BETTO, 1981, p 36).

As reuniões das Cebbs tinham caráter pedagógico, sem um roteiro pré-determinado, usavam como metodologia o método Ver-Julgar-Agir². Trazendo essa leitura da realidade, o Ver seria a verificação da realidade, a fim de desenvolver uma visão concreta do meio social. Nesse sentido, o ver se concretiza a partir de indagações e da observação dos participantes, como algo que precede os próximos passos do julgar e do agir, como uma espécie de “abrir os olhos” para

² O Método Ver-Julgar-Agir, originário da Ação Católica na década de 1930, terá em um próximo trabalho maior esforço para descrever com profundidade sua relação com o Cristianismo da Libertação.

a realidade, ou um “desvelar” da realidade. **O Julgar** era a necessidade para comparar o que foi observado no Ver através de princípios evangélicos e bíblicos. Já o **Agir** era o resultado do “ver” e do “julgar”, ou seja, a aplicação da solução dos problemas reais, como impulso para ação, para a militância social e ações coletivas (DICK, 1999).

Frei Betto (1981) descreve que as reuniões tinham uma metodologia e animação por meio de cantos, leitura e meditação de um texto bíblico que fazia referência às condições de vida dos seus membros, debate referente à comunidade e suas dificuldades, sempre com provocações realizadas pelos agentes pastorais. Os encontros, mesmo que não fossem momentos de alfabetização, utilizavam do método freireano, com base no conceito de tema gerador, que não era uma criação arbitrária das lideranças, mas sim, possibilidade de diálogo.

Uma metodologia que não pode contradizer a dialogicidade da educação libertadora, daí seja igualmente dialógica. Daí que, conscientizadora também, proporciona e ao mesmo tempo, a apreensão dos temas geradores e a tomada de consciência dos indivíduos em torno dos mesmos (FREIRE, 2017, p. 121)

O desenvolvimento das reuniões das Cebcs suscitou o ideal que somente poderia acontecer a libertação se as classes sociais oprimidas, a partir da conscientização, construíssem a luta pela libertação, era os oprimidos que seriam protagonistas, caso contrário, poderiam acontecer apenas mudanças de pessoas, sem a real conscientização de classe.

Lugar, neste caso nas Cebcs, os oprimidos estavam buscando seu caminho de libertação, cada membro da comunidade era um protagonista no processo de conscientização através de uma educação libertadora no trabalho de base. “A comunidade era parte de um projeto ético-pedagógico, como na pedagogia do oprimido, que tinha como missão afastar o opressor dos grupos” (FREIRE, 1967, p. 46). Pois é na necessidade de superar a relação Oprimido-Opressor que os membros das comunidades poderiam construir seu caminho de libertação.

Só os oprimidos, como classe social, proibida de dizer a sua palavra, podem chegar a ser utópicos, proféticos e esperançosos, na medida em que o seu futuro não é mera repetição reformada do seu presente. O seu futuro é a concretização da sua libertação, sem a qual não lhes é possível ser. Só eles estão em condições de denunciar a “ordem”, anunciar um mundo novo que deve ser refeito constantemente (FREIRE, 1978, p.21).

Era no diálogo, na comunicação, que os indivíduos das Cebcs se reconheciam como pes-

soas, em uma metodologia problematizadora, onde os membros vão “percebendo criticamente, como estão sendo no mundo com que e em que se acham” (FREIRE, 2017 p. 100). E este construir em comunidade, não era no silêncio que estes indivíduos foram se organizando, mas na “palavra, no trabalho e na ação-reflexão” (FREIRE, 2017, p. 108).

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A busca pela libertação é um dos objetivos das Cebds, e ao pensarmos freiriano que balizou a metodologia das comunidades, o processo de aprendizagem se inicia a partir da consciência dos indivíduos, que percorrem um caminho que vai da consciência ingênua à consciência crítica e, desta, à autônoma. Educação não pode ser vista como massificação ou coisificação. Deve ser fundamentada, pautada na palavra, mas na palavra transformadora marcada pela criticidade de sua consciência. Entretanto, é indispensável, nesse processo, partir do senso comum, que não pode ser descartado numa educação libertadora. Desconsiderar o senso comum é um obstáculo não somente ideológico como epistemológico.

É no diálogo entre seus pares que os oprimidos constroem a libertação e se constroem como seres humanos, vivenciam esta experiência dialogando com o mundo, pois estão no mundo. A vivência real dos oprimidos, juntamente com a experiência religiosa em busca da redenção eterna, cria novos seres humanos, que buscam superar a exploração, a opressão e cada vez mais construir a libertação.

Nesta experiência de mundo, entre diálogo de oprimidos em busca de libertação, podemos encontrar nos ambientes religiosos, especialmente nas comunidades periféricas, a afinidade entre os indivíduos que procuram sobretudo melhores condições de vida. O formato de organização social, sistematizado na teoria da Pedagogia do Oprimido, proporciona um caminho de busca de libertação via conscientização entre aqueles que habitam a comunidade de base local. A conscientização garantirá aos membros das comunidades a utopia cristã de “paraíso” e “libertação do povo escolhido”, gerando, assim, um compromisso mundano de luta de classe, constituindo aqueles pobres e excluídos em agentes políticos.

REFERÊNCIAS

BOFF, Leonardo, **Do lugar do pobre**. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes (Teologia (Série); 22), 1986

BETTO, Frei, **O que é comunidade Eclesial de Base**. 2. ed. São Paulo, SP: Brasiliense, 1981.

DICK, Pe Hilário. **O caminho se faz: História da Pastoral da Juventude do Brasil**. Porto Alegre: Instituto da Pastoral da Juventude, 1998.

FREIRE, Paulo. **Os cristãos e a libertação dos oprimidos**. Lisboa: Edições Base, 1978.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

FREIRE, Paulo. **Ação cultural para a liberdade e outros escritos**. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

LÖWY, M. **O que é cristianismo da libertação: religião e política na América Latina**. 2.ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, Expressão Popular, 2016.

LÖWY, Michael; MUNHOZ Sofiati, F., & Martínez Andrade, L. (2020). Apresentação: **Cristianismo da libertação e Teologia da libertação na América Latina**. Sociedade E Cultura, 23.

STRECK, Danilo Romeu. Cinco razões para dialogar com Paulo Freire. **Revista e-Curriculum**, São Paulo, v. 7, n. 3, 18 páginas. 2011.

DA CORPOREIDADE ASSUMIDA E ELEVADA POR CRISTO À BANALIZAÇÃO DA MORTE

Amarildo José de Melo¹

INTRODUÇÃO

O corpo é uma realidade essencial para o cristianismo. É o cristianismo a religião do mundo e do corpo, pois tem no mistério da Encarnação de Jesus Cristo o seu fundamento primeiro. Em Jesus, Deus assumiu um corpo humano como o nosso. Assumiu nossas vulnerabilidades, fraquezas, mas ao mesmo tempo beleza, bondade, sonhos, relacionamentos. Em Jesus a corporeidade foi assumida e valorizada; ele curou corpos doentes, deficientes, leprosos, permitiu tocar e ser tocado, mostrando o toque como expressão de amor e compaixão. Somente podemos afirmar a compaixão de Cristo, porque ele assumiu a nossa corporeidade, viveu em tudo a nossa humanidade, mas nos compreender e nos salvar.

Neste artigo, procuraremos refletir sobre a relação da fé cristã e a corporeidade, dando um destaque especial para política atual, que dispresa e mata jovens pobres e pretos, numa verdadeira banalização da morte nos presídios e penitenciárias, e nas mortes e chacinas de jovens pobres e pretos nas periferias das grandes cidades.

É uma pesquisa bibliográfica, e usaremos em nossa reflexão o método ver, julgar e agir.

1. UM OLHAR NA HISTÓRIA

valorização do corpo foi uma característica das primeiras comunidades cristãs, fazendo com que os cristãos se colocassem contra as lutas de gladiadores (circos), contra a pena de morte, as guerras romanas, o aborto e a exposição de recém nascidos. O mandamento “não matarás” foi expressão do “amai-vos uns aos outros como eu vos amei” (João, 13,34).

Mas além desta vertente positiva, de valorização e respeito para com o corpo humano, assistimos por outro lado, pela influência da moral de movimentos neoplatônicos, um certo temor com relação ao corpo como possibilidade de concupiscência da carne. Esta desconfiança com relação à corporeidade e medo da concupiscência da carne invadiu todo o período patrístico,

¹ Doutor em Teologia PUC Minas

sob forte influência do dualismo platônico se tornou fonte de graves polêmicas filosóficas e teológicas. Muitas correntes do helenismo afirmavam a negatividade e feiura do corpo, por ser matéria. O bom e belo, o puro e santo não é a realidade corporal, mas a espiritual. O corpo, a carne se tornaram realidade perigosa, fonte de pecado, causa da concupiscência. Em razão disso, vimos crescer na espiritualidade cristã no período pós edito de Milão (313), na mística e ascese monástica, todo empenho em dominar o corpo, por meio de jejuns, abstinências e autoflagelações.

Na alta Idade Média, Santo Tomás de Aquino, introduziu a antropologia e a ética aristotélica como base para pensar a fé cristã, resgatou o valor da corporeidade pela teoria hilemórfica. Apoiando-se em Aristóteles, relativizou a dualidade platônica, mostrando que corpo e alma são duas realidades inseparáveis no ser humano. Ele valoriza a corporeidade e as realidades sensíveis. Mesmo, com toda a influência filosófica e teológica de Santo Tomás de Aquino no mundo acadêmico e na vida religiosa, suas ideias não chegaram ao povo. A antropologia e a ética aristotélica continuaram realidades distantes da vida e da moral popular. Isto possibilitou que a visão negativa da corporeidade continuasse muito vivas no interior do cristianismo, tanto católico, quanto protestante. Isto se deu, sobretudo, na interpretação dos perigos dos prazeres, em especial o prazer sexual.

A Renascença e início da modernidade, o rigor moral calvinista e jansenista, trouxe à tona com radicalidade uma moral estóica e o dualismo neoplatônico, tornando os púlpitos católicos e protestantes, espaços de desconfiança com relação à corporeidade e de pregações condenatórias aos prazeres. Na Renascença aconteceu a descoberta de novos tipos humanos, através das grandes navegações. O contato com novos povos em novas terras descobertas pelos europeus, foi base para um grande desenvolvimento do humanismo, apesar da escravidão de milhões de pessoas africanas.

O advento da modernidade, trouxe um novo olhar sobre a vida humana, pela filosofia de Descartes, e seu “penso logo existo”, valorizou a racionalidade, Emanuel Kant com seus imperativos categóricos ajudaram na consideração da pessoa humana como sujeito moral, e Francis Bacon com a extrema confiança no método experimental para a resolução dos grandes problemas da humanidade. Porém, as guerras religiosas do século XVIII, as pestes e a cobiça pelo ouro e a prata, geraram a morte de milhões de europeus e genocídios das populações originárias e ofuscaram toda a possibilidade de valorização integral da pessoa humana, marcando o solo europeu e das Américas, com milhões de corpos humanos mortos e mutilados.

O século XX, além das duas grandes Guerras Mundiais que resultou em milhões de mortos, foi também palco de grande valorização da corporeidade. A tragédia das guerras, a violência extrema, o holocausto nazista, os milhões de corpos famintos, mutilados e mortos, chocaram a racionalidade ocidental. A extrema violência, a intolerância e o ódio institucionalizado, abriram espaço para a reação e o desenvolvimento da ética, da antropologia, do pacifismo, dos direitos

humanos, da busca de soluções geopolíticas pela via diplomática, através da Liga das Nações e na segunda metade do século XX, pela Organização das Nações Unidas (ONU). É a época das grandes utopias, presentes nos novos organismos da ONU contra a fome, pelos direitos individuais, pela proteção dos direitos femininos, a defesa da homossexualidade, etc. Este sonho de nova humanidade aparece também nos documentos sociais da Igreja católica, com João XXIII, o Concílio Vaticano II, a Octogésima Adveniens e a Populorum Progressio de Paulo VI, as manifestações do Conselho mundial das Igrejas cristãs, falando de cooperação entre nações visando o desenvolvimento humano integral, do crescimento do ecumenismo e do diálogo interreligioso, propondo o crescimento do diálogo, impedindo a intolerância e novas guerras religiosas.

Se o chamado primeiro mundo, vivia internamente este sonho de paz e liberdade, o mesmo não acontecia no chamado terceiro mundo. Se no primeiro mundo, via-se crescer a consciência dos direitos individuais, no Brasil e nos países da América Latina, víamos os sonhos de liberdade e autonomia das consciências sendo violentados por violentas ditaduras militares. Se no primeiro mundo, se ouvia e cantava as canções dos Beatles e Rolling Stones, na América latina ouvíamos e cantávamos Mercedes Soza, Raízes de América, Geraldo Vandré, Chico Buarque cantando o sonho de vida digna e liberdades sociais. Se no primeiro mundo se lia Sartre e Simone de Beauvoir proclamando as liberdades individuais, aqui a literatura colocava o seu olhar nas liberdades sociais com Eduardo Galeano, Gustavo Gutierrez, Leonardo Boff e outros teólogos da libertação proclamando os direitos dos pobres, o fim da opressão, a livre determinação dos povos e o ideal de democracia. Enquanto na Europa e nos países do primeiro mundo, os bispos defendiam a vida em manifestações contra o aborto e a eutanásia, na América Latina, além destes temas, a defesa da vida se manifestava no combate à pobreza, às torturas, à truculência dos militares e poderosos. Se no primeiro mundo víamos a luta pela defesa dos corpos e o direito às liberdades e ao prazer, na América Latina assistíamos a luta contra a fome, pela sobrevivência e contra a violência.

No final do século XX, assistimos no Brasil e nos outros países da América Latina a realização do sonho de liberdade e o fim das ditaduras militares por governos mais ou menos democráticos. Isto se deu em parte em razão da derrocada da União Soviética (1989) e o fim da Guerra Fria. O fim da Guerra Fria, abriu espaço para a luta por desenvolvimento de todos os países. Neste sentido assistimos a formação de blocos econômicos em todo o mundo, substituindo o conflito pela cooperação e integração econômica de países, visando a defesa de interesses econômicos comuns, e o crescimento nesta economia globalizada.

Nesta economia globalizada, veio à tona uma nova expressão do capitalismo, o capitalismo neoliberal, caracterizado pelo esforço de total liberdade econômica e o afastamento do Estado como árbitro nas relações entre o capital e o trabalho: liberdade econômica, Estado Mínimo, individualismo, competição, milhões de pessoas excluídas e socialmente descartadas.

2. O FENÔMENO DOS PRESÍDIOS SUPERLOTADOS

Um fenômeno humano e político que chama a atenção, que expressa o desrespeito aos direitos fundamentais da pessoa humana, e à globalização da indiferença denunciada pelo Papa Francisco na Exortação Evangelii Gaudium (EG n.213) e no sermão na ilha de Lampedusa (2013 – em defesa dos migrantes), e nos sermões nas visitas a presídios nas visitas apostólicas ao México, Bolívia e Chile é a desumanidade e a superlotação dos presídios². No Brasil, a grande característica de nossos presídios superlotados são corpos jovens e pretos amontoados em pequenas celas, sem o mínimo de respeito à sua igual dignidade perante a lei, conforme a Constituição Federal. Segundo dados do Infopen³ o número de presos cresceu muito depois da pandemia. Conforme o portal Yahoo notícias⁴, de abril de 2020 a maio de 2022 o número subiu 7,6%, passando de 858.198 pessoas para 919.651. Desta população carcerária, 45% são presos provisórios. Segundo o levantamento do Conselho Nacional de Justiça (CNJ), a população carcerária masculina é de 867 mil, e a população feminina chega a 49 mil mulheres. Neste ano de 2022, o número de pessoas encarceradas chegou a 434 por 100 mil pessoas.

No que se refere ao critério racial, os dados do Infopen, conforme Isabela Moya, Marilza Pires do portal Politize, de junho a dezembro de 2019, mostram que a grande maioria dos presos é constituída de pardos e negros. Somados chegam a mais de 67% da população carcerária.

- ✓ 49,88% dos presos se declaram pardos;
- ✓ 16,81% negros;
- ✓ 32,29% brancos;
- ✓ 0,8% amarela e
- ✓ 0,21 indígena.⁵

O sistema penitenciário nacional, tem sido palco de inúmeros desrespeitos aos Direitos Fundamentais da pessoa humana. São muitas acusações de torturas, a realidade da superlotação, a manutenção de prisões provisórias de pessoas pobres sem o devido julgamento e muitos casos de massacres. Os mais conhecidos foram o de Carandirú, São Paulo (1992), resultando em 111 mortos; o do Complexo Anísio Jobim de Manaus (2017), com 57 mortos, e o de Altamira, no

2 Os presídios são instalações prisionais onde ficam detidos os presos provisórios, antes do julgamento. Porém, há uma parcela muito grande de presos condenados nos presídios, em razão da falta de vagas nas penitenciárias.

3 O Infopen é um sistema de informações estatísticas do sistema penitenciário brasileiro.

4 <https://br.noticias.yahoo.com/numero-de-presos-no-brasil-bate-recorde-apos-pandemia-aumento-da-fome>. Pesquisado dia 17/06/2022.

5 <https://www.politize.com.br/sistema-carcerario-brasileiro/>, pesquisado dia 17/06/2022.

Estado do Pará, (2019), com 58 mortos. Estes, pelo grande número de mortos, chamaram a atenção da grande mídia, nacional e internacional. Agora, são muitos os casos de mortes nos presídios, frutos de conflitos entre as diversas correntes do crime organizado. Esta questão da complexa relação entre o sistema penitenciário e o crime organizado, tem sido muito bem retratada na série “Irmandade”, do diretor Pedro Morelli, produzida e apresentada pela NETFLIX Brasil.

3. CHACINAS POLICIAIS

Um outro tema onde vemos com crueza a manifestação de ações contra as pessoas consideradas descartáveis pelo sistema são as diversas chacinas proporcionadas por incursões de forças policiais nas periferias das grandes cidades. Segundo os pesquisadores Uvanderon Vitor da Silva, Jaqueline Lima Santos e Paulo César Ramos,

Na maior parte das vezes, a chacina é um ritual de execução de pessoas tomadas como inimigas ou indesejáveis, realizado por assassinos mais ou menos anônimos. Nesse sentido, as chacinas podem ser interpretadas como mensagens públicas, com intuito de criar medo e temor a um público mais ampliado, e uma demonstração de poder e autoridade conquistado e/ou garantido por meio da violência letal. Na maior parte dos casos, as chacinas são ritualizadas, atos repetidos em diferentes casos, vestígios são estrategicamente deixados na cena do crime e a identidade dos assassinos ou dos mandantes circulam publicamente na forma de rumores. (DA SILVA; SANTOS; RAMOS, 2019, p. 13)

Aqui vemos o que tem sido reconhecido como “espetacularização da morte”, em que a produção da chacina é a demonstração de poder dos acusados por meio da violência (DA SILVA; SANTOS; RAMOS, 2019, p. 15). As incursões militares nas periferias, envolvendo polícias militar, civil, polícia federal e recentemente, até a polícia Rodoviária Federal, são acompanhadas ao vivo por canais de TV e apresentadas por apresentadores profissionais, que com música de fundo, mudando a tonalidade de voz, com profundo sensacionalismo, levam os telespectadores e radiouvintes uma sensação de naturalidade, de estarem cumprindo a lei e combatendo criminosos.

As chacinas por forças policiais que mais chamaram a atenção da grande mídia foram: Candelária (1993), Vigário Geral (1993), Eldorado do Carajás (1996), Castelinho (2002), Várzea Paulista (2012), Osasco (2015), Pau d’Arco (2017), Jacarezinho (2021) e mais recentemente a da Vila Cruzeiro (2022), que resultou em 25 pessoas mortas. As chacinas de Eldorado de Carajás e

Pau d'Arco, foram na área rural, deixando como vítimas trabalhadores rurais acampados. Segundo a revista Brasil de Fato (25/05/2022), só no atual governo do Rio de Janeiro, sob o governado de Cláudio de Castro, em um único ano, foram 39 chacinas, que resultaram em 178 mortes. As chacinas que alcançam repercussão nacional e internacional são estas que deixam dezenas de mortes e corpos espalhados pelo chão. Agora, a questão das mortes de jovens pobres e pretos em conflitos com a polícia se tornou realidade corriqueira em todas as realidades urbanas, presentes apenas em noticiários locais e regionais.

Chamamos também a atenção para o fato de que estas mortes, nem sempre são acompanhadas por inquéritos visando estabelecimento de responsabilidades criminais. Os dois maiores argumentos são os de que estavam envolvidos com o consumo ou tráfico de drogas, ou então, que já tiveram passagem pela polícia. Muitos assassinatos de jovens pobres e pretos, muitas vezes são apresentados como resultado de conflitos entre gangues rivais, ou questão de endividamento com traficantes.

Os inquéritos nem sempre acontecem, e se acontecem poucos chegam a determinar responsabilidades. Na maioria terminam arquivados, sem sequer se tornarem denúncias criminais. Em artigo assinado por Marcelo Gomes, de 11/11/2016, do portal G1, intitulado “Inquéritos de homicídios por todo o Brasil são arquivados em massa” denuncia o que aconteceu em 2011, quando o Conselho Nacional de Justiça (CNJ), Conselho Nacional do Ministério Público (CNMP) e pelo Ministério da Justiça arquivaram a quase totalidade dos inquéritos de assassinatos, cometidos até 2007. No Rio de Janeiro, arquivaram 96% dos casos, resultando apenas 4% dos casos em denúncia crime. Este fenômeno escandaloso se deu também em outros Estados da União: na Paraíba, 87% das investigações concluídas tiveram o mesmo destino. Em seguida, vêm Espírito Santo e Rondônia, com 86%. Bahia e Sergipe arquivaram 82% das investigações. O Rio Grande do Sul, 80%. São Paulo e Santa Catarina, 75%⁶. Em outra reportagem do programa *Fantástico* da Rede Globo, de 27/09/2020, intitulado “Levantamento inédito: sete em cada dez homicídios no Brasil ficam sem solução afirma que 70 % dos casos de assassinatos não são solucionados pela justiça”⁷. Se isso de um lado significa impunidade, de outro significa a permanência de pessoas pobres e pretas suspeitas do crime no interior de presídios, sem condenação judicial e nem processos criminais.

É triste perceber que os atentados contra a vida, sobretudo de jovens pobres e pretos, sejam banalizados pelo sistema judiciário em nosso país, constituindo-se num verdadeiro incentivo à resolução das situações de conflito, em ações tão graves e radicais como o assassinato, e muitas

6 <https://g1.globo.com/globo-news/noticia/2016/11/inqueritos-de-homicidios-por-todo-o-brasil-sao-arquivados-em-massa.html> (pesquisado em 20/06/2022). Sobre o tema ver também do relatório do ENASP, Diagnóstico da investigação de homicídios no Brasil. In chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.cnmp.mp.br/portal/images/stories/Enasp/relatorio_enasp_FINAL.pdf (pesquisado dia 20/06/2022).

7 <https://g1.globo.com/fantastico/noticia/2020/09/27/levantamento-inedito-sete-em-cada-dez-homicidios-no-brasil-ficam-sem-solucao.ghtml> (pesquisado dia 20/06/2022).

vezes chacinas. Diante desta triste realidade, além das vítimas humanas, do empobrecimento da nação com a morte de tantas pessoas jovens e do sofrimento das famílias, há uma questão ética muito grave: As chacinas são realizadas quase sempre por instituições e pessoas que possuem pela legislação brasileira, o monopólio das armas, e a missão de proteger a sociedade. É a indignação de ver isto acontecer o que vemos na letra e música do rapper U Negro

U Negro, Terceira Divisão, Homens Crânios, Zona Leste, DRR, Brasil ano 2001. Autoritão, Caboré, Laranjeira, firma, terceira. / Precariamente cara, vivemos na periferia; / Onde os bonitos fardados te acatam com sua lei de hipocrisia; / Enchem de porradas e tapas em sua cara; / E se falar alguma coisa é várias coronhadas; / Não podendo reclamar contra o sistema é assim; / as vezes tudo tem que aguentar cara é ruim; / ruim pra mim, ruim pra você; / Vivemos na periferia a violência infelizmente temos que ver; / E na tv enrolam você; (...) ⁸

REFLEXÕES CONCLUSIVAS

Nos fenômenos humanos das migrações, dos presídios lotados, nas chacinas de jovens pobres e pretos, nas milhares de pessoas que morreram em consequência da pandemia, vemos verdadeiras manifestações daquilo que os estudiosos tem chamado de banalização da morte, uma expressão da globalização da indiferença, denunciada pelo Papa Francisco, em sua Exortação Apostólica Evangelium Gaudium (EG 211) e no sermão na ilha italiana de Lampedusa (2013). São pessoas humanas descartadas, são jovens socialmente excluídos e assassinados, sem nomes, sem inquéritos, números de estatística. É mais um corpo estendido no chão, conforme a letra e música de João Bosco, “de frente para o crime”, ou de forma crua na letra de “A Carne”, composta por Seu Jorge, Marcelo Yuca e Wilson Capellette e que ganhou repercussão nacional na interpretação da grande Elza Soares,

A carne mais barata no mercado é a carne negra (Tá ligado que não é fácil, né, mano?) A carne mais barata do mercado é a carne negra (Só-só cego não vê).

Se liga aí/ que vai de graça pro presídio, e para debaixo do plástico. Que vai de graça para o subemprego e para os hospitais psiquiátricos.

A carne mais barata do mercado é a carne negra (Dizem por aí)/ Que fez e faz história/ Segurando esse país no braço, meu irmão/ O cabra que não se sente revoltado/ Porque o revólver já está engatilhado/ E o vingador eleito/ Mas muito bem intencionado

A carne mais barata do mercado é a carne negra/ (Tá, tá ligado que

⁸ <https://www.letras.mus.br/u-negro/461508/#radio:u-negro> Pesquisado dia 20/06/2022

não é fácil, né, né mano?) Negra, negra/ Carne negra/ É mano, pode acreditar/ A carne negra⁹.

A morte de jovens pobres e pretos pela polícia é uma questão social muito grave, que não é exclusiva do Rio de Janeiro e São Paulo, mas que se faz presente em todas as cidades do Brasil. Mas é na periferia das grandes cidades que o problema aparece com mais radicalidade. A música da periferia, especialmente o Hip hop demonstra a radicalidade do problema, como verdadeira guerra. Esta violência contra os jovens pobres e pretos, aparece de forma mais clara nas músicas Violência e Quem Puxa o seu, de “U Negro”, Apocalipse poético de Daniel Ordem Própria.

Que Deus ilumine a nossa caminhada;/Zona sul, zona norte, zona oeste, zona leste;/ Terceira Divisão, São Mateus Pra Vida, Favela. / A violência no mundo está o terror; /Matam simplesmente pela classe e pela cor; / Não importa a sua raça não importa a sua idade; / Praticam o mal por pura vaidade;(Violência, U Negro).

U Negro, Terceira Divisão, Homens Crânios, Zona Leste, DRR, Brasil ano 2001. Autoritão, Caboré, Laranjeira, firma, terceira. / Precariamente cara, vivemos na periferia; /Onde os bonitos fardados te acatam com sua lei de hipocrisia;/ Enchem de porradas e tapas em sua cara;/ E se falar alguma coisa é várias coronhadas; / Não podendo reclamar contra o sistema é assim;/ As vezes tudo tem que aguentar cara é ruim;/ Ruim pra mim, ruim pra você;/ Vivemos na periferia a violência infelizmente temos que ver; /E na tv enrolam você; (...)¹⁰

Nesta letra, verdadeiro hino profético, o rapper U Negro, denuncia a violência e mostra também o sonho de liberdade, de futuro melhor, de respeito, de dignidade para os muitos jovens pretos e pobres que sofrem nas ruas das grandes cidades e nas prisões.

Somos U Negro e temos nossos objetivos./ Gritos de liberdade;/ Espalhados pelas ruas da cidade;/ Todo tipo de dominação;/ Brigas briga brigas de irmão contra irmão;/Existem casos que você lembrará;/ Do que aconteceu do que acontecerá;/ As minhas glórias eu reservo pro futuro;/ Por que minhas páginas estão ficadas no passado;/ E nada me abala nada me humilha/ Não souberam respeitar essa grande família;/Negro DRR dá pra entender; /Atrás das grades dentro do presídio; /Posso ouvir os grandes genocídios;/ Que acontecem no pavilhão ao lado;/ Onde os pretos são totalmente mutilados;/ E retirados de suas celas;/São tiros nas costas e tiros na testa;/E você não pode falar nada;/A polícia está certa no que está errada;/A polícia erra por que é humana;/ Nós erramos sempre somos os culpados;/A polícia erra por que é humana;/ Nós erramos somos marginalizados.

U Negro Terceira Divisão Homens Crânios;/ CH, DMC, SCC, Fim do Silêncio, São Mateus. (4x) Dominantes matam não matam a nós; / Somos U Negro e temos nossos objetivos. /PAZ, São Mateus Pra Vida, Favela.

⁹ <https://www.letras.mus.br/elza-soares/281242/>, pesquisado dia 17/06/2022.

¹⁰ <https://www.letras.mus.br/u-negro/461508/#radio:u-negro> Pesquisado dia 17/06/2022

Esta inquietação e rebeldia contra a violência contra jovens pobres e pretos aparece também em outra música: Apocalipse Poético, de Daniel Ordem Própria. Ela amplia a crítica da violência, denunciando de forma poética e dura a violência no campo e na cidade; aborda a violência contra os sem-terra, índios e jovens da periferia. Vemos também a crítica a triste vida do trabalhador da periferia na busca pela dura sobrevivência, jovens condenados a morrer, a desilusão com o diploma conquistado, o sofrimento de mães, a inoperância dos políticos e a malícia da mídia que procura tudo acobertar.

Sou a missão que deu errado pra quem vive do vitimismo/ Minhas escritas envelheceram pra evolução, tipo vinho/ Ao lado dos índios pelo direito tirado contra fazendeiros armados/ Os sem-terra, sem barraco que não descarrega os caibros da BMW

O aprendizado não ficou na lousa, o diploma construído no corre/ Decepção, estrago, tristeza, dor, fabricação de homem forte/ Sem passar pano pra ladrão que rouba na quebra, independentemente/ Mete o cano na cara de trabalhador por CG, celular, tênis, mata inocente/ Sucesso bosta pô, crianças cês não entenderam / Não vai passar dos vinte e pouco vendo e tendo o erro como espelho/

Pancadão com as nave roubada, sem disciplina, vários primário/ Faz mãe chorar por filhos, calado não te quero como fã nem aliado/ Uma par que sonha e paga de Armagedom o vento de primavera/ Pode vir monstro da ficção, aqui é o lado real das treva que te espera/ Sou o louco da cor parda, tatuado, suspeito entendo! / Vejo que panelas batendo não são 1/3 do grito que tá em silêncio/ A onde juiz vendado determina o mínimo de 100/ Depressão oculta no isolamento pelos pontos que faltou na vida de alguém/

No mundo que falta amor, sobra dor e tristeza/ Me apresenta outro tema pra mim mudar a letra/ O anjo do mal observa seus concorrentes/ Onde a fé, cracolândia é ilustrada no presente

É guerra de etnia, civil, santa, religiosa, bacteriológica/ Votação de proposta pra pintar parede de IML cor de rosa/ É o terror que tá no ar, sangue, mente, coração e ouvido/ Meu decreto é morrer não refugiado igual o povo sírio/ Poucas mortes num pronunciamento do presidente, não importa¹¹

Nesta música, Daniel Ordem Própria procura manifestar também sua indignação pelas mortes por abandono nas periferias em razão da Pandemia do Corona Vírus e a indiferença do atual governo. Questiona o perigo do permanecer em casa fugindo do perigo da contaminação e o suicídio de quem se arrisca, fora de casa no exercício da profissão.

Percentual mínimo tanto faz pra uma esperança que já tá morta/ Adjunto fala que taxa de óbito de criança é insignificante/ Por essas e outras restantes, me mantenho no estilo arrogante/ Professor, profissional da saúde, motoboy, caminhoneiro eu respeito/ Não faz live em troca de cesta e mais que as empresas dão exemplo/ Enquanto o gringo doa milhões por anônimos, doentes e fã

¹¹ <https://www.youtube.com/watch?v=3jvQYvzNdjw>

(...) Adolf, Trump e Saddam velório de dez minutos em seus caixões de FEMA/ O e-mail aberto da Casa Branca não diz resiliência, brincadeira e resenha/ Abraços virtuais sem despedida é triste carnificina/ Descomunal paramental profecia psicopatia transmitida assistida

Ocultação de cadáver, política de terrorismo/ Comemora a modernização do suicídio pra quem comete ao vivo/ Fica em casa, morre de fome ou coloque em risco pais e filhos? / Corpos em sacos e urnas lacradas dispensam tampas com vidros

No mundo que falta amor, sobra dor e tristeza/ Me apresenta outro tema pra mim mudar a letra/ O anjo do mal observa seus concorrentes/ Onde a fé, cracolândia é ilustrada no presente.

Esta realidade denunciada por estes rappers, nos devem inquietar, acolher e viver o Evangelho, o mandamento novo de Jesus nos chamando a amar, acolher e cuidar das pessoas em situação de exclusão, violência e sofrimento; a levar a sério os grandes e humanizantes princípios da doutrina social da Igreja, da declaração universal dos direitos humanos, e dar o nosso testemunho cristão, construir políticas públicas visando a sua libertação, e emancipação social de nossa juventude pobre e preta, para que possamos viver numa sociedade humana, sinal e expressão do Reino definitivo.

REFERÊNCIAS

Família DRR. Invadindo o sistema, in: <https://www.letas.mus.br/u-negro/461508/#radio:u-negro> Pesquisado dia 17/06/2022

Francisco, Evangelii Gaudium in: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

Francisco, Homilia em Lampedusa. In: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_omelia-lampedusa.html

Ordem Própria. O apocalipse poético oficial In: <https://www.youtube.com/watch?v=3jvQYvzNdw>

Portal G1: <https://g1.globo.com/fantastico/noticia/2020/09/27/levantamento-inedito-sete-em-cada-dez-homicidios-no-brasil-ficam-sem-solucao.ghtml> (pesquisado dia 20/06/2022).

<https://www.letas.mus.br/elza-soares/281242/>, pesquisado dia 17/06/2022.

Relatório do ENASP, Diagnóstico da investigação de homicídios no Brasil. In chrome extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.cnmp.mp.br/portal/images/stories/Enasp/relatorio_ensp_FINAL.pdf (pesquisado dia 20/06/2022).

DAS IDENTIDADES AUTORREFERENCIAIS À CONSTRUÇÃO, COLETIVA E CONTÍNUA, DE IDENTIDADES DE FRONTEIRA

Edward Guimarães¹

RESUMO

Há entraves e desafios incontornáveis em nosso tempo e contexto urbano, tecnológico e internético, muito marcados pela profunda desigualdade social e crescente destruição do sistema vida. A construção da cultura do encontro dialógico solidário, do cuidado coletivo ecoético inclusivo, com a Casa comum e uns com os outros, da justiça socioambiental criativa e da paz solidária entre os povos e nações, não acontecerá sem enfrentá-los, juntos e de mãos dadas. Entre estes se encontra o da busca de uma pedagogia libertadora. Pedagogia capaz de impulsionar processos educativos populares, que formem a consciência sociopolítica crítica e autocrítica, inculturada e solidária dos e com os pobres, excluídos e explorados. Consciência comprometida com a construção de outra identidade humana possível e urgentemente necessária: identidades de fronteira. Ou seja, identidades abertas, democráticas, dialogantes e comprometidas com a hospitalidade e o cuidado coletivo ecoético inclusivo. Identidades autorreferenciais, ao contrário, favorecem a emergência de posturas de fechamento, de extremismo, de violência e de dominação, como os colonialismos, nacionalismos e etnocentrismos. Os teólogos e teólogas da Libertação experimentam a provocação inquieta e a interpelação profética e ecoética para, de mãos dadas com os seus coetâneos comprometidos com a busca de um novo humanismo, contribuir no discernimento dos sinais do tempo e das balizas para a produção de conhecimento popularmente significativo no descortinar horizontes novos e no engendramento de práxis libertadoras junto aos mais pobres. A leitura atenta de Amin Maalouf, Boaventura de Sousa Santos e Zygmunt Bauman, como mediação analítica e interlocutores singulares e criativos na mediação hermenêutica da fé jesuânica, profética e libertadora, suscitou as contribuições heurísticas decisivas que esta comunicação pretende compartilhar em nosso GT de Teologia da Libertação. Nesta produção de conhecimento, nos valem do método heurístico libertador de João Batista Libanio, sem nos afastar da consagrada metodologia ver, julgar e agir, sensível ao ensurdecido grito da Terra e dos pobres, tão agudizados ao longo desta pandemia e do atual governo de nosso país.

PALAVRAS-CHAVE: Identidade autorreferencial; Identidade de fronteira; Pluralismo; Diálogo; Pedagogia libertadora; Teologia da Libertação.

COMEÇO DE CONVERSA

A situação em que vivemos, urbana, tecnológica, internética e profundamente injusta e ameaçada por desequilíbrios ecológicos, com seus desafios e urgências nacionais e planetárias, vem despertando veementes interesses de pesquisa em temas de fronteira, nas diversas ciências.

¹ Edward Guimarães é teólogo e professor. Possui doutorado em Ciências da Religião pela PUC Minas e mestrado em Teologia da Práxis Cristã pela FAJE, é licenciado em Filosofia pela UFMG e é graduado em Teologia e em Filosofia pela FAJE. É professor do Mestrado em Teologia Prática e do Departamento de Ciências da Religião do Instituto de Filosofia e Teologia da PUC Minas, universidade onde atua também na equipe executiva do Observatório da Evangelização.

Isso acontece, do mesmo modo, no campo específico da Teologia e da Ciências da Religião.

Dentre estas pesquisas, muitas podem ser caracterizadas pela perspectiva dialógica intra-multi-inter-transdisciplinar e pelos intercâmbios de práticas aprendentes criativas, no contexto acadêmico, com interação entre pesquisa, ensino e extensão, e, sobremaneira, no meio popular, com as organizações da sociedade civil e os movimentos sociais, marcados por lutas, resistências e tentativas de soluções práticas emergenciais.

Com postura epistemológica e atitudinal assumidamente decolonial, nos aproximamos da complexa realidade latino-americana em busca de experiências concretas que fecundem e, simultaneamente, sejam fecundadas pelas intuições e reflexões suscitadas pelas pesquisas de fronteira, alimentando o fecundo círculo hermenêutico entre as diversas tensões dialéticas: nível teórico e prático, nível científico e popular, nível local e global etc. Leituras de textos muito provocativos de Amin Maalouf, Boaventura de Sousa Santos, Zygmunt Bauman, dentre outros, a partir do uso do método heurístico libertador de João Batista Libanio (GUIMARÃES, 2020, p. 113-219.220-279)², e sem nos afastar da metodologia ver, julgar e agir, bastante sensível ao ensurdecido grito da Terra e dos pobres, tão agudizados seja na situação dramática dos refugiados (BAUMAN, 2017, p. 7-48.97-114), seja na falta de uma governança global, como se fez visível ao longo desta pandemia, bem como, para nós brasileiros, no atual governo de nosso país, suscitaram intuições e reflexões julgadas pertinentes para os enfrentamentos contemporâneos. Aqui desejamos compartilhá-las com o objetivo de alimentar os debates despreziosos de inúmeras rodas de conversa ou próprios do dinamismo do mundo acadêmico e, assim, fecundar o horizonte dos projetos de pesquisa, ensino e extensão.

1. A REALIDADE EM QUE VIVEMOS NOS DESAFIA

O nosso mundo mudou tanto, e de tal modo, que o tema da identidade (BAUMAN, 2005, p. 15-105; MAALOUF, 1999, p. 97-130), em contexto de globalizações diversas, em curso e em conflito, e de cotidianas experiências, físicas e virtuais, de múltiplos pluralismos e diversidades, com entranhados e violentos mecanismos históricos de dominação, exploração e exclusão social, se tornou decisivo para a convivência humana em nossa “aldeia global”. O grito dos pobres, dos vulneráveis e ameaçados, das vítimas e da Terra se tornou ainda mais estridente em sua busca de vencer e superar as barreiras postas pela cultura do individualismo e da indiferença social.³

Reconhecemos a existência de enormes entraves e de graves e incontornáveis desafios

² Para conhecer ou aprofundar o método heurístico libertador, sugerimos a leitura da segunda e terceira parte de minha tese de doutorado.

³ Vale a pena assistir ao documentário Human, de Yann Arthus-Bertrand, produzido pela GoodPlanet Foundation, em 2015, sobre a diversidade humana. Trata-se de uma pesquisa ambiciosa, em mais de 60 países, que explicita a caleidoscópica diversidade humana com seus desafios e urgências.

ecoéticos⁴ nesse tempo de hegemônico contexto urbano, tecnológico e internético, muito marcado pela profunda e crescente concentração de bens e de renda nas mãos de poucos, de abismos de vasta desigualdade social, com ignóbil e abjeta realidade de miséria, fome e destruição das condições básicas para o futuro do sistema vida: desmatamentos, queimadas, extinção de espécies, poluição dos mananciais, rios e lagos, destruição dos biomas do Cerrado, da Mata Atlântica e Amazônico, comércio ilegal de madeira, tráfico de animais, mineração e garimpos criminosos e irresponsáveis, invasão de terras indígenas, migrações em massa, dentre muitos outros. A cultura do cuidado ecológico e a responsabilidade coletiva pela justiça socioambiental continuam a desafiar nossos processos educativos e a relevância e eficácia dos pactos coletivos celebrados, dos ordenamentos jurídicos e das políticas públicas, em níveis local, nacional e da governança global.

O contexto contemporâneo está a exigir das pessoas a superação das identidades autorreferenciais, pois, favorecem a emergência de posturas de fechamento, de extremismo, de violência e de dominação, como os colonialismos, os nacionalismos e os etnocentrismos, tão presentes em nossa história e no contexto atual. Urge o engendramento de identidades de fronteira. Identidades abertas ao outro, ao culturalmente diferente, ao religiosamente diverso, ao politicamente distinto. Identidades democráticas, reflexivas, dialogantes, aprendentes e solidariamente comprometidas com a hospitalidade, com reconhecimento da igual dignidade humana, com a centralidade dos pobres, vulneráveis, explorados e sofredores e, portanto, com o cuidado coletivo ecoético inclusivo.

A construção da cultura do encontro dialógico solidário, do cuidado coletivo ecoético inclusivo, com a Casa comum e de uns com os outros, da justiça socioambiental criativa e da paz solidária entre os povos e nações, não acontecerá sem enfrentarmos, juntos e de mãos dadas, os entraves e desafios de nosso tempo. E, de modo especial, entre estes entraves e desafios se encontra o da busca de pedagogias dialógicas, participativas e libertadoras. Pedagogias capazes de suscitar mentalidade de corresponsabilidade e impulsionar processos educativos sociais, populares e acadêmicos, que formem a consciência sociopolítica, econômica, cultural, religiosa e ecológica crítica e autocrítica, inculturada e solidária dos e com os pobres, excluídos e explorados. Pedagogias comprometidas com a construção de outro ethos cultural e de outros processos identitários, possíveis e urgentemente necessários. Pedagogias que provoquem e promovam aproximação e encontro entre as pessoas e o dar as mãos em torno de compromissos coletivos com pautas concretas e desafios práticos e metas a serem alcançadas.

⁴ Utilizo o termo ecoético para expressar a urgência de uma reflexão crítica capaz de levar a sério a unidade e a inseparabilidade dos candentes desafios de uma ecologia integral e de uma ética planetária.

2. JULGAR, ILUMINAR, DISCERNIR...

Como cristãos, somos provocados e interpelados pela práxis libertadora jesuânica. O ensinar e o agir profético de Jesus de Nazaré e muitos de seus discípulos e discípulas, ao longo da história bimilenar do cristianismo. Mas igualmente pela vida de tantos outros, homens e mulheres sem qualquer vínculo ou referência cristã, comprometidos com os processos e dinâmicas libertadoras presentes na vida em sociedade. Homens e mulheres irmanados no combate a toda forma de ameaça a vida e que saem em defesa da dignidade da vida, da justiça social, da partilha solidária e inclusiva, do cuidado com os vulneráveis e sofredores e, mais recentemente com a emergência do paradigma ecológico, de nossa casa comum. À luz da fé no Evangelho anunciado e testemunhando por Jesus, tudo isso tem a fecundidade histórica de explicitar e nos fazer perceber a presença discreta, amorosa e atuante do Deus da vida, sempre estradeiro conosco, na história. Tudo isso contribui para entrarmos em sintonia e participar da ciranda de resistências e lutas dos movimentos populares, dos pobres e das minorias oprimidas, impulsionados pelo dinamismo libertador do reinado de Deus presente nas relações sociais diversas e nas posturas humanas comprometidas com a construção do bem viver e dos processos de humanização.

Na tradição cristã comprometida com as transformações sociopolíticas, econômicas e culturais, criada pelo modo de fazer Teologia da Libertação, os desafios e urgências de nosso tempo precisam ser discernidos, acolhidos, refletidos, analisados e respondidos de forma comunitária, com dinâmicas locais coletivas dialogais, abertas corresponsáveis, multiculturais, multidisciplinares e multirreligiosas (MAALOUF, 2011, p. 191-280). O projeto salvífico universal de Deus que se revela na vida de Jesus de Nazaré não pode ser vivido de forma isolada ou meramente individual, nem indiferente à situação dos irmãos e irmãs pobres, excluídos e sofredores. Ele tem uma dimensão ética coletiva, comunitária e fratersororal desde às periferias, desde os mais vulneráveis e fragilizados. A acolhida e o cuidado prioritário inclusivo dos socialmente sofredores estão no centro da práxis libertadora jesuânica do Reinado de Deus.

Os teólogos e teólogas da libertação experimentam a inquieta provocação de sua fé judaico-cristã, sensível, dialogal, solícita, solidária e comprometida com a realidade dos irmãos e irmãs pobres, excluídos e sofredores. Trata-se de autêntica interpelação profética e ecoética para, de mãos dadas com os seus coetâneos, comprometidos com a busca de um novo humanismo, e ao lado da vítimas, dos vulneráveis, dos pobres e excluídos, estando estes organizados ou não em movimentos de resistência, a contribuir no discernimento dos sinais do tempo e das balizas para a produção de conhecimento que seja socialmente significativo para o descortinar de horizontes novos e para o engendramento de práxis libertadoras e sociotransformadoras.

Para a Teologia da Libertação, a busca de pedagogias libertadoras, dialogais e participativas, comprometidas com a formação da consciência crítica e autocrítica e do senso coletivo justo

e fraterosoral e ecoético, engendradoras de criativos processos identitários de fronteira e em saída para as periferias é impulsionada pelo dinamismo do reinado de Deus presente em nosso meio.

As leituras de Amin Maalouf, Boaventura de Sousa Santos e Zygmunt Bauman, como mediação analítica e interlocutores singulares e criativos na mediação hermenêutica da fé jesuânica, profética e libertadora contemporânea, suscitou contribuições heurísticas decisivas.

3. EM BUSCA DO AGIR TRANSFORMADOR

No processo dinâmico libertador da fé, o momento do agir é decisivo e o mais desafiante, pois, além de possibilitar a concretização de uma vivência cristã sem autorreferencialidade, visa à transformação da realidade que ameaça a vida. É o momento em que o fazer teológico se realiza não apenas como uma teologia da práxis, mas também e simultaneamente enquanto teologia na práxis, para a práxis e pela práxis libertadora (LIBANIO, 1987, p. 9.117-207). O que, de fato, importa é a busca do bem viver e, para isso, a defesa da dignidade da vida e dos direitos humanos, a resistência e a luta contra toda forma de ameaça e de violência. (SANTOS, 2013, p. 105-138)) Trata-se do desafio da concretização da superação dos muros de separação étnica, cultural e religiosa, por experimentarmos um amor maior que nos irmana a todos e isso desde os mais vulneráveis.

O desafio do fazer teológico é contribuir significativamente, junto com outros saberes, para o engendramento de processos pedagógicos educativos sociais que, primeiramente, oportunizem, encorajem e impulsionem o cultivo da desafiante via da aproximação dialógica afetiva, efetiva e aprendiz uns dos outros, desde os sofredores, os pobres, os oprimidos e os vulneráveis. Em segundo lugar, que cuidem do testemunho e da construção cotidiana de identidades de fronteira, abertas, reflexivas, aprendentes, dialogantes. Identidades não tribais, fechadas ou assassinas do direito à diversidade (MAALOUF, 1999, p. 41-55). Em terceiro lugar, processos pedagógicos libertadores que ressignifiquem e atualizem o uso da dialética do sim e do não e da categoria suspeita, capaz de despertar atenção para a intrínseca ambivalência humana, e que despertem uma consciência crítica que não seja cruel ou violenta nos conflitos próprios dos pluralismos. Uma consciência simultaneamente crítica e autocrítica (SANTOS, 2006, 17-36). Em quarto lugar, processos pedagógicos que ajudem no emergir de uma consciência crítica e autocrítica ecoética, ou seja, capaz de buscar e se comprometer com uma ética planetária e também local, intrinsecamente comprometida com o biocentrismo e com os direitos fundamentais da pessoa humana e dos demais seres vivos e, por isso, com a desconstrução do antropocentrismo e o firme combate ao patriarcalismo, ao colonialismo e ao capitalismo neoliberal. Em quinto lugar, processos pedagógicos que despertem a necessidade e impulsionem a construção de um

pacto de governança global e local, com opção primal pelos vulneráveis: pobres, oprimidos e vítimas da exclusão social (sem terra, sem teto, sem trabalho, sem educação, sem seus direitos reconhecidos...). Em sexto lugar, pedagogias proféticas que comprometam com a denúncia e o combate contra toda forma de preconceito, discriminação e exclusão do convívio humano, da ciranda do diálogo e do direito a assentar-se a mesa dos que tem a sua dignidade reconhecida. Em sétimo lugar, pedagogias participativas que reconheçam o papel fundamental e apoiem, de múltiplas formas, os coletivos, as organizações e movimentos populares e suas causas e ações em defesa dos direitos fundamentais.

A GUISA DE CONCLUSÃO

Nada melhor para concluir reflexões sobre identidades de fronteira e pedagogias libertárias, como estas aqui compartilhadas, do que as palavras poéticas de um profeta visceralmente comprometido com as resistências e lutas populares dos pequenos contra a opressão (CASALDÁLIGA, 2006, p. 74). Com a palavra, Pedro Casaldáliga, um profeta que se aproximou radicalmente do sofrimento dos pobres, sofredores, oprimidos e vulneráveis e, desde esse lugar teológico sagrado, ousou, como Jesus, com eles caminhar, mesmo na contramão dos poderes hegemônicos do capitalismo, dos colonialismos, dos fundamentalismos e do patriarcalismo:

EU IREI ATÉ AS FRONTEIRAS

Pedro Casaldáliga

*Eu irei até as fronteiras,
para nunca mais voltar
como era, como sou.*

*Para nunca mais sentir-me
um normal filho de casa,
se algum dia regressar,
se talvez me regressarem.*

De uma clara vez por todas

*eu já terei descoberto,
como impostas, as fronteiras
e a Terra Nova, vedada.*

*Voltarei, grandes os olhos,
porque passei o horizonte.
E o coração requerido
pela Presença do Ausente.*

REFERÊNCIAS

- ARTHUS-BERTRAND, Yann. Documentário **Human** Vol. 1, 2 e 2. Disponível no Youtube. GoodPlanet Foundation – Domaine de Longchamp, 2015.
- BAUMAN, Zygmunt. **Estranhos à nossa porta**. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.
- BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**. Entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- CASALDÁLIGA, Pedro. Versos adversos. Antologia. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006.
- GUIMARÃES, Edward. **Da teologia heurística da Libertação ao método pedagógico heurístico libertador**. Uma leitura hermenêutica prospectiva da práxis pedagógica teológico-pastoral de João Batista Libanio. 2020 Tese (Doutorado). Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.
- LIBANIO, João Batista. **Teologia da Libertação**. Roteiro didático para um estudo. São Paulo: Loyola, 1987.
- MAALOUF, Amin. **O mundo em desajuste**. Quando nossas civilizações se esgotam. Rio de Janeiro: Difel, 2011.
- MAALOUF, Amin. **As identidades Assassinas**. Miraflores: Difel, 1999.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos**. São Paulo: Cortez, 2013.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Conocer desde el Sur**. Para una cultura política emancipatória. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales - UNMSM/ Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global, 2006.

O CONCEITO DE REENCANTAMENTO EM HUGO ASSMANN: UMA REVISÃO BIBLIOGRÁFICA

Amália Fonte Basso¹

RESUMO

Esta Comunicação, a partir de análise bibliográfica, recorta parte da pesquisa de doutorado em Educação, em andamento, e pretende apresentar e discutir aspectos do conceito de reencantamento da educação, de Hugo Assmann, em diálogo com pesquisadores contemporâneos, que tem se apoiado no conceito, em suas pesquisas mais recentes. A partir de uma pesquisa bibliográfica no período de 10 anos (2012 a 2022), buscamos compreender como esses pesquisadores tem discutido o conceito de reencantamento e quais diálogos têm estabelecido com outros autores que utilizam o mesmo conceito, bem como este tem se apresentado nos debates sobre Educação. Observamos como resultado da pesquisa, que o conceito é utilizado de formas diversas, com ênfase em diferentes temas. Nos últimos dois anos (2020 a 2022), principalmente, é usado em estudos de educação ambiental, com referências a ecoespiritualidades; ao uso de tecnologias como possibilidade de reencantar-se pela vida contemporânea e aos estudos de arte como forma de reencantar a existência. É apresentado, muitas vezes, sem a preocupação de definição e embasamento teórico. Aparece também em estudos em Educação, como argumento para melhoria de qualidade, em aspectos de educação humanista. De forma geral, os trabalhos analisados remetem à necessidade de mudança de paradigmas educacionais, de forma ampla, que passe a considerar outros aspectos humanos que não apenas a razão. Expressam crítica aos modelos atuais de educar, em sentido amplo, diante do atual cenário mundial neoliberal, defendem novas formas de viver e novas possibilidades de uso da tecnologia e da educação que sejam mais humanizantes.

PALAVRAS-CHAVE: Reencantamento, Hugo Assmann, Educação.

INTRODUÇÃO

Para a organização do texto, propomos uma breve apresentação do conceito de reencantamento por Hugo Assmann, na sequência apresentamos uma análise resumida de nossa revisão bibliográfica e concluímos com algumas considerações finais.

O conceito de reencantar está diretamente relacionado ao conceito de desencantamento do mundo. De acordo com Weber (2000), a ideia de desencantamento tem uma conexão direta com a racionalização proposta tanto pelas próprias religiões, em dado momento histórico, quanto pelo ideal iluminista. Em sua forma mais atual e cruel, o capitalismo tem produzido ainda mais desencantamento e exclusão. O problema do modelo de ser humano neoliberal, consumista e competitivo, que esse sistema tem construído, é que, além de produzir excluídos e

¹ Doutoranda em Educação pelo PPGSS em Educação da Universidade São Francisco – USF – Itatiba, SP. Sob orientação do Prof. Dr. Allan da Silva Coelho. Email: afontebasso@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0003-3044-7455>

marginalizados, nunca será o bastante conquistar o que se conquista, porque o sistema sempre exigirá mais, produzindo um ciclo de desumanização, pautado na ideia de sucesso. Nesse sentido, a reflexão de Assmann, que teve importante trajetória na teologia da libertação, propõe uma concepção de educação que oferece novas perspectivas. A proposta de reencantamento da educação e de mundo, pressupõe a valorização do ser humano, enquanto ser de relações, capaz de desenvolver a solidariedade e a não-solidariedade. Para Assmann não somos naturalmente solidários ou anti-solidários, aprendemos a ser, portanto, dentro do conceito de ser aprendente, e é preciso continuar a exercer essa capacidade, a fim de não perdê-la. Assmann prefere o termo aprendente a aprendiz, porque este remete ao fenômeno de estar em constante aprendizado, tal como o próprio processo vital, em que só paramos de aprender quando a vida se encerra.

Ele relaciona baseando-se nas biociências, os processos vitais aos processos de conhecimento, que segundo ele, são as mesmas coisas. “Reencantar a educação significa colocar a ênfase numa visão de ação educativa como o ensinamento e produção de experiências de aprendizagem. (Assmann, 1998, p.29)” Para ele, a educação de um ser humano deve levar em conta a corporeidade, o prazer, a sensibilidade, e não apenas a razão.

O diálogo, a sensibilidade e a solidariedade como premissa de aprendizagem significativa e a valorização da vida tem perdido espaço para o individualismo proposto pela sociedade do consumo e sua lógica de mercado. No contexto brasileiro, o quadro se agrava diante das disputas ideológicas cada vez mais polarizadas que promove a rivalidade e a intolerância. Para Assmann, no entanto, “Uma sociedade onde caibam todos só será possível no mundo no qual caibam muitos mundos. (Assmann, 1998, p.29)” Nesse sentido, é necessário retomar a premissa de que é preciso educar para a solidariedade, de forma a reaprender e reforçar essa capacidade, respeitando a diversidade.

A fim de compreender o que se tem produzido na academia sobre a concepção de reencantamento apresentamos um recorte de pesquisa. Para a pesquisa bibliográfica sobre o conceito de reencantamento, consideramos, no primeiro momento, os usos do conceito de reencantamento, encontrados na literatura, começando pelas discussões mais recentes, de uma forma mais ampla, depois passamos para uma análise dos usos que se tem feito deste de forma interdisciplinar e no campo da Educação. Foram dezoito trabalhos analisados, dentre eles, duas teses de doutorado, duas dissertações de mestrado, dois capítulos de livro e 12 artigos de revistas científicas. No entanto, para esse artigo recortamos apenas os que julgamos mais relevantes para destacar as principais ideias produzidas em torno do conceito. Separamos dois artigos para refletir acerca dos usos mais recentes (últimos dois anos) sobre o conceito, e dois trabalhos de 2017, que se referenciam em Assmann para pensar a Educação.

1 - USOS RECENTES DO CONCEITO DE REENCANTAMENTO

No que se refere a temática de Reencantamento, ecologia e eco espiritualidade, o capítulo de uma coletânea de artigos, intitulado “Ecologia espiritual: integrando natureza, humanidades e espiritualidades”, apresenta um artigo intitulado . “A busca do elo perdido para a reconexão sociedade e natureza e o papel dos sítios naturais sagrados” apresenta a crise ecológica compreendida como consequência de uma crise espiritual. O e-book é organizado por pesquisadores de várias instituições brasileiras que se dedicam a “ecologia espiritual” em parceria com outras instituições latino-americanas. A crise é, portanto, para a autora, civilizatória, e associada ao desencantamento e à racionalização proposta pelo paradigma da modernidade, que compartimenta os aspectos da vida. E a ruptura entre o material e o espiritual reflete tanto nas relações sociais como na interação com a natureza, que, *dessacralizada*, passa a ser interpretada, predominantemente, por um viés utilitário e como recurso a ser explorado economicamente. Utilizando Boff (2002), afirma que “esse processo resulta em uma desconexão ainda mais profunda da consciência humana, que leva ao “abandono da reverência pela vida” (FERNANDEZ-PINTO, 2022, p. 49.)”.

Utiliza o conceito de acordo com Moscovici (2007), cuja ideia de desencantar o mundo consistiu, primeiramente em desencantar os saberes do mundo, desqualificando as demais formas de conhecimento que não o científico. Esse autor, segundo a pesquisadora, propõe que “se promova o encontro entre ciência, o senso comum e as artes – em uma coalizão de saberes para a recuperação da *mítica poética da existência*. (FERNANDEZ-PINTO, 2022. p.55.)”.

A proposta que levaria a uma solução passaria por uma mudança de paradigma, para uma nova racionalidade que levasse em conta as várias dimensões humanas, entre elas, a simbólica e afetiva.

Essas visões de mundo que vinculam a natureza com a espiritualidade, de acordo com Fernandez-Pinto (2022), remetem a sabedorias ancestrais e a costumes ainda habituais em muitos povos tradicionais, que perduram na história da humanidade, sistemas de crenças e modos de vida vinculados à experiência com a natureza. O que tem atraído interesse de muitos grupos que se simpatizam pela temática. Um dos lugares icônicos mais representativos dessas visões e que oferecem recursos simbólicos para educar dentro desses paradigmas seriam os Sítios Naturais Sagrados. Segundo a autora, eles podem apresentar importância simbólica para mais de uma tradição espiritual ou religiosa e ser reconhecido por diversas organizações socioculturais.

A mesma conclui afirmando que:

A experiência da espiritualidade no contexto contemporâneo – ao romper as fronteiras entre religiões – representa uma poderosa força de transformação social. [...], não se trata da ideia de conversão religiosa

no sentido convencional, mas um processo de reforma íntima que, ao restabelecer a conexão pessoal com uma unidade vital, implica em uma mudança ética na relação com a natureza e com os nossos semelhantes, capaz de inaugurar um processo de transformação que resgate valores estruturantes da essência do SER humano para um novo sentido de viver e atuar no mundo. (FERNANDEZ-PINTO, 2022. p.58).

A concepção de reencantamento de mundo utilizada é bastante característica do modo contemporâneo de compreender a religião, desinstitucionalizada, sincrética e vinculada à relação com a natureza de forma integral e em conexão com a cultura.

Outra reflexão em que o conceito de reencantamento se refere às questões sócio-ambientais, encontramos em MELLO e RADAELLI (2021), no artigo Bem Viver No Estado Plurinacional O “Reencantamento” Do Mundo Através Da Projeção Constitucional Da Cosmovisão Andina, o termo reencantamento é utilizado a partir das ideias da autora Silvia Federici (2020), em que reencantamento se compreende como possibilidade de reconstruir as dinâmicas humanas a partir do que a autora chama de “comunalização” das relações do ser humano com os outros seres vivos, animais e plantas, com o objetivo de tornar possível um futuro da terra decidido coletivamente.

Para Silvia Federici (2020), de acordo com os pesquisadores, *reencantar o mundo* é um conceito que está baseado em uma mudança na estrutura de valores, para ela, reencantar é construir uma visão de mundo não racista, em que o outro não é um concorrente, um inimigo, mas um outro com quem se deve cooperar. Assim, defende que reencantar é redescobrir a cooperação, o cuidado com todos os seres humanos e com todos os seres vivos. O exemplo, da projeção constitucional da cosmovisão Andina, seria, portanto, um exemplo de possibilidade de reencantamento neste sentido.

A reflexão aqui apresentada remete-se ao um tipo de educação próxima ao que defende Assmann, mas de uma forma diferente, propõe uma maior preocupação com as questões ambientais e a aproximação do ser humano com a natureza para o retorno deste às suas origens, e consequentemente, ao sentido da vida.

2 - REENCANTAMENTO E EDUCAÇÃO

Quanto às reflexões sobre educação, destacamos dois artigos que utilizam o conceito de Assmann, de forma mais aprofundada.

A proposta de Souza Araújo et. al. (2017), no artigo “Reencantar a docência nas veredas

da filosofia”, é fazer uma reflexão sobre as razões que desencantaram o mundo e a educação. Com isso, tentam encontrar possíveis caminhos para promover o reencantamento pedagógico. O conceito é compreendido segundo Hugo Assmann. Iniciam com a discussão sobre as razões que produziram o secularismo e o desencantamento do mundo e da docência, associando o início do desencantamento a partir do século XVI, com a expansão do Iluminismo. A preocupação central dos autores é perda do encanto pela docência e suas implicações.

Consideram que a práxis pedagógica precisa estar imbuída de esperança e determinação para o bom desempenho e realização do profissional. Portanto, o encantamento das ações docentes passaria por uma visão integral humana. Para eles, o capitalismo é o centro das principais causas do desencantamento docente porque oferece satisfação por desejos imediatos, por meio da cultura midiática, o que esvazia a experiência humana de sentido. A solução, ou seja, o caminho para reencantar a educação seria, para eles, o retorno ao sagrado e o reencontro com questões filosóficas.

A análise dos autores baseia-se também, em Jung Mo Sung (2012), e sobre a escola afirmam que esta perde o sentido de educar para a vida na própria vida, pois a cultura consumista dita as práticas sociais e escolares.

Esta passa então a tentar satisfazer, pelo tratamento que se dá ao currículo, os anseios dos pais em tornar seus filhos profissionais de sucesso estabelecidos no mercado de trabalho, aptos a realizar os anseios de consumo que um dia farão parte de suas vidas. Enquanto os professores, peças-chave e elo importante da cadeia educativa passam a agir de maneira a atender os anseios deste ciclo vicioso, que nutre o consumismo, os estudantes submetem-se a esse regime. Este ciclo precisa ser rompido. (SOUZA ARAUJO, 2017 et.al. p. 33)

No entanto, para que aconteça alguma mudança, segundo os autores, é necessário um despertar dos sentimentos de esperança e desejo de mudança. Para reencantar o trabalho docente, então, implicaria que os docentes confrontassem o próprio comodismo. “Para isso, é necessário que haja ousadia por parte do docente e certa dose de inconformismo diante da realidade para que as mudanças ocorram de fato. O reencantamento da educação e da vida passa necessariamente pela renovação consistente de mente dos educadores. (SOUZA ARAUJO, 2017, et.al. p. 35)” A proposta final dos autores para o reencantamento, então consiste no retorno ao sagrado e à filosofia. Além da espiritualidade, sugerem que esse retorno ao sagrado esteja em diálogo e conexão com a filosofia. Para os autores, o professor que utiliza os recursos da filosofia em sua prática pedagógica e sua vida, tem mais ferramentas para enfrentar o sistema e motivar seus alunos e a si mesmo em caminhos diferentes dos propostos pelo sistema.

Concluem, reiterando que o professor precisa ter a coragem de ir contra a correnteza da

razão instrumental e aceitar o desafio de construir “um novo ideal rumo à razão vital, que valoriza o amor, a espiritualidade, a esperança, a perseverança de um mundo melhor. Pois, quando o docente reencantar a si mesmo, então surgirão novas possibilidades para reencantar alunos e a sociedade. (SOUZA ARAUJO, 2017, et.al. p. 38)”

O artigo faz uma reflexão interessante em torno do termo reencantamento da educação. No entanto, os mesmos atribuem ao professor, como em muitos outros estudos, a responsabilidade pela mudança e pelo reencantar da docência. Surgem aqui algumas questões: até que ponto os professores, frutos também da própria cultura em que estão inseridos, estariam conscientes dessa necessidade de retorno ao sagrado e a reflexão filosófica, da qual sugerem os autores? Na prática cotidiana, como esses profissionais se encorajam para enfrentar um sistema, cada vez mais estruturado para não ser rebatido?

Cabe refletir se esse papel de transformação pelo professor tem a real força necessária para tal, uma vez que o papel da escola sendo de mão dupla, produtora de cultura e encontro cultural e social, traz de fora, por meio de seus próprios agentes, a força motriz que é maior, da sociedade do consumo.

Outro estudo interessante é a dissertação de mestrado “Hugo Assmann: Da Teologia da Libertação à Educação Para a Solidariedade”, de Silva (2017), teve como objetivo analisar como Hugo Assmann articula o pensamento teológico e educacional no contexto da sua problemática pela superação da desigualdade social e por uma educação solidária.

Destaca entre os aspectos analisados, a trajetória de Hugo Assmann para a estruturação de seu pensamento crítico, a partir da experiência espiritual e a opção pelos pobres, com o intuito de promover a inclusão e a solidariedade.

Segundo o autor, Assmann utiliza-se, para tal, a teoria da complexidade, com a concepção da auto-organização, o reconhecimento da interdependência e o conceito de reencantar a vida e a educação. Esse último seria o que mais oferece possibilidades de vencer desafios e impulsionar a sensibilidade solidária. Segundo Silva (2017) a proposta de Assmann consiste em educar como significado de defender a vida, não negando a lógica do mercado, mas dando ênfase na inclusão.

O autor conclui a dissertação afirmando que em Assmann a espiritualidade tem um importante papel no decorrer de sua obra, ainda que algumas vezes, de maneira implícita. E na educação para a solidariedade, a espiritualidade pode ser também um instrumento na luta contra o sistema capitalista, que promove a desigualdade, uma vez que a espiritualidade leva o homem à solidariedade. (Silva, 2017)

Para finalizar, indica como possibilidades de pesquisas futuras, os temas da espiritualidade na perspectiva do pensamento crítico latino-americano; a esperança, que em muitos escritos de Assmann tem forte influência na forma de viver do ser humano; e a questão do desejo que

aparece de diferentes formas nas fases de estudo de Assmann.

O autor salienta, no decorrer do texto, que Assmann inter-relaciona o indivíduo, com suas potencialidades para a vida com a sociedade, para a solidariedade e assim como outros pesquisadores, defende a “possibilidade de o ser humano redirecionar sua existência para um sentido de mais vida e também vida para todos, conduzindo o caos global e local de maneira inteligente, política, ética e solidária em uma sociedade aprendente. (SILVA, 2017 p.78).”

Nesse caso, o autor reforça que a noção de reencantamento da educação proposta por Hugo Assmann passa pelos conceitos de esperança, sensibilidade social, nova racionalidade, eficiência pedagógica, espiritualidade e compromisso ético-político.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A fim de compreender quais usos se tem feito do conceito de reencantamento nos últimos dez anos, analisamos algumas discussões. Para esse artigo, elegemos alguns trabalhos que nos pareceram representar melhor nossa análise. Na maioria desses trabalhos o termo reencantamento é utilizado como referência a um sentimento de retomada de ânimo ou de vontade, expressando atribuição de sentido à vida ou ao trabalho educativo, no entanto, sem uma definição específica do conceito. Outros trabalhos o associam ao advento da modernidade. E há os que o definiram de acordo com alguma referência teórica específica, entre elas, Hugo Assmann.

Para o primeiro momento, constatamos que de 2020 a 2022, o conceito de reencantamento tem sido utilizado de diversas formas em diferentes áreas do conhecimento. Mas referem-se principalmente a educação ambiental, com referências a eco espiritualidades; ao uso de tecnologias como oportunidade de reencantar-se pela vida contemporânea; aos estudos de arte como possibilidade de reencantar a existência; Relações entre reencantamento e literatura, tecnologia entre outras discussões. Na sequência, apresentamos dois estudos sobre reencantamento e educação, ambos de 2017.

Durante a análise, percebe-se um esquema de compreensão comum: o mundo moderno, com o iluminismo, conduz à razão e ao desencantamento. Com o mundo pós-moderno aparecem as discussões sobre o retorno do encanto pela religião, estética ou tecnologia, em que aparece com mais força a questão da educação ambiental e eco espiritualidades. Boa parte das pesquisas utiliza como referência Weber e Marx para estabelecer esse esquema de compreensão. E os trabalhos que se dedicaram a definir o embasamento teórico do conceito de reencantamento utilizaram como referência Hugo Assmann.

Em todos eles há discussões que relacionam o conceito de reencantamento à mudança

de paradigmas sociais; despertar dos sentimentos de esperança e desejo de mudança do modo de viver. Os que se baseiam em Assmann, sobretudo, apresentam a preocupação por uma educação para humanizar, que considere a sensibilidade, a corporeidade, a espiritualidade e o compromisso ético-político, cuja visão de ser humano seja uma visão integral baseada no diálogo. De modo geral, apresentam inquietações com o atual modelo neoliberal de viver e educar e propõe concepções diferenciadas de educação, vislumbram possibilidades, que às vezes não consideram o contexto real educacional e cultural, mas de modo geral, propõe mudanças no modo de agir, utilizam expressões como: simbolizar, transcender o real e as relações tecnocráticas; viver com entusiasmo; ética e estética, etc., remetendo à necessidade de um retorno à espiritualidade, sugerindo mudanças sociais e educacionais para o bem viver, de modo integral.

REFERÊNCIAS

ASSMANN, Hugo. Reencantar a Educação: rumo à sociedade aprendente. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

FERNANDEZ-PINTO, Érika. A busca do elo perdido para a reconexão sociedade e natureza e o papel dos sítios naturais sagrados. In: **Ecologia espiritual: integrando natureza, humanidades e espiritualidades** / Organizadores Eraldo Medeiros Costa Neto, Elis Rejane Santana da Silva. – Ponta Grossa - PR: Atena, 2022.

MELLO e RADAELLI. Bem Viver No Estado Plurinacional O “Reencantamento” Do Mundo Através Da Projeção Constitucional Da Cosmvisão Andina. **Revista Culturas Jurídicas**, 2021. v. 8 n. 20 (2021): Dimensões de interseccionalidade e culturas jurídicas no contexto pandêmico.

SILVA, Pedro Paulo Soares da. Hugo Assmann: Da Teologia da Libertação à Educação Para a Solidariedade. 2017. [119 folhas]. Dissertação(Ciências da Religião) - Universidade Metodista de Sao Paulo, [São Bernardo do Campo] .

SOUZA ARAUJO, Alan Ricardo de; ARAI, Adriana Akemi Hiraki; OLIVEIRA SILVA, Ana Paula Souza d. Reencantar A Docência Nas Veredas Da Filosofia. **Revista Eletrônica de Ciências Humanas Funvic**, v. 1, n. 1 (2017 ISSN: 2594-7966.)

O ENDEREÇO DE DEUS QUE EM JESUS SE REVELA

Rita de Cássia Rosada Lemos¹

RESUMO

A comunicação em tela propõe, a partir de análise bibliográfica, tratar da revelação de Deus por Jesus. Essa assertiva pode ser atestada rapidamente na leitura do prólogo de João onde encontramos, repetidas vezes, que a Palavra se fez carne. É mister afirmar que a revelação é sempre traduzida em categorias históricas humanas, desse modo, Jesus faz compreender sua Palavra de libertação num endereçamento concreto – no sentido primeiro de endereço enquanto direcionamento e proximidade. A novidade original em Jesus deixa entrever que este ato se continua no compromisso da pessoa de Jesus Cristo, Palavra-carne de Deus entre nós e ainda faz endereçar que a história de Jesus e do ser humano estão, intimamente, unidas, de modo que, não só Deus tem significado para a história do ser humano, como esta significa também alguma coisa para a própria vida de Deus. Jesus veio à história estabelecendo morada entre nós. Definitivamente podemos dizer: Ele é um dos nossos, é o Deus conosco. Portanto, não basta as categorias históricas, uma pergunta precisa ser feita em vista de ser mais condizente à Encarnação do Filho e à existência humana: qual é a experiência de nosso povo da América Latina que está sobrescrita no endereço de Deus que em Jesus se revela? Esta é a reflexão que o presente estudo quer provocar.

PALAVRAS-CHAVE: Jesus – história humana – libertação – revelação.

INTRODUÇÃO

A experiência de Deus para Jesus chama-se Reino. Jesus Cristo é o lugar do encontro e da experiência de Deus. No prólogo de João encontramos, repetidas vezes, que a Palavra se fez carne. Jesus veio à história estabelecendo morada entre nós. Definitivamente podemos dizer: Ele é um dos nossos, é o Deus conosco. Isto demonstra que Jesus não é estranho à história humana, nem fez de sua realidade um palco para apresentar um texto imaginário. Ele experimenta, verdadeiramente, a realidade humana, menos o afastamento de Deus que é o pecado. Não será seria exagero afirmar que não temos outra via para falar de Deus, a não ser pela experiência. Em continuidade, não temos outra via para falar do acesso a Deus a não ser pela Encarnação do Filho.

A vida reflete, desde seu princípio uma experiência de relação entre Criador e criatura. Relação é então, menos categoria histórica, e mais princípio fundamental do existir. Deus age *ad intra* e *ad extra*. Dentro de si mesmo, *ad intra*, ele vive uma relação circular do amor eterno da Trindade. A relação de Jesus com o Pai, e o Espírito abre ao ser humano a possibilidade

¹ Doutora em Teologia Sistemático-Pastoral pela PUC-Rio. E-mail: ritaclemos@gmail.com.

de experimentar-se ser criado, de ser filho no Filho e viver o amor. O que distingue os dois Testamentos é que agora, a Palavra se fez carne, a Palavra eterna faz morada na história humana. Em sua diferença, *ad extra*, está a relação histórica dotada de sentido capaz de revelar a identidade do absoluto da existência. Nesta base, coloca-se a pergunta da experiência de nosso povo da América Latina.

Ainda que pareça contraditório que um fato particular, isto é, a revelação de Deus tenha alcance universal, é na história que o ser humano encontra Deus. A revelação que se dirige à pessoa tem de ser histórica, faz-se através de fatos e eventos, porque a pessoa é histórica. Na história do povo da América Latina não é diferente, o Absoluto faz-se fato particular, vem à história deste povo.

A presente reflexão, então, parte do dado/da consideração que a relação história em Jesus, a encarnação, nos é revelado o rosto visível do Deus invisível, mas, é só na totalidade da vida de Jesus é que nos revela a plenitude humana. Desse dado fundamental, pergunta-se pela especificidade da experiência de nosso povo da América Latina. Contudo não se trata de dar primazia a uma experiência do ser humano, pois esta é consequência daquela, mas salientar que revelação em Jesus remete de um lado para a história, por outro, conduz para uma postura de permanência morada.

Um olhar de fé, um olhar iluminado pelo Dom do Deus que está em nosso meio, particularmente, sobre a realidade da América Latina, inspira para endereços portadores de sentido meras categorias como história, relação, revelação, experiência, vida, libertação, pessoa, Reino, Continente.

1. A HISTÓRIA DO HOMEM JESUS

Para conhecer a pessoa de Jesus e sua mensagem faz-se necessário situar seu ambiente, suas relações, suas opções, sua vida. Retomar a história de Jesus de Nazaré nunca será demais ao considerarmos que os evangelhos remetem primeiramente a um personagem histórico, ao homem Jesus. E, por conseguinte, é nesta história que encontramos Deus.

É consenso nos escritos que falam sobre Jesus de Nazaré descrevê-lo enquanto um homem que come, bebe e se veste como os demais, relaciona com as pessoas, sente compaixão, chora a morte do amigo, reza ao Pai, fala do Reino de Deus e, quase, por fim, entrega-se a morte, “Pai, em tuas mãos entrego o meu espírito. E, com essas palavras, expirou” (Lc 23, 46). Sabemos, pelos evangelistas, que Jesus teve uma juventude de forma simples e comum como seus contemporâneos. Mas toda a tradição bíblica explicita que “Pessoa jamais o viu numa escola rabínica e não é discípulo de nenhum mestre de Israel. Contudo, logo se percebe uma maturidade, uma

assimilação clara e profunda das Sagradas Escrituras, destacada mesmo em meio aos doutrinadores; ele fala com decisão” (AUZOU, 1957, p. 11).

É também nítido que ele se faz pertencer em meio aos excluídos, os pobres, esperando o cumprimento do desígnio de Deus para seu povo, procurando fazer a vontade de Deus e desejando a remissão de Israel. Longe de amar a pobreza pela pobreza, ou ainda, incluir os excluídos e excluir os incluídos da sociedade, esta pertença de Jesus é fruto de uma profunda e apaixonada experiência de ser o Filho amado do Pai; o amor verdadeiro supõe comunicação e entrega sem limites

Portanto, e à primeira vista esse homem não tem nada de especial nem original. Pois nem mesmo utiliza uma roupagem ou linguagem extraordinária para falar de Deus a seus ouvintes. Contudo, verificamos um mistério em sua pessoa que a ninguém fica despercebido. Homem de extraordinário bom senso que sabe discernir entre o essencial e o secundário, suas palavras e ações vão ao mais profundo e concreto da vida humana, de modo a convocar as pessoas a se encontrarem consigo mesmas e a se reconciliarem com toda a criação, ordenando sua vida para Deus. Jesus provoca em seus ouvintes uma tomada de posição, conversão a Deus através de sua pregação e seus gestos, ou renúncia de Deus, através da escolha em instalar-se na situação excludente vigente. Com ele, não se pode ficar em cima do muro, nem adiar a conversão, “A partir desse momento, começou Jesus a pregar e a dizer: ‘Arrependei-vos, porque está próximo o Reino dos Céus’” (Mt 4,17).

A experiência fontal de Jesus, sua originalidade e sua morada não se assentam no encontro com o povo. Seu horizonte, e nisto consiste a novidade cristã, está na proclamação de que a fonte última de seu projeto de vida está assentada na sua experiência com o Pai; a referência última e definitiva de Jesus é Deus. Ele e o Pai são um (cf. Jo 17, 1-26).

2. AS INTER-RELAÇÕES DE JESUS

Jesus, homem livre, que não se deixa condicionar pela tentação do messianismo político. Confronta com a realidade e a ordem existente e a relativiza, pois, para ele, o ser humano é mais rico que seu envolvente cultural. Ousa dizer coisa nova e andar por caminhos novos, mas cheios de vida e sentido humano. Surpreende mesmo aqueles que lhe são mais próximos, seus discípulos, ao conversar com uma mulher e Samaritana. Ali, Jesus revela sua verdadeira identidade e ensina a verdade sobre si mesma, sobre Deus e sobre o Reino; entregou-lhe uma nova vida. (cf. Jo 4,5-14). A mulher solta o balde, pois ouve a Palavra libertadora que a faz descobrir a verdadeira fonte e revela a pretensão de universalidade do Reino por Jesus.

A relação de Jesus com as mulheres é marcada por uma alteridade de quem conhece sua

missão e a coloca em prática independente de cultura, classe social, sexo, geração, profissão.

Jesus é um homem que viveu uma especial aliança e sintonia com as mulheres de seu tempo, que fundou uma comunidade e inaugurou um estilo de vida, onde elas eram bem-vindas e tinham seu lugar. Um homem que, além disso, viveu ele mesmo uma integração profunda e harmônica entre seu “animus” e sua “anima”, entre o masculino e o feminino que compunham sua humanidade (BINGEMER, 1991, p. 104).

As mulheres estão presentes ao longo de toda a vida de Jesus. Pode-se até dizer que elas modelaram a sua existência humana, desde o seu início, com o anúncio feito a Maria (cf. Lc 1,26-38), com as condições excepcionais do seu nascimento, terminando com a ternura de mulheres chorando sua morte e velando seu túmulo. Além disso, ele permite que elas o sigam, sendo também suas discípulas.

Com as mulheres, Jesus ia descobrindo as feições do Reino,

O mistério do reino que tu ias descobrindo, não cabia na linguagem que escutaste desde cedo. A mulher era inferior ao homem religiosamente. Não estudava a lei, nem participava do ensinamento da sinagoga. E no culto sabático se limitava a escutar. Não tinha obrigação de peregrinar a Jerusalém na grande festa da Páscoa. Mas tu a contempleste como criadora do reino, e criaste uma nova linguagem para falar de Deus [...]. No encontro contigo a mulher foi se libertando de seu próprio passado e da opressão masculina pela fortaleza do reino que emergia em sua vida. Desde sua vida inaugurada foi libertando os homens das leis da morte encarnadas em sua tradição. E ao contemplá-las, foste encontrando tu mesmo o rosto feminino do Pai maternal que recriava a história (GONZÁLES BUELTA, 2007, p. 21).

Em Jesus há uma palavra de acolhida no processo de libertação da mulher. Ele viveu uma especial Aliança com Deus e sintonia com as mulheres de seu tempo de modo a permitir mulheres em sua comunidade, inaugurando um estilo de vida onde elas eram bem-vindas e tinham seu lugar. Fruto desta Aliança encontramos Maria de Nazaré, mulher por excelência, mulher da perseverança que reúne a comunidade. Com as mulheres, a comunidade aprende a esperar na fé e recebem a Boa Notícia (cf. At 1,14).

As mulheres fazem parte da comunidade de Jesus. Elas integram sua missão messiânica, e onde aparecem como as mais oprimidas entre os oprimidos. Desconsideradas pela sociedade judaica, Jesus as inclui, integrando-as na comunidade dos filhos de Deus como “Povo de Deus”. É ele quem reconhece os valores das mulheres, ignorados pela sociedade.

Os acontecimentos são assim, pretextos e momentos de verdadeiras provocações que Jesus utiliza para anunciar a Boa Nova do Reino.

Os ouvintes de Jesus escutam, constantemente, sua invocação ao Pai. Perturbam-se, pois falava do Deus de seus antepassados, mas com palavras simples e alguém bem próximo. Quem era esse Deus conhecido e tão próximo que Jesus anunciava? Talvez até um Deus desconhecido. Para isto faz-se necessário retornar um pouco à história, a fim de descobrirmos quem é esse Deus tão familiar para Jesus.

3. A REVELAÇÃO EM JESUS

Para expressar sua fé, o povo judeu relata a intervenção de Deus em sua história. Concretamente, a história da libertação do jugo do faraó ilumina toda sua história a partir deste acontecimento libertador. A respeito deste relato, Gutiérrez afirma que a experiência e a perspectiva libertadora constituem elemento central na Escritura. Nesta história de libertação se inscreve o ato fundacional de Israel (GUTIÉRREZ, 1990, p. 25).

Iahweh disse: 'Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi o seu clamor por causa dos seus opressores; pois eu conheço as suas angústias. Por isso desci a fim de libertá-lo da mão dos egípcios, e para fazê-lo subir daquela terra a uma terra boa e vasta, terra que mana leite e mel. (Ex 3,7-8a)

O povo experimenta que Deus se revela como o libertador, porque é o libertador da vida. Ele é o amigo da vida. "Deus não é libertador porque liberta; ele liberta porque é libertador" (GUTIÉRREZ, 1990, p. 26). Mais que um trocadilho, Gutiérrez expressa o modo de Deus agir. Um agir, profundamente, humano-divino, que revela sua identidade, e seu agir encontra nela origem. A libertação é o núcleo e a orientação de toda experiência religiosa de um povo. A plena libertação se concentra no Deus da vida; libertar é dar a vida.

Israel reconhece Deus como origem da vida humana (cf. Gn 2, 7) e faz surgir a vida onde parece impossível: Sara, mulher de Abraão, era tida como estéril e dá à luz em idade muito avançada (cf. Gn 18, 11); na história do sacrifício de Isaac, quando Javé submete Abraão a uma grande prova, uma vez mais sua opção pela vida é confirmada (cf. Gn 22, 12). De Deus provém toda a vida. Ele é o senhor da vida. Ele a dá gratuitamente e concede a opção de escolher, "Hoje tomo o céu e a terra como testemunhas contra vós: eu te propus a vida ou a morte, a benção ou a maldição. Escolhe, pois, a vida, para que vivas tu e a tua descendência" (Dt 30, 19). Optar pela vida significa optar por Deus.

O programa de Jesus, pormenorizado por Lucas (cf. Lc 4, 18-21), é a libertação do ser humano semelhante ao Êxodo (cf. Ex 3, 7-10). Jesus se insere na realidade de seu povo: Ele vê

e conhece a realidade, desce até onde a pessoa se encontra: junto ao poço, em cima de uma árvore, misturado à multidão, no sepulcro. Lugares onde a vida está ameaçada e ferida, a vida que é Jesus, se faz companheira e libertação. Pedro na força da Ressurreição afirma que Jesus é o Príncipe da vida (cf. At 3,15).

No Evangelho de João encontramos Jesus afirmando ser a vida. Ele é a luz da vida: “De novo, Jesus lhes falava: Eu sou a luz do mundo. Quem me segue não andarás nas trevas, mas terá a luz da vida”. (Jo 8, 12). Ele é a porta da vida: “O ladrão vem só para roubar, matar e destruir. Eu vim para que tenham vida e a tenham em abundância.” (Jo 10, 10). Vida que é eterna: “Eu lhes dou a vida eterna e elas jamais perecerão, e ninguém as arrebatará de minha mão” (Jo 10, 28).

No Antigo Testamento e no Novo Testamento, desde a escravidão do Egito, momento em que os filhos de Israel tomam consciência de ser povo de Deus, e toda a vida de Jesus, a libertação integral do ser humano está presente no desígnio de Deus. A terra prometida, “não é apenas um lugar no qual os seres humanos encontram o alimento cotidiano; ela é também o espaço da sua liberdade e dignidade pessoal” (GUTIÉRREZ, 1990, p. 42). Nesta perspectiva, então, Deus revela para o ser humano ser amante da vida, Aquele que dá a orientação e o sentido para a vida humana. A encarnação de Jesus revela, acima de tudo, a paixão de Deus pelo ser humano. Deus escolheu e criou, por amor, o ser humano desde toda a eternidade, para que fosse santo e perfeito, diante de si, por meio de Jesus Cristo (cf. Ef. 1,3-14). Jesus releva a beleza da história humana; a vida é boa e merece ser bem vivida. A história de Jesus e do ser humano estão, intimamente, unidas, de modo que, não só Deus tem significado para a história do ser humano, como esta significa também alguma coisa para a própria vida de Deus (SCHILLEBEECKX, 2008, 673).

O compromisso de Jesus com a vida reflete, precisamente, quem é Deus para o ser humano: aquele que quer livre de toda opressão e des-humanidade e começa, Hoje, a viver a verdadeira vida, na certeza de que a libertação definitiva se aproxima. A libertação é para Jesus a configuração de seu ser. Daí que para Boff, entre tantos nomes para descrever a pessoa de Jesus e seu significado para a história, Jesus Libertador é a expressão mais adequada e necessária à pessoa e a todo o cosmos. Ele é o “libertador da consciência oprimida pelo pecado e por toda sorte de alienações e libertador da triste condição humana nas suas relações para com o mundo, para com o outro e para com Deus” (BOFF, 1972, p. 260). A história humana está perpassada pela libertação de Cristo.

Deus se deixa aproximar dos incluídos e se faz próximo dos excluídos. O Deus da libertação se faz pobre, tão pobre que carece de condições de vida (LEMOS, 2018, p. 503).

Torna evidente que a libertação não pode ser interpretada numa linha espiritualista, num mundo abstrato, pois este é o componente do projeto de morte, e retira a força profética advinda da libertação. Ela é dom trazido por Cristo para um ser humano que vive num mundo concreto. A história humana deve ser lida, na perspectiva da libertação de Cristo, Nele, “a habitação de Deus

na história atinge a plenitude na Encarnação” (GUTIÉRREZ, 1990, p. 112). Jesus nos transmite a vida do Pai, que é a finalidade tanto da criação como da ação salvífica. A entrada de Deus na história, a partir do prólogo de João revela que, “Deus veio à sua própria terra” (GUTIÉRREZ, 1990, p. 115). Jesus, o Cristo, não é um corpo estranho na história, suas alegrias, dores, encontros, discussões, atitudes são datadas e localizadas. Jesus vive no meio de um povo oprimido pelo grande império da época. Com ele o Reino se aproxima e se torna o anúncio central de sua pregação. Isto constitui o horizonte de nossa existência situada na América Latina sobscrita no endereço de Deus que em Jesus se revela.

Deus cria o mundo e faz dele sua morada. Permanecendo embora na Trindade, Jesus não é estranho à história humana. Isto releva substancialmente o ser humano, principalmente os que estão à margem. Na verdade, para Deus não há margem limite. Ele está em toda parte. Logo se na história há margens e marginalizados é porque a história tem elementos que não advêm de Deus. Não há espaço ou tempo que possa reter sua presença, nem mesmo a morte (Lc 23, 46; Rm 8,38-39). Em Jesus se revela a plena permanência e eterno endereçamento de Deus.

Em Jesus, Deus tem rosto e endereço: “E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós; e nós vimos a sua glória, glória que ele tem junto ao Pai como Filho único, cheio de graça e de verdade” (Jo 1, 14). Deus ama tanto o ser humano e sua história que se faz humano, e isto é mais que solidariedade, é acreditar na vida, afinal o ser humano tem em Deus seu ponto de partida e de chegada.

Portanto, no sentido primeiro de endereço enquanto direcionamento e proximidade, Jesus faz compreender sua Palavra de libertação num endereçamento concreto. E mais, a novidade original em Jesus deixa entrever que este ato se continua no compromisso da pessoa de Jesus Cristo, Palavra-carne de Deus entre nós e ainda faz endereçar que a história de Jesus e do ser humano estão, intimamente, unidas, de modo que, não só Deus tem significado para a história do ser humano, como esta significa também alguma coisa para a própria vida de Deus. Jesus veio à história estabelecendo morada entre nós. Definitivamente podemos dizer: Ele é um dos nossos, é o Deus conosco.

Este Deus que se faz humano, vive uma peculiaridade humana como nenhum outro. González Faus diz, a máxima expressão de Deus como solidariedade não é só o ter vindo a nós, o ter-se feito um de nós. É, mais, é ter assumido e se identificado com a lei de nossa história, pela qual o profeta é morto e o justo é rejeitado (GONZÁLES FAUS, 1981, p. 153). A encarnação de Jesus revela quem é Deus para a pessoa humana, concomitantemente, ele há de revelar a humanidade ter nele seu endereço.

CONCLUSÃO

O estudo chegou ao termo como a construção de uma casa que tem endereço na história humana, e após iniciada precisa ser bem cuidada para que seja espaço de vida. Na casa de Deus, a *economia* da salvação é plena, nela Jesus faz seu endereço permanente, e homens e mulheres compartilham da sua plenitude de vida, que se vai realizando pela prática do amor, em entrega da própria vida.

Jesus faz-se encontro com o ser humano como simplesmente humano. Deus se faz humano, faz morada na história, porque, gratuitamente e radicalmente, ama. Esse é o 'interesse' do Filho de Deus: estabelecer relação com a humanidade.

Compreendemos que para o povo da América Latina, a Encarnação significa, primeiramente, que Deus estabeleceu morada entre nós. Jesus não é estranho à história humana. Esta experiência releva substancialmente o ser humano, principalmente os que sofrem. Não há espaço ou tempo que possa reter sua presença, nem mesmo a morte. Deus, em Jesus Cristo, veio morar na Terra e *desceu-se até os mortos* – cf. Credo apostólico – para nos mostrar que a vida para além da morte é possibilidade para todo ser humano, em todos os lugares, tempos e circunstâncias. A humanização é a vida de Deus

A Palavra-ação Jesus traz um projeto participativo para a humanidade: uma relacionalidade de pessoas humanas orientadora para a vida, fundamentada na libertação integral. A palavra da verticalidade e transcendência de Deus, entra em ação na realização da horizontalidade e imanência, na história e dentro do sentido de fraternidade e solidariedade universais. E este é um projeto radical, pois atinge as raízes mesmas do ser humano, no horizonte último e definitivo de Deus.

REFERÊNCIA

AUZOU, Georges. **La Tradition Biblique**. Histoire des écrits sacrés du Peuple de Dieu. Paris: Editions de L'orante, 1957.

BINGEMER, Maria Clara. **O Segredo feminino do mistério**. Ensaio de teologia na ótica da mulher. Petrópolis:Vozes,1991.

BOFF, Leonardo. Jesus Cristo libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo. Petrópolis, Vozes, 1972.

GONZÁLES BUELTA, Benjamín. **O rosto feminino do reino**: rezando com Jesus e as mulheres. Juiz de Fora: Subiaco, 2007.

GONZÁLES FAUS, José Ignacio. **Acesso a Jesus**. Ensaio de teologia narrativa. São Paulo, Loyola, 1981.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **O Deus da vida**. São Paulo, Loyola, 1990.

LEMOS, Rita de C. R. A vida no horizonte do mistério do sentido. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis, v. 78, n. 310, p. 482-509, mai/ago. 2018.

SCHILLEBEECKX, Edward. **Jesus, a história de um vivente**. São Paulo, Paulus, 2008.

O POBRE NUMA VISÃO BÍBLICO-TRANSFORMADORA À LUZ DO ANTIGO TESTAMENTO

Antônio Denilson de Sousa¹

RESUMO

Ao apresentarmos o pobre como um ser pelo qual podemos perceber de forma mais clara as diversas faces de Cristo, queremos afirmar que no sofrimento ou no ser que sofre temos a oportunidade de encontrarmos a pessoa do Cristo crucificado que se entregou e continua “simbolicamente” se entregando ao mundo para salvar a criatura humana de suas faltas cometidas. Desta maneira, tendo como foco principal a figura do irmão sofrido pretendemos apresentar uma via pela qual o homem encontre possibilidade de enxergar, a partir do irmão excluído ou esquecido pela sociedade, a realidade gritante de igualdade e de dignidade do ser humano que busca a aceitação em uma sociedade injusta e desigual. Nosso desafio será a tentativa do resgate da dignidade da pessoa humana, ou seja, levar o cristão a perceber que o irmão, independentemente de sua raça, cor, condição social ou estado físico é obra criada por Deus e que merece respeito e, ao mesmo tempo, merece gozar de todos os direitos concedidos ao ser humano por Deus. A partir de um olhar voltado ao próximo, o homem, através da fé deve sensibilizar-se com o sofrimento do irmão e perceber que a igualdade foi oferecida a todos por Deus no ato da criação. No primeiro capítulo faremos uma abordagem com fundamentação bíblica acerca da presença do pobre no Antigo Testamento. Isso para mostrar que esta figura histórica do pobre se faz presente já nos primeiros registros bíblicos presentes na Bíblia. Não temos como tratar de pobre sem imaginar situações de pobreza, por isso, esta afirmação será um dos primeiros pontos a serem tratados, tendo em vista que ambos são termos afins. Dentro deste capítulo abriremos uma discussão sobre a Teologia da retribuição, onde se cria que a riqueza era sinal de bênçãos e graças recebidas diante de Deus e a pobreza não passaria de castigos dados por Deus àqueles que esqueciam a observância da Lei. Para finalizar o capítulo, apresentaremos a posição de alguns profetas que se apresentaram dentro da teologia profética como grandes denunciadores das injustiças no campo da política, sociedade e religião. Tais denúncias se apresentam, sobretudo, por ser o mais pobre ou mais frágil o único a ser punido e maltratado na sociedade, logo, os profetas tomam as dores e, fazendo uso da vontade de Deus se apresentam com suas palavras desafiadoras e verdadeiras para ajudar e salvar do sofrimento todos os injustiçados e sofridos.

PALAVRAS-CHAVE: Pessoa do pobre. Pobreza. Denúncia da pobreza.

1. ABORDAGEM BÍBLICA ACERCA DA PRESENÇA DO POBRE NO ANTIGO TESTAMENTO

Muitas pessoas veem os pobres de hoje como se este fato fosse algo novo na humanidade; como se tal presença fosse um reflexo único da forma descontrolada de se viver do século XXI. Porém, cabe a nós esclarecermos que a presença do pobre dentro da sociedade sempre se fez presente. Desde o Antigo Testamento encontramos registros concretos da existência de pessoas inseridas em um mundo peculiar de sofrimento, injustiças, exclusões e outros. Por isso, veremos com fundamentações bíblicas que o pobre é uma figura presente nos relatos bíblicos

¹ Mestrando em Teologia pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) - Área de concentração em Teologia Sistemática-Pastoral, com linha de pesquisa em Teologia e Temas de Fronteira; E-mail: antonio.2021606018@unicap.br.

e que eles estão sob os olhos de Deus que os observa e os conduz ao caminho da libertação e de todo tipo de mal que o venha a perturbar, pois ser pobre materialmente e espiritualmente é estar sob os olhos de Deus que o trata com carinho e atenção.

Ao fazermos referência às pessoas que compõem a classe ou o grupo dos mais necessitados, excluídos, marginalizados, abandonados etc. de imediato, associamos à figura daquelas pessoas que ocupam a categoria de pobres. Estes, por sua vez, em comunidade formam aquilo que conhecemos por pobreza. Afinal, onde há pobre há pobreza. Com isso, notamos uma forte ligação entre os dois conceitos, pois só existe pobre porque há pobreza e só encontramos pobreza porque há um grupo de pessoas que visam apenas o bem próprio, gerando desta forma o grupo das pessoas mais necessitadas de uma sociedade, ou de um grupo social mais necessitado.

A situação de pobreza é uma realidade que ultrapassa gerações, décadas, séculos e milênios. Isso porque, encontramos relatos verídicos acerca de realidades sofríveis os primeiros relatos do Antigo Testamento. Contudo, a problemática do pobre perpassa toda a História. Já na história do surgimento do Povo de Israel encontramos a presença daqueles cuja ação de Deus foi necessária para garantir-lhes a salvação ou a libertação, como por exemplo, o povo que foi libertado do Exílio.

Em meio ao sofrimento de muitos, Deus mostra vias e meios necessários à Libertação, afinal, Deus utiliza o instrumento humano realizar a sua vontade. Como exemplo da ação de Deus através dos homens podemos recordar em poucos traços a conquista da liberdade do povo de Israel que vivia em regime de escravidão no Egito. Ora, Deus utilizou Moisés e deu-lhe a missão de guiar o povo escolhido em Seu nome, ou seja, em nome Daquele que se compadece das dores e dos sofrimentos de seu povo e, por isso, oferece a libertação. No relato bíblico do livro do Êxodo encontramos a imagem de um Deus atento a seu povo, afinal, Ele ouve os gemidos, lamentações e os clamores de dor por ocasião da escravidão, por isso, Deus desce para salvar e livrar cada pessoa de qualquer tipo de sofrimento e, oferece ainda, uma terra onde corre leite e mel. A saber:

Eu vi, vi a opressão de meu povo no Egito e ouvi o clamar sob os golpes dos chefes de corveia. Sim, eu conheço seus sofrimentos. Desci para libertá-lo da mão dos egípcios e fazê-lo subir desta terra para uma terra boa e vasta, uma terra que mana leite e mel. E, visto que o clamor dos filhos de Israel chegou a mim e eu vi a carga que os egípcios fazem pesar sobre eles, vai, pois! Eu te envio ao faraó. Fazei sair do Egito o meu povo, filhos de Israel. (Ex 3,7-10)

Com os olhos voltados para Moisés e, ao mesmo tempo, quando nos depararmos com o momento em que Moisés foi escolhido para libertar o povo pobre e escravo do Faraó, ou seja, da dominação egípcia, fica-nos claro que a posição daquele que se dispõe a ouvir e seguir a voz de Deus está sempre voltada ao cumprimento da justiça divina que se direciona àquele mais carente, oprimido e que sofre pressões. Portanto,

o relato do êxodo deixa suficientemente claro, portanto, que a justiça exige que se tome posição ao lado do oprimido. O Javé do êxodo toma o partido do oprimido. Disso nosso texto tira como princípio teológico que a imparcialidade de Deus o faz amar com preferência o órfão e a viúva. Curiosa, mas consequentemente, não fazer acepções de pessoas numa situação de opressão significa fazer uma opção preferencial pelos oprimidos. (PIXLEY, BOFF, 1986, p.41-41).

Notemos que o êxodo é o ponto chave pelo qual o povo de Israel conta a sua história (1 Rs 6, 1 ; Dt 9,7; Jz 19,30; Jr 7,25) e, a partir dele conhecerá a Deus como Javé. Aquele que os libertou da escravidão (Ex 20.2; Os 11,1; 12,10: 13,4; Dt 6,12; 13,6; Jz 2,1; 1Rs 12,28). Por isso, ao se falar de Deus a referência se volta ao criador que salva o pobre sofrido e se faz próximo, pois este é o verdadeiro Deus de Israel.

Podemos afirmar que a questão da presença do sofrimento, do pobre e da pobreza já está presente no meio do povo de Israel e estender-se-á por todo o Novo Testamento no tempo de Jesus e chega, hoje, até nós como o desafio a ser observado, analisado, questionado e vencido a partir de propostas e ações **verdadeiras** baseadas na verdade salvífica de Cristo.

2. A POBREZA COMO CASTIGO E A TEOLOGIA DA RETRIBUIÇÃO

Motivados pelas inquietações e dúvidas particulares e grupais, diante de uma situação de pobreza e de sofrimento alguns grupos de pessoas no Antigo Testamento se interrogavam sobre as possíveis causas de se encontrarem numa situação de sofrimento. Como resposta, alguns textos bíblicos justificam a pobreza presente no meio do povo a partir do fator preguiça (Pr 6,6-11; 10,4; 20.4.13; 24,30-34). Ou ainda, às atitudes vaidosas presentes no meio do povo (Pr 14,23; 2,11): a busca constante por prazeres (Pr 21,37; 23,20-21; Eclo. 18,32-19.2). Todavia, na própria Bíblia encontramos referências, relatos que nos apresentam a justiça, a boa ação, o contato direto com Deus como a fonte da felicidade e o pecado como a razão da infelicidade.

Destarte, notamos que as atitudes contrárias à de Deus levam o ser humano a um estado de decomposição ou de destruição, pois o mal e suas atitudes maléficas são apresentados como as causas da vida de sofrimento presente em meio ao povo. Contudo, parece-nos ser a pobreza uma forma de punição ou castigo pelas más atitudes cometidas contra Deus, logo, sendo a desobediência à causa do mal na vida humana, sem dúvida, nesta lógica, o que obedece a Deus não se depara com momentos de sofrimentos, pois é um abençoado e protegido por Deus. Com este pensamento fazer o que Deus quer é garantir a riqueza, a saúde e a alegria, caso contrário, é só esperar o pior.

Sendo a pobreza algo que leva a pessoa ao sofrimento, à dor, ao sentimento de incapacidade, inferioridade e fraqueza diante daqueles detentores da riqueza, sem dúvida, ela é vista

como um grande mal a ser vencido. Ora, em relatos bíblicos presentes no Antigo Testamento, encontramos a pobreza como resultado da prestação de contas de Deus para com o povo pecador. Quer dizer, o mal classificado como pobreza é compreendido como castigo de Deus lançado a todos aqueles que preferiram seguir os caminhos contrários á vontade divina. Em contrapartida, veremos que no Antigo Testamento a riqueza, as grandes posses e a saúde serão entendidas como bênçãos divinas, afinal, seria uma espécie de gratificação, recompensa ou retribuição de Deus a todos aqueles que executam com precisão a sua Lei.

Uma das principais reações do homem religioso da antiguidade diante da pobreza era a de interpretá-la seguindo o esquema da retribuição temporal, isto é, a pobreza é um mal, logo, ela é também um castigo [...]. Paralelamente, a riqueza no Antigo Testamento, foi sempre considerada uma bênção divina. (DUPONT, J. GEORGE, A. LÉGASSE, S. GIGAUX, B. SEIDENSTICKER, 1976, p.21)

E muito importante a percepção de que a teologia da retribuição, aqui apresentada, está fazendo referência apenas às consequências na vida terrena, pois tal teologia se desenvolveu a partir de experiências empíricas que levaram os homens ao alcance de conclusões convincentes a eles próprios, afinal, queriam respostas às suas inquietações e dúvidas referentes ao porquê do sofrimento diante da vida. Nesta visão terrena que se apoia na teologia da retribuição é possível constatar o quanto Deus oferece aos homens muitas graças e bênçãos. Porém, aparentemente, tais graças são direcionadas a pequenos grupos que são representados por aquelas pessoas que se dedicam à sua Lei, ou melhor, ao exercício da Lei. Deixando a entender que Deus só age em função dos seus olhos. Por sua vez, os que não seguem a linha do Senhor, ou seja, para os que não observam fielmente a Lei divina, parece que reserva para eles muitos momentos de sofrimento e angústias para esta vida terrena e, posteriormente, para a vida eterna.

Afora algumas passagens e escritos recentes, todo o AT supõe que a retribuição do bem e do mal se efetua dentro do quadro da vida terrestre. Não apenas ao povo como um todo a lei e os profetas anunciam sanções de ordem temporal (Dt 4.40;5,33; 6,3; 7,12-26; 28; Jos 1,7s; 8,34. 23s), mas também ao indivíduo, ao qual é prometida uma vida longa e feliz em Canaã, com remuneração de uma fiel observância dos mandamentos. (BORN, 1971, p.1316).

Consoante a teologia da retribuição, aos amigos de Deus era garantida a prosperidade, enquanto que aos inimigos era oferecido o sofrimento por se fazerem contrários à Sua vontade. Como exemplo de pessoas que se diziam amigas de Deus, logo, cheias de riquezas e bens, podemos citar: Abraão, Isaac, Jacó, Salomão, etc. Segundo a Bíblia, Abraão ao receber as bênçãos

de Deus se tomou um homem rico em rebanhos, ovelhas, vacas, camelos e jumentos, ouro e prata, escravos e escravas, enfim, de tudo o que fosse necessário para o seu bel conforto (Gn. 13,2;24,35). Na mesma linha encontramos Isaac cuja riqueza se tomou abundante (Gn 26,13-14) graças à sua obediência a Deus que o abençoou. Por sua vez, Jacó também usufruiu das bênçãos divinas que lhe garantiu a riqueza terrena (Gn.30,43; 32,6;33,11). Salomão apresenta suas riquezas como grandes presentes de Deus à sua pessoa, isso porque, era homem temente e obediente a Deus (1Rs 10,14-25;3,13; Eclo. 47,18).

Embora tenhamos estes registros de pessoas que ao assumirem ou adotarem como objetivo central em suas vidas - o seguimento da Lei de Deus - passaram a usufruir em suas vidas terrenas grandes riquezas, temos em contrapartida, a existência e o registro de povos inteiros que passaram a pagar por erros cometidos por seus líderes. Queremos dizer que o olhar de Deus na medida em que é lançado a cada pessoa em particular, ao mesmo tempo se volta à comunidade em geral. Pelo erro de um, Deus pode castigar toda a comunidade, ou seja, seu castigo se estende a todas as gerações. Isto nos leva a entendermos que o Deus do Antigo Testamento castiga o culpado e seus amigos, ou seja, também os descendentes dos culpados. Para corroborar com tal afirmação podemos recordar os textos bíblicos.

O pecado do primeiro homem trouxe sofrimentos sobre todo homem e toda mulher (Gn 3,16-19) nas suas atividades mais vitais; pelo assassinio de seu irmão, Caim se tornou o pai de uma raça amaldiçoada (4,16-24); a falta de vergonha de Cam fez os seus descendentes escravos de Sem (9,22-27); por causa do rapto de Sara também a casa dos culpados é castigada (12, 17;20,7). [...] Por causa de um só homem um povo inteiro pode ser ferido (Nm 16,20-22; Jos 7; 22,20; 2Sm 21,1;24,10. Ex 20,5; 34,7; Nm 14,18; Dt 5,9; Jr 32,18) declaram que Javé é um Deus ciumento, que castiga os pecadores dos pais na 3ª e 4ª geração. (BORN, 1971, p.1317).

Em contrapartida temos relatos bíblicos que nos mostram que a atitude dos justos, verdadeiros e santos contribuem para a restauração daqueles indivíduos particulares, ou seja, a atitude correta de um serve como exemplo e como sinal da importância de uma vida reta consoante os princípios divinos, vejamos o exemplo de alguns personagens bíblicos que confirmam nosso pensamento:

A virtude de Noé salva também os seus filhos (Gn 6,18; 7, 1.23), a de Lot toda a sua família (19,12); a conduta irrepreensível e corajosa de Caleb abre a terra prometida para ele e para seus filhos (Dt 1,36); cf também Gen 26,4s; 2Sm 6, 12, etc. (BORN, 1971, p. 137-138)

Portanto, dentro do pensamento da teologia da retribuição o estar cheio de riquezas significa um grande recebimento de graças. É o reconhecimento e o resultado das bênçãos de Deus na vida de tal pessoa, pois a prosperidade temporal é garantida somente àqueles que observam a lei do Senhor (Dt.28,3-12; Lv.26,3-10). Para corroborar ainda mais com a afirmação, os sábios dizem ser a riqueza um dom proveniente de Deus e oferecido a todos aqueles pertencentes ao grupo dos justos (Pr. 10,22; 15,6; 19,23; 28,25; Eclo.1 1,21-25; 31,11; Jó.5,17-27; 22,28; 42,10-12). No livro dos salmos há semelhante pensamento quando afirma ser o seguimento da Lei de Javé o caminho da felicidade e a bênção para si e toda sua descendência (Sl 1,1-3; 37,25; 112,1-3).

No entanto, fica-nos claro que na visão da retribuição todo aquele que quebrar a Aliança com Deus estará sujeito ao sofrimento que poderá se manifestar de forma mais concreta no estado de pobreza. Aqui, a pobreza é como uma penalidade imposta aos injustos pelo próprio Deus que olha de forma especial aos seus. Logo, aqueles que desobedecerem ou agirem contra as leis de Deus não de sofrer os efeitos da pobreza em suas vidas e de outros tipos de males, afinal, pecar é o mesmo que escolher viver na pobreza e obedecer a Deus é o mesmo que viver na riqueza (Dt.28, 15-46; Lv.26,14-26). Enfim, fazer o mal ou caminhar ao lado do mal é o mesmo que escolher viver no sofrimento (Is. 3,16-24; 4,1; 5,9-10; Sl 109,12; Pr. 13,18.21.25; Jó 5,1-7; 15,26-35; 20; 22; 27,13-23.)

Por fim, estamos diante de um fato que nos apresenta um Deus justo que parece não medir esforços em favorecer aos seus; e, em relação àqueles que se distanciam Dele um ar de abandono, de desprezo e de sofrimento.

3. DENÚNCIA PROFÉTICA DA POBREZA.

A partir de uma visão mais abrangente acerca da riqueza e da pobreza é possível se fazer uma reflexão inovadora frente ao pensamento que justifica a riqueza como um bem reservado aos justos e a pobreza como um mal reservado aos ímpios. Ora, a própria convivência, a própria vida humana se encarregou de demonstrar que não se pode seguir a linha que justifica a pobreza como um castigo, ou seja, não se pode atribuir ao pecador a pobreza como prêmio por suas atitudes. Não há como se sustentar a ideia de que o rico sempre será o justo e o pobre sempre será o ímpio. Para corroborar o que acabamos de afirmar podemos recorrer aos textos bíblicos que se encarregam de mostrar que nem sempre a riqueza provém da forma justa de se viver, do bom agir do ser humano e, ainda, mostram-nos o quanto a pobreza pode depender das atitudes injustas daqueles que se dizem merecedores de receberem as graças de Deus. Portanto, devemos averiguar tais informações nas passagens bíblicas indicadas: Mq. 6,12; Jó 21,7-13; Sl.73,1-14; Pr.

16,8.19; 19,1.22; 28,6; Eclo. 13,17-20.

Desta maneira, a pobreza ganha uma nova conotação, isto é, ela passa a ser ocasionada e gerada pelos que não seguem a Lei de Deus para poderem usufruir sozinhos de riquezas terrenas e oferecerem aos outros que se permanecem fiéis às Leis de Deus, a pobreza. Entendida, agora, sob uma nova ótica, a pobreza não é mais vista como castigo de Deus direcionado ao homem por suas faltas, mas como algo criado pela injustiça e falta de amor fraterno; ela se torna alvo a ser atingido, pois se deve resgatar em cada pessoa o elo, a aliança quebrada com Deus pelo pecado da falta de caridade para com o outro. No entanto, em estado de pecado o homem e a mulher se afastam e se separam do amor de Deus; pois a graça não coabita no pecado. Com isso, o ser humano se afasta de sua vocação à santidade. Agora, os pobres que formam a classe dos injustiçados, maltratados e perseguidos devem ser protegidos e acolhidos, afinal, a situação de pobreza é resultado da ação maléfica de alguns que favoreceram o surgimento da situação de miséria aos mais fracos, mesmo sendo pessoas que obedecem e seguem a Lei de Deus. E, uma das formas de combater as injustiças cometidas pelos poderosos terrenos aos mais fracos e humildes se dá por meio da denúncia profética e do anúncio da Lei de Deus que combate qualquer tipo de injustiça. Esta será a atitude dos profetas presentes no Antigo Testamento: denunciar e levar o homem ao conhecimento da verdade para que desenvolva em seu próprio meio a equidade divina e humana.

Diante da denúncia profética, percebe-se que situações de sofrimento são ocasionadas pela ganância de um grupo que se preocupa somente com ele próprio, mesmo que, para sua felicidade a maioria seja posta em situação de miserabilidade ou de pobreza. É certo que a riqueza aparenta trazer segurança àqueles que a possuem, porém, ela está alicerçada nos bens carnais, materiais que quando desvinculadas da vontade de Deus podem levar o homem à perda da confiança Nele (Sl 52,9; Pr 11,28; Jo 31,24; Eclo 5,1-8; 11,18-19). A riqueza é algo que não ultrapassa a dimensão humana, pois o que se constrói materialmente aqui na terra, aqui mesmo fica, ou seja, não será possível levar ao túmulo (Sl 49; Ecl 5,14; 6,2-3; Eclo 14,4.15; Lc 12,16-21).

Sendo uma pessoa que mantém um contato direto com a divindade, o profeta se torna um homem diferenciado, escolhido para ser aquele através do qual a divindade orienta o seu povo. O clamor do profeta é o clamor dos pobres, dos pequenos e dos excluídos pelo sistema político, econômico, social e religioso. Ele é um enviado divino (Ex 34; Dt 18,15). Eram vistos como visionários (Am 7,12); homens de Deus (1Sm 2,27; 9,6-10; 1Rs12,22; 13,1; 17, 18.24; 20,28; 2Rs1,9-13; 4,38ss; 42ss. 6, 1 ss).

Numa visão geral sobre os posicionamentos conflitantes frente às mazelas da sociedade no tempo dos profetas, podemos notar o quanto cada profeta mantinha um olhar, uma denúncia e um discurso específico com o intuito de favorecer a vida daquela comunidade ou povo, sobretudo, dos mais sofridos. É louvável, a atitude de cada profeta em voltar-se à denúncia de pontos diferenciados, pois desta forma é possível atingir todos os pontos geradores de sofrimento na sociedade. Por isso, a denúncia é o mesmo que passar a combater os problemas e agir de forma que seja possível purificá-los. Portanto, vejamos algumas denúncias específicas realizadas por

alguns profetas:

Oséias (4,2) e Jeremias (7,9) aludem ao catálogo; Ezequiel (18,5-8), às leis e aos costumes. A falta de pagamento do salário (Jr 22,13; Ml 3,5); a fraude (Am 8,5; Os 12,8; Mq 6, 10S); a venalidade dos juizes (Mq 3,11; Is 1,23; 5,23), a recusa de libertar os escravos no tempo devido (Jr 34,8-22); a falta de humanidade dos que emprestam (Am 2,8) e dos que esmagam o rosto dos pobres (Is 3.15; Am 2.6-8;4,1;8,4ss). (Vocabulário de Teologia Bíblica, 1984, p.187).

Sem dúvida, a denúncia se faz presente pelo fato de haver problemas. Para o profeta Amós a razão para o sofrimento do pobre se dava por causa dos ricos que cresciam sob os pobres, por isso, com um olhar crítico e denunciador o profeta se volta problemas econômicos e administrativos que afligem a comunidade de Israel. Não é por acaso que Amós é conhecido como o profeta da justiça

Amós baseia-se em um conceito ético de Deus. Amós transforma a justiça em ponto central de toda a sua ideia de Deus. Também antes se concebia Javé como da moral e do direito (...), mas ninguém, tanto quanto Amós, havia situado até então, com tanta energia, a ideia da justiça e da moralidade no centro de toda a ideia de Deus. (SICRE, 1996, p.372).

Contanto, o profeta faz questão de recordar o aspecto primitivo de Deus diante daqueles que o desobedeceram (Am 4,6-12), para que não esqueçam a importância da Aliança com Deus. E, sobretudo, aos mais sofridos o profeta faz questão de recordar que Deus intervirá a favor dos oprimidos, humildes e pobres (Am 4,2-3).

Outro profeta que irá denunciar as injustiças cometidas contra o povo é Oséias. Ele fará grandes acerca do uso indevido da religião para a obtenção de grandes riquezas. Isso, porque, em sua visão a prosperidade e o progresso são frutos das injustiças realizadas contra os pobres, afinal, o crescimento do rico se dá por conta da exploração do pobre. Por isso, Oséias vê na monarquia a origem do mal, do sofrimento e propõe o fim desta para que seja possível recomeçar uma nova vida em Javé. “Oséias tira a conclusão de que a monarquia tem que terminar para que o povo viva bem” (Os 13,9-11).

Na visão profética, a infidelidade para com Deus é vista como um ato de prostituição. A prostituição seria um ato de adorar imagens, fazer aliança com a minoria que representava a classe poderosa (7,3-7), a confiança nas forças do dinheiro (8,14; 12,9), qualquer tipo de injustiça cometida (4,1-2; 6,8-9; 10,12-13). Contudo, o profeta Oséias não passa todo o seu tempo acusando e apresentando os males da sociedade, mas ele prega a conversão, a reconciliação e a promessa de que Deus acolherá todo aquele que queira reatar seu amor para com Ele (2,4-25), voltando, inclusive, a chamá-los de filhos queridos e (Os 11).

Oséias denuncia e apresenta religiosos se corrompendo; estes que deveriam ser os responsáveis pela ordem e fé do povo, agora, deixam-se corromper pela ganância do ter e do dinheiro. E ainda, cobravam dinheiro dos pobres e invocavam a presença de Deus para abençoar suas práticas más (Os 3,9-11) na mesma proporção em que adoram o dinheiro. Portanto, aqueles que deveriam por direito responder pelo povo e pela fé do povo (rei, juízes, sacerdotes), deixaram-se corromper pelo dinheiro, logo, devem ser culpados pelo estado miserável em que se encontrava o povo que segundo as promessas de Deus herdarão novamente suas terras (Mq 3,9-12).

Miquéias denuncia e combate a presença dos opressores diante dos oprimidos, pois o desprezo e a crueldade com que as autoridades tratavam o povo era contrário à vontade de Deus; com isso, por estas atitudes contrárias à Lei, “quando os poderosos clamarem ao Senhor, Ele não lhes responderá. Esconderá seu rosto diante deles (naquele momento) tudo por conta das muitas ações desagradáveis a Deus” (Mq 3, 1-4).

Dentre os muitos profetas que defendem os pobres podemos citar Ezequiel que em sua profecia nos apresenta de forma detalhada a grande batalha travada entre ricos e pobres (Ez 22,23-31). Diante da situação de sofrimento o profeta apresenta e denuncia o sofrimento na vida do pobre onde havia grande derramamento de sangue e mortes; adotava-se uma política de exploração e opressão que atingia o infeliz, o pobre e o imigrante. Aqui, a classe opressora é composta por cinco grupos, a saber: príncipes (versículo 25), sacerdotes (versículo 26), nobres (versículo 27), falsos profetas (versículo 28), latifundiários (versículo 29). Na visão do profeta Ezequiel cada grupo citado acima agia de maneira contrária à vontade de Deus, contanto, ocasionam o sofrimento ao pobre; porém, deveriam agir de tal forma onde o sofrido pudesse se libertar do sofrimento, o pobre da pobreza, o escravo da escravidão, etc., mas, estes grupos maltratam ainda mais os sofridos e vivem cometendo atitudes desumanas, como roubar dos pobres, fecharem os olhos para as dificuldades dos outros; ignorar a Lei de Deus e, acabando no final, aliando-se com os poderosos. A partir daí, partilhando do mesmo pecado. Por isso, o profeta aparece para denunciar o erro que precisa ser vencido, para garantir novamente a alegria, a felicidade e a paz do pobre. Os profetas se oferecem a Deus como instrumento e fazem de suas vozes a voz do povo, de suas simples e significantes palavras o meio de defesa de todos os injustiçados; do dom da inteligência o meio necessário que se transforma na força dos fracos para combater os fortes e lutar pela busca do bem comum, da verdade e do restabelecimento da justiça

Portanto, os profetas assumem diante de uma comunidade ou de um reinado o papel de serem fiéis e obedientes naquilo que Deus transmitiu e os confiou (Dt 18,20; Jr 26,2); por serem pessoas atentas às palavras recebidas (Ez 3, 10) sempre estavam vigilantes e fiéis (Ez 3,17-21) à palavra para serem ousados e inflexíveis (Ez 2.6;3,8-9) diante da situação de perigo ou de ameaça ao pobre. Eles passam a ser a voz daqueles que clamam por justiça no mundo arrebatador em que se encontram. Daí o porquê dos profetas combaterem as administrações injustas e condenando suborno, exploração, apropriação de bens pertencentes a outros, prendendo inocentes, etc. Enfim, o clamor dos profetas é o clamor de todos os pobres, de todos os pequeninos e de

todos os excluídos pelo sistema político, econômico e social de ontem e de hoje.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Olhando para a humanidade, percebemos que muitos vivem na alegria e outros na tristeza; alguns na riqueza e outros na pobreza, mas, independentemente da situação em que se encontram, todos foram criados para a felicidade. Ricos sempre teremos e pobres sempre iremos ver. Portanto, encontrar relatos do passado, do Antigo Testamento, faz-nos perceber que a realidade humana do passado ainda se assemelha à realidade do presente. Antes se caminhava rumo à libertação, hoje estamos na mesma marcha ao lado de Deus rumo à libertação da dor e do sofrimento. A Igreja, aquela que revela Cristo à humanidade se encarrega de ir em busca do resgate daqueles que caminham com maior dificuldade, dando-lhes esperança de que um dia serão reconhecidos como gente vitoriosa que aprendeu na vida a amar e que luta todos os dias para viver e sobreviver. Por isso, nós cristãos devemos abraçar a causa e lutarmos em nome de nossa fé por um mundo mais humano onde reine a Fé na mudança pessoal, a Esperança da conquista de um mundo melhor e a Caridade que é o amor compartilhado entre todos nós irmãos em Cristo.

REFERÊNCIAS

- A. Van Den BORN, Dicionário Enciclopédico da Bíblia, 2ª ed., Petrópolis: vozes, 1971.
- José Luiz SICRE, Profetismo em Israel, trd de João Luis Baraúna. Petrópolis, RJ:Vozes, 1996.
- José Luiz SICRE, „Com 10s pobres de la tierra “. In justicia social em 10s profetas de Israel (Madrid 1985).
- J. DUPONT; A GEORGE; S. LÉGASSE; B. GIGAUX; Ph SEIDENSTICKER, A pobreza Evangélica, São Paulo: ed. Loyola, 1976.
- Jorge PIXLEY e Clodovis BOFF, pelos pobres. Petrópoles: Ed. Vozes, 1986.
- John L. MACKENZIE, Dicionário Bíblico. Trad Álvaro çunha al; Geral de Hpnório Dalbosco. São Paulo: ed. Paulinas, 1983.
- Vocabulário de Teologia Bíblica Trd de Frei VOIGT, O.F.M. Petrópolis, RJ :Vozes, 1984.

QUE SACERDÓCIO É ESSE? COMO RESGATAR O “SACERDÓCIO” DO POVO NA PERSPECTIVA LIBERTADORA

Matheus da Silva Bernardes¹

RESUMO

Sem sombra de dúvidas, um grande entrave para a “caminhada comum” da Igreja é a “sacerdotalização” dos fiéis ordenados, ou seja, uma sacralização excessiva de um pequeno grupo e a conseqüente “profanação” do “resto” do Povo. A Igreja na América Latina, especialmente pelo impulso da Conferência de Medellín (1968), experimentou diversas modalidades de “caminhada comum”. Entre elas, destaca-se a centralidade da vivência eclesial comunitária na qual todas e todos são corresponsáveis pela caminhada da Igreja. Esse “novo jeito de ser Igreja”, articulado de forma libertadora, colegiada e participava, se afastou do modelo paroquial tridentino, cujo centro é o “sacerdote” ministerial, e abraçou deliberadamente a perspectiva eclesiológica do Povo de Deus indicada pelo Concílio Vaticano II. Este breve trabalho, a partir de pesquisa bibliográfica, tem por finalidade destacar a vivência sacerdotal do Povo e a relação entre o sacerdócio e a misericórdia de Jesus apresentados pela Carta aos Hebreus, a partir das pesquisas de G. Baena e J. Sobrino, teólogos da Libertação. Além disso, pretende modestamente ampliar a discussão sobre os ministérios na Igreja, principalmente quando o Papa Francisco convoca todas as cristãs e todos os cristãos a “caminharem juntos”, a se fazerem corresponsáveis pela Igreja.

PALAVRAS-CHAVE: sacerdócio; ministério; comunidades eclesiais; misericórdia; libertação

INTRODUÇÃO

É possível falar de sacerdócio ministerial cristão exclusivamente porque a Igreja, convocada por Jesus de Nazaré, é sacerdotal (1Pe 2,9; Ap 1,6). Nele, a Igreja é a sacerdotisa e aqueles, que são chamados ao ministério ordenado, só exercem a atividade sacerdotal em nome de e porque são membros dela (LG 10). Portanto, não podemos conceber o sacerdócio cristão a partir de uma categoria presente em diversas tradições religiosas: a casta sacerdotal.

Ao mesmo tempo, a Igreja não se restringe a uma única função (*múnus*): além de sacerdotisa, ela é profetisa e pastora. Pela ação do Espírito na Igreja, Jesus anuncia a todas as mulheres e a todos os homens, de todo os tempos, a Boa-notícia da proximidade do Reino de Deus (Mc 1,15) e cuida delas e deles qual pastor a seu rebanho (Mc 6,34). Tal reflexão também vale para os ministros ordenados, que não só exercem a função (*múnus*) sacerdotal, mas também as funções profética e a pastoral em nome da Igreja e porque são seus membros.

¹ Doutor em Teologia Sistemática pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) e professor da Faculdade de Teologia da PUC-Campinas. E-mail: matheus.bernardes@puc-campinas.edu.br
O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Comumente, a prática adotada para a seleção e a formação de candidatos ao diaconato e ao presbiterato é o “crivo” institucional, isto é, aqueles que são chamados ao ministério ordenado devem ser acolhidos e formados por outros ministros ordenados ou pela instituição eclesial, como habitualmente é chamada. Tal prática revela uma forte limitação na concepção da Igreja; ela é vislumbrada unicamente como instituição.

Entretanto, quando nos referimos à intrínseca união entre ministério ordenado e Igreja, apontamos à categoria eclesiológica “Povo de Deus” (LG II). O sentido do ministério ordenado está serviço ao Povo, até mais, seria um contrassenso imaginar um grupo de fiéis que se destaca dos demais porque ter recebido a “ordenação”. A vocação ao Povo de Deus, em Jesus Cristo, se define pelo Sacramento do Batismo (LG 41); todos os demais sacramentos, incluindo o Sacramento da Ordem, estão em função do dom batismal pelo qual todas e todos são regenerados em Jesus Cristo (Rm 6,3-11).

O que constatamos, porém, na vida das comunidades é a excessiva presença dos ministros ordenados, sobretudo presbíteros e bispos, e a falta de dinamismo profético e pastoral de fiéis leigos e leigas. Além disso, não são poucos os exemplos de concentração – quando não de abusos – de poder e de função, de ministros ordenados; damos a esse triste fato o nome de “clericalismo”. Mas seria o clericalismo o maior entrave para a ampliação do protagonismo leigo e, conseqüentemente, a vivência sinodal da Igreja?

Segundo Jorge Costadoat, a pedra de toque não estaria no clericalização do ministério ordenado e, conseqüentemente de toda a Igreja, mas em sua “sacerdotalização” (COSTADOAT, 2022). Embora já tenhamos mencionado, vale destacar que as funções (*munera*) do Povo de Deus não se reduzem a ações sacerdotais, sobretudo aquelas diretamente vinculadas ao culto; o Povo é profeta e pastor. Não obstante, desde a Idade Média o que constatamos no Cristianismo é a crescente relevância da função sacerdotal, especificamente aquela relacionada com a celebração eucarística (TABORDA, 2011, p. 115).

Sem sombra de dúvidas, o Cristianismo sofreu um forte estreitamento na concepção de si mesmo, deixando de ser uma fé missionária, passando a ser uma religião vinculada ao templo e a uma casta sacerdotal, o que já indicamos não corresponder à comunidade de discípulos e discípulos de Jesus de Nazaré. Inclusive, contempla-se essa casta sacerdotal desde a perspectiva da sacralização, isto é, o sacerdote é sagrado (HERVIEU-LÉGER, 2022).

Neste breve trabalho, não pretendemos explorar todas as limitações expostas. Daremos destaque à vivência do sacerdócio comum do Povo de Deus vivido na América Latina, como pista para a vivência sacerdotal em uma Igreja sinodal, por um lado; por outro, nos perguntaremos se a vivência sacerdotal de Jesus, tal como apresentada na Carta aos Hebreus, se restringe aos serviços do culto ou, precisamente por ser de Jesus, o sacerdócio assume traços até então desconhecidos.

1 A COMUNIDADE SACERDOTAL

Ao acolher o chamado do Papa Francisco à sinodalidade (FRANCISCO, 2015), as comunidades eclesiais devem se perguntar, entre outras tantas coisas, pela vivência ministerial em seu seio. A partir da Conferência de Medellín (1968), verificamos na Igreja latino-americana uma vivência ministerial rica e fecunda, cuja foco central não é a pessoa e ações do ministro, mas o serviço à libertação dos pobres. Tendo identificado a si mesma como “Igreja dos pobres”, a Igreja latino-americana das décadas de setenta e oitenta do século passado, viu florescer em si a diversidade de ministérios e ações libertadoras.

Não se deve pensar, contudo, que o vivido nas comunidades de base tenha sido a plenitude do Reino; mas porque o Reino se faz eficaz e operante, a Igreja caminha, em meio às lutas pela libertação, rumo ao Reino definitivo (Puebla, nº 231). A comunidade eclesial e seus ministros se situam, portanto, entre um não-ser e o chamado a ser (PARRA, 1991, p. 181).

Ao interior das comunidades de base vivenciou-se a inversa da perspectiva tradicional do sacerdócio. Se por um lado, o sacerdócio era contemplado a partir do essencialismo e da transcendentalidade, isto é, o ministro sacerdotal servia ao Deus imutável e altíssimo, extramundano e eterno, nas comunidades de base o serviço sacerdotal se deu desde baixo, desde a história concreta de opressão do Povo, portanto, marcado pela luta diária e pelo conflito, pelo desejo de justiça para todas e todos (PARRA, 1991, p. 183).

Na Igreja dos pobres, o ministério sacerdotal de toda a comunidade não se realiza como sacralização de ministros, sequer de tempos e de espaços, mas como santificação do ser humano e da história, ou seja, como transformação radical pela ação do Espírito Santo a partir da qual todas e todos se reconheçam, em Jesus, irmãs e irmãos, filhas e filhos de um mesmo Pai e herdeiras e herdeiros de um mesmo Reino.

Sem desmerecer o memorial da redenção renovado em toda celebração da Eucaristia, a ação sacerdotal na Igreja dos pobres não se restringe ao altar eucarístico, mas se faz presente no “altar do mundo”, no empenho pelo reconhecimento do direito à terra, ao teto e ao trabalho; na luta pelo “pão de cada dia” e pela superação de toda segregação e preconceito (PARRA, 1991, p. 184). Tal ação sacerdotal proporciona a “transubstanciação” de uma realidade injusta em sacramento de justiça e comunhão, sacramento de fraternidade e paz.

Vislumbramos na comunidade sacerdotal a superação da dominação do profano pelo sagrado; o mais sagrado é precisamente o mais profano, o mais excelso é o mais histórico e concreto. O ministério sacerdotal na Igreja dos pobres não se compreende a partir da separação, mas a partir do toque nas feridas abertas daquelas e daqueles que são deixados, como que mortos, à beira do caminho (Lc 10,25-37). Com isso, a verdade de Deus brilha não pela “unidade

doutrinal e moral”, mas graças à solidariedade, que tem sua “origem genética” em Deus mesmo e em sua doação à humanidade (SOBRINO, 1994, p. 216-217).

Mesmo que não haja mais referências a um sacerdócio monárquico, no sentido de palácios e cortes, a tentação de encarar o ministério sacerdotal como “princípio único” (*mono arché*) de ação e de decisão está (PARRA, 1991, p. 186). Todavia, na Igreja dos pobres o corpo eclesial não se vê postergado e obscurecido por um sacerdócio monárquico; todas as batizadas e todos os batizados, na diversidade de dons e carismas, desenvolvem os mais variados serviços em favor da libertação do Povo e a unidade do corpo é assegurada pela presença do Espírito.

A partir da comunidade sacerdotal, superamos a dicotomia clero-laicato, sagrado-profano porque precisamente pelo sacerdócio do Povo a presença real e eficaz de Jesus está assegurada em todos os âmbitos sociais e em todas as práxis libertadoras. Do pecado brota a santidade, da opressão, a liberdade, essa é a dinâmica própria de um sacerdócio popular que não se fecha em estruturas preestabelecidas pela disciplina eclesiástica, mas se abre à novidade daquelas e daqueles que convertem o serviço no sentido de suas vidas (PARRA, 1991, p. 187).

Como já mencionamos anteriormente, a “sacerdotalização” do ministério ordenado e, conseqüentemente, de toda a Igreja não corresponde à comunidade de discípulas e discípulos de Jesus. Por outro lado, a vivência sacerdotal do Povo na Igreja dos pobres, na perspectiva libertadora, indica caminhos para a realização da missão da Igreja no mundo, sobretudo no mundo daquelas e daqueles que são oprimidos e excluídos. Quando refletimos sobre a “sacerdotalização”, a que sacerdócio estamos nos referindo? Quando contemplamos o sacerdócio popular, tal como vivenciado pela Igreja latino-americana, qual sacerdócio apontamos? Claramente, o sacerdócio do Povo não se restringe ao serviço do culto e à sacralização de ministros, tempos e espaços.

Por conseguinte, “des-sacerdotalizar” o ministério ordenado e a Igreja implica afastar-se de ações sacerdotais restritas ao “altar” e ao “templo” e abraçar um serviço, uma existência e um sacrifício sacerdotal distintos. O único livro neotestamentário que se dedica à caracterização de Jesus de Nazaré como sacerdote é a Carta aos Hebreus; nosso próximo passo será resgatar alguns elementos da Teologia e do texto da carta que nos permitam propor um modelo sacerdotal correspondentemente à Igreja, em que todas e todos “caminham juntos”.

2 JESUS, O SUMO SACERDOTE MISERICORDIOSO

Jon Sobrino se dedicou ao estudo sistemático do sacerdócio de Jesus na Carta aos Hebreus no artigo “*Hacia una determinación de la realidad sacerdotal. El servicio a la aproximación salvífica de Dios a los hombres*”, publicado, inicialmente, pela *Revista Latinoamericana de Teología* (1984), recolhido, posteriormente, no livro “O Princípio Misericórdia. Descer da cruz os

Povos crucificados” (1994). O ponto de partida para tal sistematização consiste na asseveração de que “a carta não afirma que Jesus seja sacerdote, como se anteriormente a ele já se soubesse o que era o sacerdócio, mas o contrário, sacerdote é Jesus” (SOBRINO, 1994, p. 194).

Com isso, o sacerdócio de Jesus de Nazaré não assume uma concepção *a priori*; a definição de sacerdócio proposta pela carta é, portanto, exigência para concluir algo sobre seu sacerdócio. Trata-se de uma definição positiva e, ao mesmo tempo, polêmica, isto é, a Carta aos Hebreus define o que é sacerdócio mostrando claramente o que não é. Diante da tentação do retorno a práticas culturais que, de certo modo, ofereciam segurança a uma comunidade cansada e abatida pelas perseguições e pelos sofrimentos (Hb 10,32; 12,3), o autor do texto neotestamentário propõe novamente a fé em Jesus Cristo.

O sacerdócio antigo e seus sacrifícios são declarados nulos e ineficazes (SOBRINO, 1994, p. 195); surge em Jesus uma nova existência e um novo sacrifício sacerdotal. A carta parte do conceito formal de “mediação” e determina que sacerdócio é serviço; Jesus sacerdote está a serviço da salvação de Deus oferecida a todos os seres humanos. Embora use expressões como “purificação dos pecados” (Hb 1,3) e “purificar a consciência”, a salvação apresentada pela carta significa “vida nova”, conforme a citação do trecho do livro do profeta Jeremias sobre a “nova aliança” (Hb 8,6-13; Jr 31,31-34); essa salvação proporciona ao ser humano viver com o “coração reto e cheio de fé”, “afirmar a esperança” e “estimular-se na caridade e nas boas obras” (Hb 9,19-25).

Por outro lado, é possível sustentar que o sacerdócio de Jesus apresentado pela Carta aos Hebreus está a serviço da aproximação de Deus e seu Reino, como indicou Gustavo Baena em seu breve texto “*El sacerdocio de Jesús*” publicado pela *Revista Diakonía* (1983). Além disso, o autor estabelece como noção equivalente dessa aproximação salvífica a “misericórdia do sumo sacerdote” (BAENA, 1983, p. 123-124). Não se trata de uma misericórdia entendida como condição prévia para o posterior exercício sacerdotal; é a misericórdia ativa, isto é, “o exercício da misericórdia é a realização desta salvação” (SOBRINO, 1994, p. 197). A Carta aos Hebreus chama Jesus de sacerdote porque o contempla como homem de misericórdia.

Jesus é a misericórdia de Deus em pessoa que chega a este mundo, se aproxima concretamente, fisicamente, do homem, toca-o em sua temporalidade e em sua carne, para que se entregue confiante e incondicional a essa mesma ação de Deus, e o converte no que Deus é, misericórdia. O homem perdoado é, por sua vez, capaz de misericórdia. (BAENA, 1983, p. 133)

Por sua fidelidade a Deus e sua solidariedade com suas irmãs e seus irmãos, Jesus chegou a ser sacerdote. Ele se tornou em tudo semelhante aos seus “para ser, em relação a Deus, um sumo sacerdote misericordioso e fiel” (Hb 2,17). A carta apresenta o processo, pelo qual ele

se tornou sacerdote; não se trata de uma “iniciação no arcano”, como é habitual em diversas tradições religiosas. Jesus se fez sacerdote na história, entre suas irmãs e seus irmãos; sua existência sacerdotal não se reduz ao culto, mas se amplia à compaixão por ele demonstrada na convivência com os seus.

De sua existência sacerdotal na história concreta desprende seu sacrifício; mais precisamente, seu sacrifício é consequência de sua existência sacerdotal em favor de suas irmãs e seus irmãos (SOBRINO, 1994, p. 203). Novamente, não é possível contemplar a realidade sacerdotal de Jesus de Nazaré desde conceitos *a priori*, isto é, supor que o serviço à aproximação salvífica de Deus implique exigências e sacrifícios; não se trata disso.

Jesus, o sumo sacerdote misericordioso, se oferece a si como sacrifício pelo amor grande que há em Deus. À diferença do sacerdócio antigo em que o sacerdote se distinguia da vítima, em seu sacerdócio, sacerdote e vítima se identificam em um amor tão grande que desconheceu condições e chegou a romper as ataduras da morte. Por ser “em favor dos seres humanos”, é constituído depois de sua ressurreição “intercessor” (Hb 7,25; 9,24). O amor histórico de Jesus, capaz do sacrifício, é expressão do amor absoluto e incondicional de Deus (SOBRINO, 1994, p. 204).

CONCLUSÃO

Não é estranho conceber o “sacerdócio comum dos fiéis” a partir de noções do culto, isto é, todos os fiéis exercem suas funções sacerdotais ao participarem do sacrifício eucarístico; o ministro sacerdotal preside e todas e todos participam plena, consciente e ativamente da celebração (SC 14). A reflexão, que traz em si enorme riqueza para a liturgia da Igreja, restringe, porém, a existência e o sacrifício sacerdotais ao culto.

“Sacerdotalizar” o ministério ordenado, o que infelizmente aconteceu por séculos a fio na Igreja, tem como séria consequência o empobrecimento da missão da Igreja, que se vê restrita ao “altar” e ao “templo”. A excessiva sacralização dos ministros ordenados, sua “sacerdotalização”, é um grave empecilho para a vivência sinodal na Igreja; pela “sagrada investidura” recebida na ordenação, toda a vivência eclesial emana deles e chega a eles. Entretanto, essa é uma realidade muito distante da comunidade de discípulas e discípulos do Nazareno, como já indicamos acima.

O que a Igreja latino-americana vivenciou em seu serviço libertador aos pobres, aos oprimidos e excluídos permite a ampliação da vivência sacerdotal, já não vinculada ao “altar” e ao “templo”, mas vivenciada em lutas históricas pela justiça. Ao mesmo tempo, chama a atenção o fato de que o único texto neotestamentário, que apresente Jesus como sacerdote, o faça a partir de sua misericórdia, isto é, a partir de seu amor concreto a suas irmãs e a seus irmãos;

trata-se de um serviço que oferece a todas e todos uma “nova aliança”, uma “vida nova”.

A existência sacerdotal popular na Igreja dos pobres coincide com a existência sacerdotal de Jesus de Nazaré, como apresentada pela Carta aos Hebreus. O sacrifício de Jesus de Nazaré, a doação de sua vida na cruz, coincide com o sacrifício de tantas e tantos que foram martirizados por seu compromisso com a libertação e a justiça.

Jorge Costadoat, como já mencionamos, propõe a “des-sacerdotalização” do ministério ordenado e, conseqüentemente de toda a Igreja; o teólogo chileno aponta à superação da dicotomia sagrado-profano, clero-laicado que tanto marcam negativamente a caminhada da Igreja. Contudo, “des-sacerdotalizar” implica, como bem reflete Jon Sobrino, abandonar toda concepção *a priori* de sacerdócio, mas assumir o sacerdócio de Jesus, isto é, seu serviço à aproximação salvífica de Deus, sua misericórdia, seu amor concreto e histórico em favor de suas irmãs e de seus irmãos. Tal vivência sacerdotal não é “privilégio” de um pequeno grupo “sagrado”, mas a existência de toda batizada e todo batizado empenhado pelo Reino e sua justiça.

REFERÊNCIAS

BAENA, G. El sacerdocio de Cristo. *Diakonía, servicio de la fe y promoción de la justicia*. Managua, n. 26, p. 122-134, jun. 1983.

BÍBLIA de Jerusalém. 11ª ed. São Paulo: Ed. Paulus, 2016.

COSTADOAT, J. *La versión sacerdotal del cristianismo se ha convertido en una expresión patológica del mismo*. Necesidad de des-sacerdotalizar la Iglesia Católica. Madrid: 2022. Disponível em: https://www.religiondigital.org/cristianismo_en_construccion/des-sacerdotalizar-Crisis-Sacerdocio_7_2424727513.html. Acesso em: 12 ago. 2022.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Conciliar Sacrosanctum Concilium sobre a Sagrada Liturgia. Roma: 1963. Disponível em:

https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html. Acesso em: 12 ago. 2022.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja. Roma: 1964. Disponível em:

https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html. Acesso em: 12 ago. 2022.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Conclusões: Puebla. 2ª ed. São Paulo: Ed. Loyola, 1979.

FRANCISCO, Papa. *Discurso do Santo Padre Francisco – comemoração do cinquentenário da instituição do Sínodo dos Bispos, 17 de outubro de 2015*. Disponível em: <https://www.vatican.va>

[content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html). Acesso em: 12 ago. 2022.

HERVIEU-LÉGER, D. *“O catolicismo de amanhã será diaspórico ou não será”*. Entrevista com Danièle Hervieu-Léger. São Leopoldo: 2022. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/619930-o-catolicismo-de-amanha-sera-diasporico-ou-nao-sera-entrevista-com-daniele-hervieu-leger>. Acesso em: 12 ago. 2022.

PARRA, A. *Os ministérios na Igreja dos pobres*. 1ª ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 1991.

SOBRINO, J. *O princípio misericórdia*. Descer da cruz os povos crucificados. 1ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1994.

TABORDA, F. *A Igreja e seus ministros*. 1ª ed. (2ª reimpressão). São Paulo: Ed. Paulus, 2011.

TEOLOGIAS DA LIBERTAÇÃO E O PRINCÍPIO PLURALISTA: DESAFIOS PARA UM PROJETO DE BRASIL

Nome do Autor Aqui¹

RESUMO

O Brasil vive uma das suas piores crises, em todos os sentidos, ao completar 200 anos de falsa independência. Vivemos ainda numa Pandemia que já matou mais de 680.000 pessoas, sem contar as subnotificações, e as mortes em decorrência dela, com o crescimento do número de infectados, com prejuízos em termos de saúde pública e da educação de milhões brasileiros, especialmente na educação de crianças, adolescentes e jovens, a maioria pobre. Um desgoverno nunca visto, responsável por tantos problemas e mortes e suas sequelas para grande parte da população. Há grave crise e ameaça institucional, militarização de diversas funções do Estado, com o judiciário atacado e fazendo consulta às forças armadas, sinal de alerta para nossa frágil e limitada democracia. Volta da fome e da miséria, com grande desemprego, preços de alimentos insuportáveis, especialmente pela alta constante dos combustíveis e da energia, que dependem da jogatina do mercado de ações e financeiro. Batemos recorde de desmatamento, de violência às comunidades de povos originários, de poluição de rios pelo garimpo ilegal, de feminicídio, de venda de armas, de ataque a sindicalistas e ambientalistas. E poderíamos continuar descrevendo as mazelas, maldades e opressões desse desgoverno. O que as Teologia da Libertação podem fazer e contribuir para o enfrentamento desse momento? Será que as críticas decoloniais e, particularmente, o princípio pluralista, que dialoga com a decolonialidade, têm algo a oferecer, provocando as Teologias da Libertação? Essas perguntas revelam o objetivo desta Comunicação, elaborada a partir da pesquisa de natureza qualitativa, com base em análise bibliográfica. As conclusões apontam para uma resposta positiva, indicam que sim, passa por mudanças epistemológicas, mas principalmente é preciso retomar o trabalho de base, de formação política, começando pela juventude, e envolver os grupos na participação do debate e construção de um projeto para o Brasil, com urgência, pois estamos às vésperas de uma eleição fundamental para colocar para fora essa corja, tanto na presidência quanto nos governos estaduais e no congresso nacional, câmara e senado, e nas assembleias legislativas.

PALAVRAS-CHAVE: Teologias da Libertação; Princípio pluralista; Decolonialidade; Projeto para o Brasil; Participação política; Juventude.

INTRODUÇÃO

Vivemos num país que vive uma das suas piores crises, em todos os sentidos, ao completar 200 anos de uma independência que nunca existiu. A Pandemia que já matou mais de 680.000 pessoas, sem contar as subnotificações, e as mortes em decorrência dela, com o crescimento recente do número de infectados, com prejuízos em saúde pública e a educação de milhões brasileiros, especialmente na educação de crianças, adolescentes e jovens, a maioria pobre. E por

1 Lorem ipsum dolor

tantos problemas e mortes e suas sequelas para grande parte da população. Temos grave crise e ameaça institucional, militarização de diversas funções do Estado, com o judiciário atacado, subserviente, sinal de alerta para nossa frágil e limitada democracia. Volta a fome e a miséria, com grande desemprego, preços de alimentos insuportáveis, especialmente pela alta constante dos combustíveis e da energia, que dependem da jogatina do mercado de ações e financeiro. O desmatamento bate recorde, como também a violência às comunidades de povos originários, de poluição de rios pelo garimpo ilegal, de feminicídio, de venda de armas, de ataque a sindicalistas e ambientalistas.

O que as Teologia da Libertação podem fazer? Que contribuição podem oferecer para o enfrentamento desse momento? Será que as críticas decoloniais e, particularmente o princípio pluralista, que dialoga com a decolonialidade, podem ajudar, provocando as Teologias da Libertação? Essas perguntas revelam o objetivo desta Comunicação, elaborada a partir da pesquisa de natureza qualitativa, com base em análise bibliográfica. Nas vésperas de uma eleição muito importante, com urgência, temos que oferecer horizontes de saída.

1. O PRINCÍPIO PLURALISTA

Não se objetiva aqui apresentar, de forma ampla, a concepção do *princípio pluralista*, que já conta com importante bibliografia (RIBEIRO, 2017; 2020a e 2020b; RIBEIRO (Org.) 2021a; 2021b; RIBEIRO, 2021c; 2021d), mas, trazer os elementos principais de forma a auxiliar o debate e provocação às Teologias da Libertação.

Em sua obra básica e fundante, Cláudio Ribeiro (2020a) diz que o *princípio pluralista* é fruto de longa pesquisa, em vários lugares acadêmicos, de modo especial no Grupo de Trabalho “Espiritualidades contemporâneas, pluralidade religiosa e diálogo” (Anptecre/Soter).

Tal princípio quer se articular com o debate do pluralismo (metodológico, religioso e antropológico), dos Estudos de Religião (Ciências da Religião e Teologia), com o pensamento e a crítica decolonial, atravessando a discussão sobre transdisciplinaridade, portanto tangenciando o pensamento complexo (Morin) e a perspectiva transreligiosa. Enquadra-se no horizonte dialogal e quer ser um “instrumento de avaliação da realidade social e cultural, sobretudo para melhor compreensão das diferenças, religiosas ou não, que se forjam nos entre-lugares das culturas” (RIBEIRO, 2020a, p. 30).

Nessa perspectiva, elabora diversas tarefas decoloniais, e queremos incluir diversas delas como *tarefas libertadoras*, além de propor novas, que esse princípio pretende provocar. Encontra-se pequenas variações dessas tarefas, entre seis e oito grandes desafios críticos. E propomos incluir mais uma. São elas:

- 1) o pensamento único;
- 2) a perspectiva de “centrocentrismos”;
- 3) o universalismo das ciências e da ética;
- 4) a supremacia da racionalidade formal técnico-científica moderna e a visão puramente conceitual do conhecimento;
- 5) a noção de indivíduo desconectada da comunidade, da história, da natureza e do cosmo;
- 6) a ideologia das identidades rígidas e fixas. (RIBEIRO, 2020b).

Pode-se, ainda, destacar a 7ª, pois a quarta tarefa é desdobrada: além da crítica à “supremacia da racionalidade formal...”, Ribeiro traz a “Avaliação da forma meramente conceitual da produção do conhecimento em detrimento de perspectivas narrativas, enredadas no cotidiano e nas expressões da corporeidade, em conexão com saberes alternativos e de grupos subalternos” (quinta tarefa) (RIBEIRO, 2020a, p, 27).

E ainda, em outra publicação, *O princípio pluralista em resumo* (RIBEIRO, 2021c), Cláudio Ribeiro propõe nova tarefa decolonial, a 8ª: “a necessidade de se dar visibilidade no âmbito acadêmico-científico aos saberes dos povos tradicionais articulada com a noção de ‘aprender a desaprender’ no processo de construção de conhecimento, marcado por certa ‘desobediência epistêmica’” (RIBEIRO, 2021c, p. 41).

Como se pode observar e analisar, o *princípio pluralista* em sua concepção e em suas tarefas tem dimensões epistemológicas e praxísticas importantes, que dialogam com o que se pretende nesta comunicação, tanto em relação à Teologia da Libertação quanto nas críticas ao colonialismo, seja no pensamento pós-colonial ou decolonial.

Apesar de o *princípio pluralista* não incluir tematicamente a *atitude dialogal* – que propomos ser a 9ª tarefa decolonial, por isso também libertadora, não só ela é constituinte deste princípio, pois está no cerce da sua razão de existir, ao se fundar no respeito e na acolhida à diversidade e na dinâmica da interculturalidade, mas ela é condição da luta decolonial e da libertação. Não é possível pensar em libertação e nem em decolonização, e na superação das colonialidade, sem quebrar a sua lógica dominadora e excludente, que supõe diálogo entre sujeitos, reconhecimento da alteridade e da dignidade de todas e todos que são oprimidos/as e excluídos/as, humanos e não humanos. Supõe ainda participação e, efetivamente, o que esperamos, sonhamos e chamamos de democracia, ainda mais quando se pretende pensar em independência.

Com essa rápida visão panorâmica sobre o *princípio pluralista* pode-se, a seguir, discutir sobre as suas articulações e desafios às Teologias da Libertação.

2. POSSÍVEL DIÁLOGO PROVOCATIVO DO PRINCÍPIO PLURALISTA ÀS TEOLOGIAS DA LIBERTAÇÃO

As Teologias da Libertação sempre questionaram toda forma de opressão e exclusão. E, ao longo do tempo, foi ampliando sua percepção, os sujeitos e lugares do processo de libertação, desmascarando os interesses coloniais e do império presentes, as identidades fixas, com seus universalismos, essencialismos e reducionismos, pensando a partir de outra lógica, situada noutra geopolítica.

A teologia, e toda forma de pensamento científico, deve servir à verdade e ao interesse público, à qualidade de vida para todas e todos, incluindo os seres vivos e não vivos, as sabedorias populares, dos povos originários e ancestrais, começando por quebrar as estruturas dominadoras, opressoras e destruidoras das condições socioambientais, em grande parte produzidas a partir de interesses econômicos e políticos e das diversas colonialidades.

Entrando no aspecto epistemológico, os objetos de pesquisa dos Estudos de Religião, como em todos os campos de pesquisa, são muito variados e as formas de abordá-los são numerosas. O campo das Ciências da Religião (ciência no plural), mas que no Brasil recebe outros nomes como Ciência da Religião (ciência no singular) e Ciências das Religiões (ambos no plural), revela-se multidisciplinar e com sua epistemologia em construção. Não é tarefa fácil trabalhar de forma inter, multi, poli e, muito menos, de forma transdisciplinar. Exige grande preparação dos pesquisadores e muita prática, além da capacidade de trabalho em equipe.

Será que essas ciências da religião e as teologias têm realizado isso? Será que seus Grupos de Pesquisa trabalham assim? Talvez muito pouco. A nona tarefa decolonial que propomos, mas que é fundante a nosso ver do *princípio pluralista* – a *atitude dialogal* – se apresenta fundamental aqui, no processo de produção do conhecimento e de sua conseqüente práxis. A Teologia da Libertação inaugurou nova forma de construção da comunidade eclesial, na base, em diálogo de toda a comunidade, sem hierarquização.

Considera-se que temos importantes desafios e questionamentos para os Estudos de Religião, de modo especial para as Ciências da Religião e as Teologias, como às Teologias da Libertação.

Primeiramente, seria fundamental reconhecer que as colonialidades do poder e do saber (“das condições e possibilidades humanas”, outro nome que damos para a colonialidade do ser), e a colonialidade da natureza são colonialidades que determinam o sentir, o ver, o ouvir, o fazer-agir e o pensar, ou seja, determinam também o pesquisar. Isso atinge todas as pessoas, especialmente nesse campo controverso que é a religião.

Como campo multidisciplinar e plural, os Estudos de Religião devem reconhecer também

a diversidade epistemológica, ainda mais diante das sociedades, tradições e culturas ancestrais e originárias, a sabedoria popular, que é uma “pluralidade conflitual de saberes” (SANTOS, 2005, p. 21). Contraditoriamente, dentro da própria área de Ciências da Religião há quem exclua a teologia desse campo, pois reduzem a ciência à perspectiva empirista. É preciso com urgência ecologizar e decolonizar essa visão.²

Por isso, nos Estudos de Religião, e isso vale para as Ciências da Religião e as Teologias, seria importante superar a visão de universalismo, de se pretender a validade e cientificidade do conhecimento e que produz verdadeiro “epistemicídio” e a “destruição criadora”, como diz Boaventura Souza Santos (2005, p. 22). Isso representa a “morte de conhecimentos alternativos” e a “subalternização dos grupos sociais”. A sabedoria das tradições e espiritualidades não pode deixar de ser considerada.

As tarefas decoloniais propostas pelo *princípio pluralista*, questionando o pensamento único, os “centrocentrismos”, universalismos, binarismos, essencialismos, patriarcalismos, bem como o universalismo das ciências, mas também da ética, e a prevalência moderna da racionalidade formal técnico-científica, reduzindo tudo à visão conceitual do conhecimento, excluindo a corporeidade, o sentimento, a espiritualidade, devem ser acolhidas como desafios para os Estudos de Religião (RIBEIRO, 2020a) e, particularmente, para as Teologias da Libertação. Temos que reconhecer que as Teologias da Libertação, especialmente em certos momentos do passado, não foi atenta a isso.³

Em relação ao seu método, sempre se pensou nas Teologias da Libertação em começar pelo “Ver”. Mas na realidade, começamos pelo “sentir” e, no campo dessas teologias particularmente, na paixão e compaixão, ou seja, pelo *princípio misericórdia* (SOBRINO, 1994), com todas e todos que sofrem, que são colonizados e oprimidos. Primeiro, ouvimos, sentimos e vemos seus gritos, depois somos capazes de “ver” analiticamente”, de julgar e agir.

Dentre as tarefas decoloniais do princípio pluralista, que as teologias da libertação ficaram atentas, especialmente a partir dos anos de 1990, deve-se destacar a superação da concepção de indivíduo desarticulada do coletivo, dos grupos subalternos, dos povos tradicionais e povos originários, excluídos da história e da ciência. Incluir a visão ecossistêmica e superar a concepção das identidades fixas (RIBEIRO, 2020a) é tarefa que deve nos provocar sempre.

Será que os grupos de pesquisa em teologia, mas também das Ciências da Religião, poderiam enfrentar essas tarefas? Acreditamos que sim.

Há a necessidade de uma “desobediência epistêmica” e de se produzir conhecimento com os pés e a cabeça a partir do lugar do oprimido e excluído, dos pobres, mulheres, das comunidades LGTB e da diversidade das condições de gênero, enfim, de todas e todos que são colonizados, o que representa uma atitude política, de uma “nova identidade em política”, questionando o paradigma moderno e eurocentrado, que são definidos a partir de certas teorias políticas

² Sobre a discussão entre teologia e pensamento decolonial ver CUNHA, 2017.

³ Ver BAPTISTA, 2011 e BAPTISTA, 2011, p. 117-120.

e econômicas (MIGNOLO, 2008). Isso não significa jogar fora os conhecimentos produzidos nos grandes centros de saber e de poder. Porém, eles devem ser analisados criticamente, ressignificados, e deve-se dar espaço também para novos conhecimentos emergentes em outros espaços, especialmente aqueles da periferia. É da interação crítica entre saberes e sabedorias que se pode aproximar de um ideal de verdade, sempre a ser perseguido, testado, validado e questionado. A própria Teologia da Libertação foi produzida na América Latina, mas ela não seria possível sem a realização e as bases teológicas do Concílio Vaticano II, da Conferência Episcopal de Medellín e com seus teólogos tendo estudado no exterior (BAPTISTA, 2016).

CONCLUSÃO

São milhões de pessoas em nosso país dependente que são invisíveis: em seus saberes ancestrais, suas espiritualidades, tradições e experiências, sejam os povos originários, as sabedorias populares, excluídas por certas posturas teóricas e metodológicas de diversas ciências modernas, na lógica da razão instrumental, por força da sua concepção colonial. As maiorias empobrecidas são colonizadas e oprimidas de forma interseccional, através da sua situação e condição socioeconômica e política, cultural e educacional, pela cor da pele e etnia, pela expressão de sua sexualidade e de sua identidade de gênero, do local de moradia e da forma de crença ou descrença, e tantas outras mais.

Temos que desocultar os jogos de poder, os interesses e as exclusões epistêmicas e religiosas, gerando o desafio da criatividade, da ecologia dos saberes e da desobediência epistêmica. Nesse sentido, as Ciências da Religião e as Teologias devem ir além da perspectiva de ensino e de pesquisa, assumindo a partilha dos conhecimentos e saberes com as comunidades excluídas, pela extensão, e devem trazer seus representantes para ocupar e partilhar seus saberes no espaço da ensinância, como notório saber.

A qualidade teórica e de pesquisa, especialmente se há um trabalho coletivo nos grupos e linhas de pesquisa afins, como foi possível produzir, por exemplo, o *princípio pluralista*, precisam se encontrar nos eventos, como neste GT da Soter, para se discutir sobre teoria e fundamentos epistemológicos, sobre a práxis, e planejar e divulgar suas pesquisas. Desta forma, será possível abrir o caminho para que haja maior inclusividade e visibilidade de outros plurais saberes como dos Estudos de Religião. -

Precisamos de uma resposta positiva no atual contexto, de retomar o trabalho de base, a formação política, começando pela juventude, e grande participação e envolvimento no debate e construção de um projeto para o Brasil, com urgência, pois estamos às vésperas de uma eleição fundamental para colocar para fora essa corja, tanto na presidência quanto nos governos

estatuais e no congresso nacional, câmara e senado, e nas assembleias legislativas.

REFERÊNCIAS

BAPTISTA, Paulo Agostinho N. Pensamento decolonial, teologias pós-coloniais e Teologia da Libertação. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 48, n. 3, p. 491-517, set./dez. 2016.

BAPTISTA, Paulo Agostinho N. **Libertação e ecologia**: a teologia teoantropocósmica de Leonardo Boff. São Paulo: Paulinas, 2011.

BAPTISTA, Paulo Agostinho N. Teologia da libertação e as religiões: possível influência barthiana e problemas na articulação com o diálogo inter-religioso na TdL em Leonardo Boff. In: **24º. Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião - SOTER**, 2011, Belo Horizonte. Anais do 24º. Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião - SOTER. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 1024-1045.

CUNHA, Carlos. **Provocações decoloniais à Teologia cristã**. São Paulo: Terceira Via, 2017.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**, Rio de Janeiro, n. 34, p. 287-324, 2008.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. O princípio pluralista: bases teóricas, conceituais e possibilidades de aplicação. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, v. 25, n. 90, p. 234-257, jul./dez. 2017.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. **O princípio pluralista**. São Paulo: Loyola. 2020a.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. Religião, decolonialidade e o Princípio Pluralista. **Numen**, Juiz de Fora, v. 23, n. 1, p. 21-40, jan./jun. 2020b.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org.). **O princípio pluralista em debate**. São Paulo: Recriar, 2021a.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org.). **Diversidade religiosa e o princípio pluralista**. São Paulo: Recriar, 2021b.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. **O princípio pluralista em resumo**. São Paulo: Saber Criativo, 2021c.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. **Como cheguei à formulação do princípio pluralista**. São Bernardo do Campo: Ambigrama, 2021d.

SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Semear outras soluções**: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SOBRINO, Jon. **O princípio misericórdia**: descer da cruz os povos crucificados. Petrópolis, Vozes, 1994.

TRABALHO E HUMANIZAÇÃO: EM BUSCA DE UMA VIDA DIGNA EM UM PAÍS INDEPENDENTE

Renato Quezini¹

RESUMO

A presente Comunicação, a partir de pesquisa bibliográfica, tem como objetivo refletir sobre os temas da realização humana, alienação e espiritualidade do trabalho humano à luz da Carta Encíclica *Laborem Exercens*. Tal documento delinea uma espiritualidade e uma ética do trabalho no contexto de uma profunda reflexão teológica e filosófica. O trabalho não deve ser entendido somente em sentido objetivo e material, mas há que se levar em conta a sua dimensão subjetiva, enquanto atividade que exprime sempre a pessoa. Além de ser o paradigma decisivo da vida social, o trabalho tem toda dignidade de um âmbito no qual deve encontrar realização e vocação natural e sobrenatural da pessoa. Mais do que nunca, vivemos tempos complexos, fluidos e inseguros da globalização, em que o mundo do trabalho sofre as sequelas das constantes crises econômicas, o desemprego, a precariedade, o ataque permanente contra a legislação trabalhista. Como dimensão fundamental da existência humana, o trabalho está inserido no plano de salvação desde as origens; ele é essencial para a realização dos direitos humanos e dele depende a concretização do bem comum quando pautado pela solidariedade e pela justiça. Nosso texto está dividido em três partes: na primeira, abordaremos o tema do trabalho e da realização humana; no mistério da criação encontramos o princípio do desenvolvimento humano. Na segunda parte, refletiremos sobre as situações de alienação que afetam em cheio os trabalhadores. Na terceira e última parte, sobre o valor da espiritualidade no ambiente do trabalho. A missão da Igreja de voltar-se sempre para as causas sociais e libertadoras dos menos favorecidos. O trabalho humano é a “chave essencial” de toda a questão social.

PALAVRAS-CHAVE: Trabalho; Realização humana; Alienação; Espiritualidade; Igreja; Libertação.

INTRODUÇÃO

O presente artigo tem como objetivo refletir sobre os temas da realização humana, alienação e espiritualidade do trabalho humano à luz da Carta Encíclica *Laborem Exercens* (LE) que no ano de 2021 celebrou 40 anos. A Carta Encíclica (LE) sobre o Trabalho Humano do Sumo Pontífice João Paulo II foi publicada no ano de 1981 em comemoração ao 90º aniversário da Carta Encíclica *Rerum Novarum* (RN).

A (LE) delinea uma espiritualidade e uma ética do trabalho no contexto de uma profunda reflexão teológica e filosófica. O trabalho não deve ser entendido somente em sentido objetivo e material, mas há que se levar em conta a sua dimensão subjetiva, enquanto atividade que

¹ Renato Quezini é presbítero da Arquidiocese de Maringá. Mestrando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), bolsista CAPES. Especialista em liturgia (UNISAL), espiritualidade cristã e orientação espiritual (FAJE) e counseling (FAV), bacharel em filosofia (IFAMA) e teologia (PUC-PR)

exprime sempre a pessoa. Além de ser o paradigma decisivo da vida social, o trabalho tem toda dignidade de um âmbito no qual deve encontrar realização e vocação natural e sobrenatural da pessoa.

Mais do que nunca, vivemos tempos complexos, fluidos e inseguros da globalização, em que o mundo do trabalho sofre as sequelas das constantes crises econômicas – o desemprego, a precariedade, o ataque permanente contra a legislação trabalhista. Como dimensão fundamental da existência humana, o trabalho está inserido no plano de salvação desde as origens; ele é essencial para a realização dos direitos humanos e dele depende a concretização do bem comum quando pautado pela solidariedade e pela justiça.

A Carta Encíclica (LE) precisa ser revisitada e atualizada, principalmente nesse momento histórico em que vemos o desmonte dos direitos fundamentais dos trabalhadores. A Encíclica referida ajuda-nos a compreender a dimensão antropológica, histórica, ética, ecológica e teológica do trabalho. Como diz Velasco, João Paulo II faz uma denúncia da coisificação do trabalho e do trabalhador, “deste processo de desenvolvimento econômico, que converteu o trabalho humano em mercadoria” (VELASCO, 1982, p. 24).

1. TRABALHO E REALIZAÇÃO HUMANA

O primeiro fundamento do valor do trabalho é o próprio ser humano, pois este é seu sujeito. É preciso ter claro que o homem e a mulher estão destinados e são chamados ao trabalho, contudo, antes de mais nada, o trabalho é “para o homem” e não o homem “para o trabalho” (LE, n. 6). As diversas formas históricas de dominação do ser humano sobre outros homens se explicam pela inversão desse princípio (GASDA, 2011, p. 660). É necessário interrogar-se sobre o sujeito do trabalho e sobre as condições da sua existência.

A palavra “trabalho” indica toda a atividade realizada pelo ser humano a qual é uma das características que o distingue do resto das criaturas. Ao falar que a pessoa se sustenta de seu trabalho, isto não equivale a dizer que o ser humano se sustenta apenas com aquele pão cotidiano mediante o qual se mantém vivo o seu corpo, mas também com o pão da ciência e do progresso, da civilização e da cultura.

Desde a publicação da encíclica (RN), a questão social não cessou de ocupar a atenção da Igreja. São testemunho disso os numerosos documentos do Magistério, emanados quer dos Sumos Pontífices, quer do Concílio Vaticano II, os diversos pronunciamentos do Episcopado e ainda as atividades dos vários centros de pensamento e de iniciativas, tanto a nível internacional, quanto a nível das Igrejas locais.

A Igreja está convencida de que o trabalho constitui uma dimensão fundamental na existência do homem e da mulher sobre a terra. Já no início do Livro do Gênesis, encontramos: “Crescei e multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a” (Gn 1,28). Mesmo que estas palavras não se refiram direta ou explicitamente ao trabalho, indicam-no, de antemão, como uma atividade a desempenhar no mundo.

João Paulo II, ao abordar a questão do trabalho num conceito tão amplo, deseja, na linha de reflexão da encíclica, “libertar” o trabalho de seu sentido puramente economicista imposto pela inversão antropológica. No conceito de “capital”, por sua vez, a encíclica inclui:

Tudo que serve ao trabalho, tudo que constitui – no estado atual da técnica- seu “instrumento” cada vez mais aperfeiçoado [...] esse gigantesco e poderoso “instrumento” que é o “conjunto dos meios de produção, que são considerados, em certo sentido, como sinônimos de “capital”. São os recursos naturais postos à disposição do homem e o conjunto dos meios com os quais o homem se apropria deles transformando-os segundo suas necessidades, o conjunto de meios de produção, desde os mais primitivos até os ultramodernos (LE, n. 12).

À luz da fé, o trabalho deve ser considerado uma obrigação para a realização do ser humano. Assim, com o advento da revolução industrial, o curso da história passa a ser marcado por profundas transformações. É notável o surgimento de novas relações trabalhistas, a saber, a tensão entre o capital (meios de produção) e o trabalho (força produtora), sobretudo com a expansão do pensamento liberal-economicista assimilado pelo capitalismo a partir do século XVII.

No Concílio Vaticano II (1962-1965), pela primeira vez em um concílio ecumênico, o tema do trabalho é abordado. A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (GS) apresenta uma teologia formulada numa perspectiva ética, que de fato o trabalho constitua realmente um processo de humanização tanto dos indivíduos como dos grupos humanos:

Como a atividade econômica, frequentemente, associa-se a pessoa à produção, é iníquo e desumano organizá-la em detrimento dos trabalhadores, escravizando-os praticamente ao que produzem. Nenhuma lei econômica o justifica. Todo processo de produção precisa estar sujeito às necessidades da pessoa e se amoldar às suas razões de viver, a começar pela vida familiar, levando-se em conta a idade e o sexo (GS, n. 64).

No entanto, com o Papa João Paulo II, o tema do trabalho se edifica num autêntico “corpo doutrinal” no Ensino Social da Igreja. A ideia de fundo que perpassa todo o documento está na tese de que “o trabalho tem a primazia sobre o capital” (LE, n. 15). O trabalho é para o homem, e não o homem para o trabalho. Esta primazia se funda na própria dignidade da pessoa humana

que se realiza pelo trabalho.

O primado da pessoa, imagem de Deus, sobre as coisas, traduzido concretamente na prioridade do trabalho sobre o capital, será o ordenamento dos valores agregados à estrutura e organização do trabalho no mundo atual; o ser humano sendo sujeito e não objeto do trabalho. Assim, a realização do homem e da mulher no trabalho só será possível em uma nova estrutura que valorize e tenha no cerne a figura humana como primazia.

Percebe com toda a clareza a perversão radical existente no mundo socioeconômico e no mundo do trabalho. Resume-se no seguinte: as coisas, os meios de produção, o capital tem prioridade sobre o trabalho, ou melhor, sobre as pessoas que trabalham. A perversão consiste em colocar as pessoas submetidas às coisas. Ora, se o ser humano deve ter prioridade sobre os instrumentos de produção, segue-se que o trabalho deverá ter prioridade sobre o capital. Os instrumentos devem estar a serviço do ser humano e não o contrário. Esta prioridade do trabalho sobre o capital, defendida pela igreja, arranca da visão personalista do trabalho. Personalismo que inclui uma dimensão sociopolítica e econômica (RUBIO, 1989, p. 441).

Portanto, compreende-se que será possível concretizar a humanização do trabalho se os sistemas socioeconômicos e os modos de produção colocarem o ser humano não como subordinado, mas como artífice. No entanto, será necessária uma nova civilização que seja alternativa e com novos modelos socioeconômicos. Será uma verdadeira mudança de paradigma: a pessoa humana ser a finalidade da realização do trabalho, e não o capital.

Segundo Leonardo Boff: “estamos todos sentados em cima de paradigmas civilizacionais e econômicos falidos” (BOFF, 2010, p. 195). Precisamos recorrer a propostas criativas, como por exemplo: a da economia popular solidária, que se difunde em várias partes do mundo e que não mais se guia pelo objetivo capitalista da maximização do lucro e de sua apropriação individual.

2. TRABALHO E ALIENAÇÃO

Nesta segunda parte, debruçamo-nos na temática acerca de como o trabalho enquanto fonte realização, humanização, desenvolvimento, tem se tornado instrumento de alienação. Para melhor entendermos a relação que o trabalho pode ter com o termo “alienação”, vamos conceituá-lo. No dicionário Aurélio, encontra-se a seguinte definição: “Alienação - ato ou efeito de alienar (se). Falta de consciência de problemas políticos e sociais. Alienar - transferir para outrem o domínio de; alhear”. (AURÉLIO, 2002, p. 20). As implicações que a definição deste termo terá com a definição de “trabalho” veremos a seguir.

O primeiro pensador que definiu o trabalho como forma de alienação foi o filósofo alemão Karl Marx. Ele está inserido num contexto próximo ao da Revolução Francesa e no auge Revolução Industrial. Esses eventos transformaram o paradigma econômico-social e, por consequência, a forma de trabalho.

O trabalho passa do essencial agrário, do feudalismo, para um trabalho manufaturado do liberalismo capitalista. Desta forma, o que vai constituir o trabalho alienante é que o trabalho não é mais de usufruir da natureza para a existência, nem de realizá-lo para objetivar a própria humanidade, o que se vê é a luta pela subsistência, o operário se torna mercadoria na mão do capital. “O operário tem alienada a matéria-prima; são alienados os seus instrumentos de trabalho; o produto de trabalho lhe é arrancado; com a divisão do trabalho ele é mutilado em sua criatividade” (REALE; ANTISERI, 1991, p. 193).

Portanto, vê-se, em Marx, o trabalho alienante que aprisiona o ser humano. Para ele, a liberdade começa quando o trabalho ultrapassa o que é determinado por necessidade. O esforço deve se limitar ao que lhe é necessário.

A Igreja também se pronuncia, quanto ao trabalho e suas injustiças, neste mesmo período histórico. A concepção da Igreja católica quando se fala de trabalho e alienação é semelhante à de Marx. Desta forma, ela se pronuncia:

Não se deve julgar erroneamente que o processo de superação da dependência do trabalho em relação à matéria seja capaz por si de superar a alienação no trabalho e do trabalho. A referência não é só aos grandes bolsões de não-trabalho, de trabalho clandestino, de trabalho infantil, de trabalho sub-remunerado, de trabalho explorado que ainda persistem, mas também de novas formas, muito mais sutis, da exploração dos novos trabalhos, aos novos trabalhos, ao super trabalho, ao trabalho-carreira que às vezes toma espaço a dimensões igualmente humanas e necessárias para a pessoa, à excessiva flexibilidade do trabalho que torna precária e não raro possível a vida familiar, à modularidade do trabalho que corre o risco de ter graves repercussões sobre a percepção unitária da própria existência e sobre estabilidade das relações familiares. Se o homem é alienado quando inverte meio e fins, também no novo contexto de trabalho imaterial, leve, qualitativo mais que quantitativo, podem dar-se elementos de alienação conforme cresça a participação [do homem] numa autentica comunidade humana solidária, ou então cresça seu isolamento num complexo de relações de exacerbada competição e de recíproco alheamento. (PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ, 2005, p. 166).

Percebe-se que essa concepção do trabalho como alienação vai para além da de Marx. Para Marx, a existência do homem está findada em seu produzir, ou em sua capacidade de adequar a natureza para sua vivência. Com isso, se o trabalho lhe traz um sentido de peso, a sua existência se torna morta.

No entanto, para a Igreja, o trabalho não tem um fim em si mesmo para a realização humana. O trabalho, para o sistema do capital, faz-se como uma espécie de competição, pois, quanto mais trabalho, mais se acumula capital e, assim, “melhores” são as condições de vida. Vemos, com isso, um caminhar que vai contra à concepção cristã de solidariedade.

Sabemos quão grande é o esforço dos trabalhadores desde sempre por lutar pelos seus direitos trabalhistas. Nos últimos tempos temos sentido um desmonte desses direitos conquistados ao longo do caminho. Prova disso é a reforma Trabalhista do governo de Jair Bolsonaro contida no texto da Medida Provisória (MP nº 1045), aprovada pela Câmara dos Deputados, retira direitos trabalhistas como férias, 13º salário, diminui o valor do Fundo de Garantia por Tempo de Serviço (FGTS) e dificulta a fiscalização dos auditores do trabalho, entre outras maldades, como salários menores a zero de direitos em alguns tipos de novos contratos de trabalho. O trabalhador é visto como um ser de “deveres” perdendo a cada instante os seus “direitos” fundamentais.

3. TRABALHO E ESPIRITUALIDADE

A Igreja considera como seu dever pronunciar-se a respeito do trabalho, do ponto de vista da ordem moral e do seu valor humano em que ele está abrangido. Se a Igreja reconhece uma tarefa importante incluída no serviço que presta à mensagem evangélica, ela vê, no seu dever particular, a promoção de uma espiritualidade do trabalho, suscetível de ajudar todos os homens a aproximarem-se de Deus, Criador e Redentor.

De acordo com o Concílio Vaticano II, para os cristãos, a atividade humana, individual e coletiva, no esforço em que o ser humano, no decurso dos séculos, tentara melhorar as condições de vida, considerado em si mesmo, corresponde ao desígnio de Deus.

Pois o homem, criado à imagem de Deus, recebeu o mandamento de dominar a terra com tudo o que ela contém e governar o mundo na justiça e na santidade e, reconhecendo Deus como Criador universal, orientar-se a si e ao universo para ele; de maneira que, estando todas as coisas sujeitas ao homem, seja glorificado em toda a terra o nome de Deus (GS, n. 34).

Isso quer dizer que, na Palavra de Deus, fundamentalmente, o ser humano criado à imagem de Deus participa mediante o seu trabalho na obra do Criador e continua a desenvolvê-la e a completá-la. Por isso, o ser humano é chamado a trabalhar porque é criado à imagem do Deus criador. Todavia, segundo Afonso García Rubio, o trabalho não esgota o significado da vida humana nem o sentido da história da humanidade (RUBIO, 1989, p. 348).

A salvação cristã busca o ser humano integralmente e atinge também a dimensão fundamental que é o trabalho, e, uma vez que esse deve ser lugar de encontro com Deus e com os irmãos, é que podemos falar apropriadamente de uma espiritualidade do trabalho. Rubio compara o trabalho no seguimento de Jesus como participação na sua cruz e ressurreição, no que há de penoso e de vislumbre, continua:

[...] A “nova terra” da plenitude é prefigurada nesta terra e nesta família humana que, mediante o trabalho, procura ser responsável deste mundo criado pelo amor de Deus. Nesta perspectiva, o trabalho aparece relacionado com o desenvolvimento do Reino de Deus e não apenas com o progresso terreno (RUBIO, 1989, p. 431).

Falar de uma espiritualidade do trabalho no sentido cristão da expressão, tendo em vista que o trabalho na sua dimensão subjetiva sempre será uma ação pessoal, e nele o homem e a mulher participam com seu corpo e seu espírito, independente do fato de ser trabalho intelectual ou manual.

Segundo a encíclica de João Paulo II, LE, faz-se necessária a assimilação adequada de tal espiritualidade, e é preciso o esforço do espírito humano:

[...] guiado pela fé, pela esperança e pela caridade, para dar ao trabalho do homem concreto, com a ajuda desses ensinamentos, aquele sentido que ele tem aos olhos de Deus, e mediante o qual o mesmo trabalho entra na obra de salvação conjuntamente com as suas tramas e componentes ordinárias e, ao mesmo tempo, muito importantes (LE, n. 24).

CONCLUSÃO

Dentro do conteúdo apresentado neste artigo, vê-se como o trabalho humano é essencial para a humanidade, enquanto fonte e sustento da relação que envolve Deus, o ser humano e a obra da criação.

Pois, ao se perder estas dimensões, arrisca-se em relativizar o trabalho, usando-o como instrumento de dominação do homem e da mulher, ocorrendo o inverso no desígnio de Deus na criação. Ao invés do ser humano humanizar o mundo, há exemplos marcantes na história humana de como o trabalho acabou coisificando as pessoas, estando apenas a serviço do capital.

O Ensino Social da Igreja, a partir da Encíclica (RN), do Papa Leão XIII, abre uma nova

perspectiva de reflexões sobre o trabalho como meio para a promoção da dignidade do próprio ser humano, como Jesus Cristo o fizera no mistério da história da salvação. O ápice de tais reflexões é percebido por meio da leitura da Carta Encíclica (LE).

Ressaltamos que trabalho deve possuir uma centralidade na reflexão da teologia, no campo da antropologia, pois falar do trabalho humano implica em falar da promoção da dignidade da pessoa humana. Mais do que nunca é um tema de suma importância, principalmente nos últimos anos, em que vemos um desmonte de tantos direitos conquistados ao longo dos tempos e que se perderam.

Para se realizar a justiça social nas diversas partes do mundo, nos vários países e nas relações entre eles, é preciso que, contrapondo a esse sistema que gera a alienação, haja sempre novos movimentos de solidariedade da humanidade em prol da dignidade da pessoa humana no tocante ao trabalho. Isso, de alguma maneira, é a condição que torna possível a fundação de uma família, uma vez que a ela exige os meios de subsistência que o ser humano obtém normalmente mediante o trabalho.

O cristão que está atento em ouvir a Palavra do Deus vivo, unindo o trabalho à oração, procure saber que lugar ocupa o seu trabalho não somente no progresso terreno, mas também no desenvolvimento do Reino de Deus, para o qual todos são chamados pela potência do Espírito Santo e pela palavra do Evangelho.

O objetivo desse artigo foi nos levar a conferir ao trabalho o sentido que tem aos olhos de Deus e, a exemplo de Cristo, fazer desta atividade um caminho para a concretização do Reino. Afinal, “o trabalho tem um valor muito mais amplo do que o conferido pelo pensamento hegemônico materialista” (GASDA, 2011, p. 655).

REFERÊNCIAS

AURÉLIO. *O mini dicionário da língua portuguesa*. 4.ed. Rio de Janeiro, 2022.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2004.

BOFF, Leonardo. *Cuidar da terra, proteger da vida: como evitar o fim do mundo*. São Paulo: Record, 2010.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Libertatis Conscientia. *Instrução sobre a liberdade cristã e a libertação*. 22 de março de 1986. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_po.html. Acesso em: 18 abr. 2022.

GASDA, Élio Estanislau. *O trabalho aos olhos de Deus: Laborem Exercens faz 30 anos*. Pistis &

Praxis, Curitiba, v. 3, n. 2, p. 653-669, jul./dez. 2011. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/13280>. Acesso em: 18 abr. 2022.

JOÃO PAULO II, Papa. *Laborem Exercens. Carta encíclica sobre o trabalho humano no 90º aniversário da Rerum Novarum*, 14 de setembro de 1981. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html. Acesso em: 17 abr. 2022.

LEÃO XIII, Papa. *Rerum Novarum. Carta encíclica sobre a condição dos operários*, 15 de maio de 1881. Disponível em: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html. Acesso em: 17 abr. 2022.

PAULO VI, Papa. *Gaudium et spes. Constituição pastoral sobre a igreja no mundo atual*. 07 de dezembro de 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em: 18 abr. 2022.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Compendio da Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2005.

REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia*. v. III. São Paulo: Paulinas, 1991.

RUBIO, A. G. *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulinas, 1989.

VELASCO, D. *Claves de la interpretación de la encíclica Laborem exercens*. Coríntios XIII, Madrid, v. 27, 1982.

UM OLHAR SOBRE A IGREJA NA AMÉRICA LATINA SESENTA ANOS APÓS A ABERTURA DO CONCÍLIO VATICANO II

Eduardo Pessoa Cavalcante¹

RESUMO

Em 11 de outubro de 1962 o papa João XXIII proferia o seu discurso na solene abertura do Concílio Vaticano II, cujas palavras viriam a influenciar significativamente o desenrolar daquele encontro, bem como ecoar a sua mensagem até os dias de hoje. Neste ano (2022) em que recordamos sessenta anos de abertura do Vaticano II, cuja recepção é uma obra ainda inacabada, propomo-nos refletir sobre a caminhada eclesial na América Latina durante esse período, na perspectiva da teologia latino-americana da libertação. Para tanto, a partir de análise bibliográfica, buscaremos apresentar, mediante um texto teórico-crítico, alguns aspectos que consideramos fundamentais da eclesiologia pós-conciliar construída nesse continente, fruto de um itinerário prático-teológico percorrido no chão da realidade histórica. Após ponderar criticamente acerca de determinadas características – ou traços – dessa eclesiologia latino-americana, finalizaremos lançando o nosso olhar para certos desafios pastorais que se apresentam no tempo presente, especialmente no Brasil, cujos 200 anos de independência igualmente fazemos memória.

PALAVRA-CHAVE: Vaticano II; Eclesiologia; América Latina; Teologia da Libertação.

INTRODUÇÃO

Ao lançarmos o nosso olhar sobre a Igreja na América Latina sessenta anos após o início do Vaticano II, pretendemos iniciar a nossa reflexão a partir desse evento que tanto reverberou (e reverbera) na Igreja e na sociedade.

Para tanto, abordaremos três pontos: 1. João XXIII inaugura uma nova fase na Igreja; 2. A eclesiologia latino-americana: um olhar após sessenta anos da abertura do Concílio Vaticano II; 3. Alguns desafios pastorais da Igreja no Brasil nos dias de hoje. Trata-se de uma visão que, como todo olhar, é parcial e limitado. E o faremos na perspectiva da teologia da libertação, que parte da práxis como ato de fé, e busca a justiça por amor ao Evangelho.

¹ Mestre em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE); aluno regular do programa de doutorado da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), e bolsista da CAPES; correio eletrônico: eduardocavalcante@yahoo.com.br

1. JOÃO XXIII INAUGURA UMA NOVA FASE NA IGREJA

Em 11 de outubro de 1962 o papa João XXIII abria o Concílio Ecumênico Vaticano II com um discurso que, conforme se constataria no decorrer do tempo, não só apontava caminhos para os padres conciliares, mas viria a iluminar toda a Igreja dali em diante. Mais do que um ato solene, o papa, ainda que naquele momento não pudesse vislumbrar, estava a inaugurar uma nova fase na Igreja.

Não obstante, entre o início (1962) e o término do Concílio (1965), já sob o governo de Paulo VI, houve toda uma caminhada, muitas vezes tensa e conflitiva, em que visões de Igreja e de mundo se confrontavam. Com efeito, os próprios esquemas preparados previamente pela Cúria Romana para o Concílio foram fortemente criticados e, em grande medida, bastante modificados ou mesmo deixados de lado pelos padres conciliares. Podemos dizer que havia duas perspectivas ou entendimentos daquilo que significava ser Igreja, e como deveria se apresentar ao mundo²:

a) Igreja como sociedade perfeita e desigual: própria da cristandade, com forte tendência legalista, clerical e triunfalista, cuja assimilação se deu progressivamente a partir do momento em que o cristianismo passou a ser a religião oficial do império romano. Nesse cenário, a proximidade com o poder imperial e, posteriormente, com os Estados nacionais e seus aparatos de privilégios, a configurou, em muitos aspectos, como uma instituição-poder. De uma Igreja testemunhal e martirial, passou, paulatinamente, a ser um ente de prestígio político e social, obtendo também status e regalias³. Tal visão perdurou, em termos gerais, até o Vaticano II.

b) Igreja como Povo de Deus, mistério de salvação, comunidade de batizados: com o Concílio Vaticano II há uma virada na eclesiologia dominante. Algumas categorias como Igreja Povo de Deus e Igreja-comunhão ganham força. Isso significa na retomada do reconhecimento da igualdade entre todos os batizados, tão presente no início da Igreja. Enfatiza-se a dimensão bíblica de que todos os batizados formam um povo sacerdotal (Ap 1,6; 5,9-10; *Lumen Gentium* 10).

Com o Concílio houve, portanto, alguns deslocamentos eclesiológicos⁴: de uma Igreja com uma postura fechada e autocentrada para uma Igreja aberta e em diálogo com o mundo; de uma Igreja piramidal, centrada na hierarquia, para uma Igreja Povo de Deus, comunidade de

2 Ao elencarmos essas duas linhas eclesiológicas corremos o risco de reduzir ou mesmo simplificar a questão. Todavia, elas expressam, em termos gerais, as visões preponderantes.

3 Ainda assim surgiram exemplos de resistência evangélica, em que fiéis leigos e fiéis ordenados buscaram retornar à simplicidade do Evangelho.

4 Para aprofundamento dos deslocamentos eclesiológicos do Concílio Vaticano II, ver: CALIMAN, Cleto. *A eclesiologia do Concílio Vaticano II e a Igreja no Brasil*. In: GONGALVEZ; BOMBONATTO (organizadores). *Concílio Vaticano II: análise e perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2005, pp. 229-248; CODINA, Víctor. *Nova configuração da Igreja*. In: ARROYO; BRIGHENTI (orgs.). *O Concílio Vaticano II: batalha perdida ou esperança renovada?* São Paulo: Paulinas, 2015, pp. 108-127; LIBANIO, João Batista. *Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005; ZANON, Darlei. *Para ler o Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2012.

batizados; De uma Igreja monopólio do Espírito Santo, para uma Igreja em chave ecumênica, e disposta manter relações de respeito e valorização com outras manifestações religiosas, e com os homens e mulheres de boa vontade.

É claro, porém, que tais transformações são processuais. Elas se dão no caminhar concreto de nossas comunidades, e não raras vezes entre avanços e retrocessos. A tentação de manipular o sagrado como instrumento de dominação e perpetuação de privilégios é uma constante, e por isso há aqueles que almejam a volta da uma *Igreja grande*, triunfalista, quando na verdade todos deveríamos propugnar por uma *Igreja servidora*, peregrina e sinodal. Com efeito, as palavras de Jesus estão sempre a nos interpelar: “sabeis que aqueles que vemos governar as nações as dominam, e os seus grandes as tiranizam. Entre vós não será assim: ao contrário, aquele que dentre vós quiser ser grande, seja o vosso servidor, e aquele que quiser ser o primeiro dentro vós, seja o servo de todos (Mc 10, 42-44; Mt 20,25-27; Lc 22,25-26).

Entretanto, essas visões conflitantes ainda coexistem no interior da Igreja. Talvez por isso subsista tanta resistência ao Vaticano II por parte de alguns segmentos eclesiais. Mas, como disse o Papa Francisco aos participantes no encontro promovido pelo Departamento Catequético da Conferência Episcopal Italiana, em 30 de janeiro de 2021, “o Concílio é o magistério da Igreja. Ou estás com a Igreja e por isso segues o Concílio, e se não seguires o Concílio ou o interpretares à tua maneira, como quiseres, não estás com a Igreja”.

Tendo essas reflexões em mente, pretendemos, a seguir, traçar alguns aspectos da eclesiologia no nosso continente no período pós-conciliar.

2. A ECLESIOLOGIA LATINO-AMERICANA: UM OLHAR APÓS SESENTA ANOS DA ABERTURA DO CONCÍLIO VATICANO II

Falar sobre o percurso da Igreja na América-Latina nesse período pós-conciliar implica, necessariamente, em ponderarmos sobre como se deu a recepção do próprio Vaticano II no nosso continente.

A América Latina, ao receber criativamente o Concílio, deixou de ser, para usar os termos cunhados pelo Pe. Lima Vaz, uma Igreja-reflexo, para ser uma Igreja-fonte. A realidade latino-americana provocou uma recepção original do Vaticano II. Não se trata de uma mera aderência aos textos conciliares, mas uma interpretação enriquecedora e encarnada na história. Em nossas terras a questão central não se tratava de como dialogar com o homem moderno secular nos moldes europeus, mas sim com a enorme massa de pessoas relegadas à miséria, exclusão e à condição de não-humanos, tamanha a exploração. Outrossim, na América-latina se deu o aprofundamento de alguns aspectos que o Concílio havia apenas acenado, como por

exemplo a questão da centralidade dos pobres como lugar teológico.

Podemos dizer que a recepção do Vaticano II na América Latina sedimentou o surgimento de uma reflexão teológica própria: a teologia da libertação⁵. Esta, segundo Codina (1993, p. 192) “não se centra no interlocutor típico do mundo moderno, o homem ilustrado, burguês, culto, secular, mas centra-se no pobre, no não homem, no marginalizado [...]”. Tais situações de injustiça e opressão são ainda mais escandalosas se pensarmos que o continente latino-americano se reconhece como sendo cristão. É uma teologia que, ao se defrontar pela realidade de morte, indigna-se como ato de fé a favor da vida. Por conseguinte, ela parte da práxis iluminada pela fé. Nas palavras de Gutiérrez (1976, p. 27), “a teologia como reflexão crítica da práxis histórica é assim uma teologia libertadora, teologia da transformação libertadora da história da humanidade, portanto também da porção dela – reunida em *ecclesia* – que confessa abertamente Cristo”.

A elaboração de uma eclesiologia latino-americana na perspectiva libertadora, tal como toda reflexão teológica, é um ato segundo. Primeiro surge o encontro com o Senhor na realidade do atuar histórico, que se traduz em oração e compromisso. O testemunho, a práxis, são alcançados pela influxo da Graça (consciente ou inconscientemente), que encontra na pessoa uma disposição de livre abertura. Graça e liberdade humana unem-se como oposição às injustiças e às diversas formas de opressão. Daí nasce a necessidade profética de se lutar por libertação, que brota de um coração convertido ao Reino que Jesus veio nos propor. Daí derivam todas as lutas, todo o engajamento, toda busca por transformação social e libertação integral da pessoa humana. Enfim, toda uma espiritualidade. Origina-se, portanto, do seguimento a Jesus, no Espírito, e do acolhimento de seu Reino na história (ainda que não plenamente). As análises e mediações sócio-analíticas estão a serviço do Reino de Deus, e não o contrário. Como nos diz Gutiérrez (2000, p. 34),

O primeiro momento da teologia, queremos repeti-lo, é a fé que se expressa em oração e compromisso. Estamos diante da prática, a partir das exigências do Reino, dessas duas dimensões fundamentais da existência cristã. Fé vivida *in ecclesia* e orientada para a comunicação da mensagem do Senhor. O ato segundo, o da reflexão estritamente falando, procura ler essa prática complexa à luz da Palavra de Deus.

Trata-se de uma teologia encarnada. Desta forma, cremos que, para melhor situarmos a evolução da Igreja na América Latina nesse período pós-conciliar, é importante destacar alguns aspectos sobre os seguintes períodos paradigmáticos: 1962 – 1965; 1965-2013; 2013 em diante.

⁵ Em que pese possamos falar em diferentes correntes dentro da própria Teologia da Libertação, um ponto as une: a opção pela justiça e pela vida a partir daqueles que são violentados, excluídos e explorados em seus direitos mais básicos: os pobres de variados matizes. É nessa perspectiva, de uma teologia que nasce e caminha com a Igreja enquanto povo do caminho (At 9, 2; 18, 25; 19,9), a partir das periferias e contra toda forma de injustiça e violação humana, é que nos referimos quando falamos em Teologia da Libertação neste texto.

2.1 PERÍODOS HISTÓRICOS PARADIGMÁTICOS

a) Entre 1962 a 1965 dá-se, conforme já exposto, o Concílio Vaticano II. Foi sem dúvida o maior evento eclesial desde Trento (1546-1543). Convocado inesperadamente por João XXIII, tido como um papa de transição, veio, segundo Passos (2014, p. 49), abrir uma nova fase para a Igreja, “um começo de reforma necessariamente abrangente e profunda que não se resolvia por decretos, mas por práticas efetivas e exigentes de renovação para todos os fiéis”.

b) Já o intervalo entre 1968 a 2013 é importante por algumas razões. Ele simboliza o início da recepção do Concílio Vaticano II. Nesta perspectiva, no que se refere à América Latina, há que se observar as Conferências Episcopais ocorridas em Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) e Aparecida (2007). Elas traduzem a visão majoritária do episcopado de sua época, com repercussões pastorais, sociais e políticas. Dentre elas, merece destaque a Conferência de Medellín, por simbolizar como a América Latina primeiro recebeu o Concílio e o incorporou à sua realidade eclesial. Aliás, Codina (2007, p. 71-72) chega a dizer que:

a partir de Medellín, a Igreja latino-americana começou a caminhar de forma original e acreditou que a partir de sua pobreza podia contribuir para a leitura e recepção do Vaticano II. Nesse contexto nasceu a teologia da libertação, não como mero reflexo da teologia europeia dominante na época, mas como um rosto próprio, uma colaboração original da América Latina à Igreja universal, precisamente a partir da ótica dos pobres.

Mas há outro aspecto muito importante nesse interregno: os papados de Paulo VI, João Paulo II e Bento XVI⁶. Atravessa-se um período de incompreensões entre Roma e os teólogos latino-americanos da libertação. Não obstante, temas caros a esses teólogos, como o escândalo da pobreza, especialmente nos países do terceiro mundo, e a crescente injustiça social, são considerados pelo Magistério. Entretanto, foi claramente uma fase de reações por parte desse mesmo Magistério, com a elaboração, por exemplo, de documentos da Congregação para a Doutrina da Fé sobre a Teologia da Libertação, a fim de enquadrá-la: *Libertatis nuntius* (1984); *Libertatis conscientia* (1986). Por outro lado, tal como constatou Gonçalves (2007, p. 182), observamos que “a teologia da libertação assimilou as críticas e foi-se construindo como uma teologia que abarca todos os temas da fé cristã. Da ortopraxis da libertação emergiu a teologia trinitária e a pneumatologia em perspectiva de libertação”.

c) De 2013 em diante nos encontramos sob a égide do pontificado de Francisco. Trata-se do primeiro papa do continente americano, especificamente da América Latina. Mais ainda, um

⁶ Optamos por deixar de fora o curto papado de João Paulo I (33 dias), em que pese riqueza de várias de suas catequeses durante aquele pequeno período.

papa que, enquanto arcebispo de Buenos Aires, tinha um olhar preferencial pelos pobres, pelas pessoas que viviam nas chamadas *villas* ou *villas miseria*⁷ daquela cidade. É um bispo de Roma cuja formação foi influenciada pelos teólogos latino-americanos⁸ e mesmo pelo ambiente político-cultural argentino, sem, porém, deixar de beber da teologia europeia. Os pobres, categoria teológica tão importante para os teólogos da libertação, passam a ocupar um lugar de destaque na Igreja e na teologia, chegando o papa a dizer que “cada cristão e cada comunidade são chamados a ser instrumentos de Deus a serviço da libertação e promoção dos pobres, para que possam integrar-se plenamente na sociedade; isto supõe estar docilmente atentos, para ouvir o clamor do pobre e socorrê-lo” (*Evangelii Gaudium* 187). De fato, Francisco coloca o amor misericordioso e serviço aos pobres como elementos centrais de seu pontificado. Da mesma forma, expressa que a pobreza e a simplicidade devem ser vividas pela própria Igreja. Com efeito, Kasper (2015, p. 106) destaca que: “com seu programa de uma Igreja pobre e para os pobres, o papa Francisco dirige uma séria interpelação à Igreja. O desafio concerne à Igreja como instituição, à sua imagem e à forma de gerenciar o seu dinheiro e os seus bens”.

Certamente estamos vivendo um novo cenário com o pontificado de Francisco. A teologia da libertação em muitos aspectos chegou ao centro da Igreja, o que aponta para a sua vocação regional-universal. Contudo, tal como se deu em relação Vaticano II, há segmentos bastante resistentes ao papa Francisco. A não mudança – ou volta da grande disciplina⁹ - que muitos advogam, não visa, como alguns costumam dizer, *a salvação das almas*, mas a volta de uma cristandade mundana, de uma Igreja poderosa, porém distante da Boa-Nova do Reino. São como os líderes religiosos cumpridores do culto e da lei que passaram com pressa pelo ser humano violentado e sofrido que se encontrava caído no caminho. Caminham rapidamente para o templo a fim de satisfazerem seus deveres religiosos, mas esquecem do principal: o Senhor que se encontra naqueles que mais precisam de misericórdia (Lc 10,25-37; Mt 25, 34-36.45-46).

Iluminados pelas reflexões até aqui aduzidas, propomo-nos agora a apresentar alguns desafios pastorais da Igreja no Brasil.

3. DESAFIOS PASTORAIS DA IGREJA NO BRASIL NOS DIAS DE HOJE

O Brasil, que neste ano (2022) faz memória de seus duzentos anos de independência, tem sido palco de manifestações políticas extremadas e intolerantes. Observamos a manipulação da fé para fins eleitoreiros (um perigo recorrente em todas as vertentes políticas), e discursos de índole moralista – não raras vezes hipócritas – surgem como desencadeadores de atitudes

⁷ Correspondem às nossas favelas.

⁸ Uma das correntes da teologia da libertação – a Teologia do Povo – teve grande incidência na teologia de Francisco, e isso se vê em diversos de seus pronunciamentos.

⁹ Termo cunhado por João Batista Libanio.

violentas e intolerantes. Assim, perguntamo-nos: como sermos Igreja no Brasil de hoje?

Já não nos encontramos mais no ambiente cultural do início do Concílio, tampouco daqueles anos iniciais que o seguiram. Vivemos situados neste tempo histórico, com os problemas, ambiguidades e desafios desta época. Ainda assim, perduram injustiças e a pobreza alcança novos patamares, abarcando inclusive o conjunto da criação. Mais do que pobres, há excluídos, descartados do sistema. As utopias aparentemente perderam a sua força de atração, especialmente entre a juventude. No entanto, como batizados e teólogos, somos chamados a propor novos horizontes, a buscar caminhos de solidariedade, e meios de lutar contra as diversas formas de exclusão; a construirmos uma Igreja no Brasil com o rosto de Jesus.

De fato, a atual polarização política da sociedade brasileira e, em alguns casos, uma verdadeira radicalização, se faz presente igualmente no interior da Igreja no Brasil. Tratam-se, no fundo, de visões eclesiológicas diversas, tal como já discorremos, que, em última análise, expressam percepções de mundo para além do cristianismo. Em âmbito eclesial, reconhecemos no Brasil a velha tensão entre aqueles que advogam por uma Igreja-forte, clerical e fechada em suas pseudo-seguranças; e outros que se comprometem por uma Igreja-servidora, pobre, comunidade de batizados na itinerância de seu mestre. Daí nasce o conflito, que não deve ser ocultado, mas enfrentado com a coragem e esperança (*Evangelii Gaudium* 226-230).

A Igreja no Brasil é instada a aprofundar as intuições e ensinamentos do Vaticano II. Aliás, o maior problema em relação ao Concílio é justamente a vagarosidade de sua implementação. E ir contra o Concílio é resistir ao Espírito. É hora de voltarmos à simplicidade do Evangelho, num processo sinodal em que todo o Povo de Deus seja efetivamente valorizado em nossas comunidades.

Nesse sentido, dada a brevidade e necessidade de síntese deste texto, gostaríamos de elencar três características que, a nosso ver, são verdadeiros desafios pastorais da Igreja no Brasil.

a) Uma maior abertura à participação dos leigos não somente como executores de tarefas pré-estabelecidas pelo clero, e sim em todo o processo de coordenação e decisão em suas diversas instâncias. Isso requer o aprofundamento dos diversos Conselhos, para além de serem meros cumpridores das determinações previamente estabelecidas pelo clero. Sinodalidade implica caminhar juntos, e isso demanda estruturas reais de participação, comunhão e decisão. A superação do clericalismo é tarefa urgente.

b) Ter nos pobres os seus principais interlocutores, abraçando as suas lutas e denunciando as estruturas de pecado. Deixar de lado a dimensão profética da Igreja significa deixar de fora o Espírito, Senhor que dá a vida. A profecia faz parte da essência da Igreja. A Igreja no Brasil é chamada a se colocar perante à sociedade em postura de profundo diálogo, tolerância e misericórdia, porém sem abrir mão de seu caráter profético. A neutralidade favorece os poderosos.

c) Especialmente os presbíteros e episcopos, que dão uma maior visibilidade à Igreja enquanto instituição, são chamados a viver uma vida simples, sem apego ao dinheiro e a todo tipo de ostentação. O pastoreio não se coaduna com uma vida de luxo, sendo um contratestemunho. Quando a Igreja se apega demais aos bens materiais, acaba por se distanciar do Evangelho. Com efeito, o Vaticano II assim se manifestou:

Não prendam pois os sacerdotes de forma alguma o coração às riquezas, mas evitem sempre toda cobiça, abstendo-se, com cuidado, de qualquer aparência de comércio. São até convidados a abraçar a pobreza voluntária, que tornará mais evidente sua semelhança com Cristo e os fará mais disponíveis para o sagrado ministério. Pois Cristo, por nossa causa, se fez pobre, sendo rico, a fim de nos enriquecer por Sua pobreza (*Presbyterorum Ordinis* 17).

E Medellín reforçou:

Queremos que a Igreja na América Latina seja evangelizadora e solidária com os pobres, testemunha do valor dos bens do Reino e humilde servidora de todos os homens de nossos povos. Seus pastores e demais membros do Povo de Deus devem dar à vida, suas palavras e atitudes e ação, a coerência necessária com as exigências evangélicas e as necessidades dos homens latino-americanos (Documento de Medellín, 14. 8).

Num país de tamanha desigualdade social, os seguidores de Jesus devem ser profetas e testemunhas da misericórdia de Deus. Isso se dá no acolhimento de todos, e na irrenunciável denúncia de toda forma de injustiça e opressão, fruto de estruturas de pecado. Só assim nos tornaremos verdadeiramente a Terra de Santa Cruz.

CONCLUSÃO

O Vaticano II foi como um novo pentecostes na Igreja. O Espírito soprou e se fez ouvir com todo o seu vigor e criatividade. Na América Latina, onde a Igreja se viu confrontada perante as tantas situações de exploração, exclusão e injustiça, irromperam-se as vozes dos pobres deste continente.

Tais vozes continuam a questionar os seguidores de Jesus, e lançar novos desafios para nossa caminhada eclesial. Profecia e ousadia; misericórdia e tolerância; amor preferencial pelos pobres e testemunho de vida; todas essas são características de uma Igreja que deseja ser fiel ao projeto de Jesus, ao seu Reino, como missão do Pai na força do Espírito. Essa é a nossa vocação!

REFERÊNCIAS

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 6. impr. São Paulo: Paulus, 2010.

CODINA, Victor. *Os pobres, a Igreja e a teologia*. In: VIGIL, José Maria (Org.). *Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 70-79.

_____. *Para compreender a Eclesiologia a partir da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1993.

COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. *Constituições, Decretos, Declarações*. 29 ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documentos do CELAM: conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, Medellín, Puebla e Santo Domingo*. 11.ed. São Paulo: Paulus, 2009.

FRANCISCO, papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium: a alegria do Evangelho*. Brasília: Edições CNBB, 2015.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. *Teologia da libertação: um estudo histórico-teológico*. In: SOUZA, Ney de (Org.). *Temas de teologia latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 167 -209.

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

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

KASPER, Walter. *El papa Francisco. Revolución de la ternura y el amor: raíces teológicas y perspectivas pastorales*. 2.ed. Maliaño: Sal Terrae, 2015

PASSOS, João Décio. *Concílio Vaticano II: reflexões sobre um carisma em curso*. São Paulo: Paulus, 2014.

GT 11

Filosofia da Religião



Dr. Agnaldo Cuoco Portugal – Universidade de Brasília
Dr. Davison Schaeffer de Oliveira – IFRJ
Dr. Paulo Sergio Sergio Lopes Gonçalves - PUC Campinas

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.

INDÍCIOS DE UMA LINGUAGEM NÃO-METAFÍSICA DO SAGRADO A PARTIR DE MARTIN HEIDEGGER

Luís Gabriel Provinciatto¹

RESUMO

Assume-se aqui como ponto de partida a seguinte afirmação do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976) presente em um dos últimos parágrafos de seu *Posfácio a "O que é metafísica?"* (1943), publicado em *Marcas do Caminho* (1976): "o pensador diz o ser. O poeta nomeia o sagrado". A partir dela, pretende-se, em primeiro lugar, apresentar como se dá a relação aí percebida e anunciada entre o poeta e o sagrado; em segundo lugar, pretende-se indicar alguns aspectos – nada conclusivos, na verdade – a partir dos quais se pode caracterizar uma linguagem não-metafísica do sagrado, mais especificamente, a partir da nomeação feita pelo poeta, como indicado por Heidegger. Para tanto, será necessário entender a figura do poeta em relação à figura dos semideuses (*Halbgötter*), pois aí se encontram tanto a diferença entre os homens e os deuses quanto a percepção de que a tarefa dos "semideuses poetas" é a de manter aberto – e sustentar – o ser como um entre deuses e homens, o que, por sua vez, não acontece por meio de uma consideração que faz da linguagem o objeto de uma sofisticada teoria, muito menos reduzindo-a a um instrumento, mas a partir de uma experiência da própria essência da linguagem, o que permitirá entendê-la como sendo a morada do ser. Tais aspectos, por fim, permitirão que se pense a relação entre deuses e homens a partir da própria essência da linguagem, assumida a partir do anúncio – da linguagem – do poeta, que, como supracitado, distingue-se da palavra – da linguagem – do pensador.

PALAVRAS-CHAVE: Linguagem. Poesia. Deuses. Homens. Heidegger.

INTRODUÇÃO

De maneira geral, esse é um trabalho que reflete os primeiros resultados de uma investigação que ainda vive seus momentos iniciais e que, até certo ponto, pretende trazer contribuições específicas aos estudos sobre as linguagens do fenômeno religioso, mais precisamente, a partir de um autor específico, o filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976). Como trata-se ainda de algo bastante inicial, esse trabalho se permite trazer muito mais um conjunto de perguntas, fazendo um esboço geral de aspectos que precisam ser melhor investigados para que, posteriormente, se possa avultar oferecer, a partir do referencial heideggeriano, uma contribuição aos estudos sobre "linguagem e religião", ou melhor, sobre "linguagens da religião".

Para já, como ponto de partida, assume-se uma afirmação presente no *Posfácio a "O que é metafísica?"* (1943): "o pensador diz o ser. O poeta nomeia o sagrado" (HEIDEGGER, 2008c, p. 324). Para minimamente compreendê-la, deve-se ter presente que Heidegger, nesse período de

¹ Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora e doutor em Filosofia pela Universidade de Évora (Portugal). Atualmente, é docente na Faculdade de Filosofia da PUC-Campinas. E-mail: luis.provinciatto@puc-campinas.edu.br

sua produção filosófica, busca apresentar a linguagem para além do paradigma metafísico, logo, como sendo não-metafísica. No fundo, trata-se de a pensar para além dos limites da ontologia, que, por sua vez, de acordo com o próprio filósofo, “se apossou desde muito cedo da interpretação da linguagem” (HEIDEGGER, 2008a, p. 327). Em outras palavras, a linguagem, de uma forma ou outra, sempre foi pensada metafisicamente, pois esse é o modo pelo qual a ontologia se apresentou e se consolidou na História do Ocidente.

Essa posse abarcou a linguagem do fenômeno religioso, transformando-a em um discurso a respeito de um ente supremo, em uma *teo-logia*, pensada como ciência de Deus e não como uma originária ciência da fé, algo que Heidegger já havia trabalhado em sua conferência *Fenomenologia e teologia* (1927) (cf. HEIDEGGER, 2008b, p. 62-63; 70-71). Disso decorre uma primeira pergunta: será possível conceber a linguagem do fenômeno religioso para além daquela linguagem objetivante da teologia, por meio da qual o próprio sagrado que a sustenta e se mostra como fenômeno foi majoritariamente apresentado no Ocidente? A partir de tal pergunta, levanta-se aqui a hipótese de que há tal possibilidade e ela se apresenta, a princípio, por meio de um dizer não-objetivante, que, de acordo com Heidegger, pode ser encontrado na poesia, de onde outra pergunta: em toda e qualquer poesia?

Tais perguntas direcionam o que abaixo será desenvolvido: em primeiro lugar, apresentar-se há uma caracterização geral e muito breve do que é o pensar e o dizer não-objetivantes, já indicando a sua relação com a poesia, logo, com a linguagem poética. À sequência, será preciso identificar com qual poesia Heidegger está dialogando, a saber, a de Hölderlin, para então retornar à sentença de que é precisamente o poeta quem nomeia – dá nome, traz à palavra – o sagrado.

1. O PENSAR E DIZER NÃO-OBJETIVANTES E SUA RELAÇÃO COM A POESIA

No *Apêndice* à conferência *Fenomenologia e teologia*, datado de 11 de março de 1964, Heidegger, ao propor algumas linhas gerais a respeito do “problema de um pensar e dizer não objetivantes na teologia de hoje” (HEIDEGGER, 2008b, p. 78), afirma:

Quando, por exemplo, sentados no jardim, alegramo-nos com as rosas em flor, não fazemos da rosa um objeto [*Objekt*] e nem mesmo alguma coisa que se encontra contraposta [*Gegenstand*], ou seja, algo tematicamente representado. Quando em um dizer silencioso, entrego-me ao vermelho brilhante da rosa e medito sobre o ser-vermelho da rosa, esse ser-vermelho não é objeto [*Objekt*] nem é coisa [*Ding*] e nem algo que se contrapõe [*Gegenstand*] como a rosa em flor. A rosa está no jardim, balança para lá e para cá ao sabor do vento. Já o ser-vermelho da rosa não está no jardim e nem pode balançar ao sabor do vento. Todavia, penso e falo do ser-vermelho

quando o nomeio. Assim, realiza-se um pensar e um dizer que, de modo algum, produz uma objetivação (HEIDEGGER, 2008b, p. 83).

O pensar e o dizer não-objetivantes, então, indicam uma “libertação” da linguagem, ou seja, trata-se de uma proposta que visa libertá-la da lógica e da gramática metafísica (cf. HEIDEGGER, 2008a, p. 326-328), na qual ela, na maior parte das vezes, já sempre se encontra. Contudo, a indicação de um naufrágio da linguagem metafísica não coincide imediatamente com a necessidade de criação de uma nova linguagem, com a invenção de novos termos, por exemplo. Ao contrário, isso requer que se experiencie a linguagem de um modo mais originário, isto é, que se traga “a linguagem como linguagem para a linguagem” (HEIDEGGER, 2011, p. 192, grifo do autor). Justamente por propor não mais pensá-la e não mais dizê-la desde o crivo da metafísica, a proposta heideggeriana permite conduzir a linguagem à sua “estrutura essencial mais originária” (HEIDEGGER, 2008a, p. 327), o que traz à tona a pergunta: onde tal linguagem pode ser encontrada?

De acordo com Heidegger, ainda no *Apêndice a Fenomenologia e teologia*, “a poesia pode servir como exemplo extraordinário de um pensar e um dizer não-objetivante” (HEIDEGGER, 2008b, p. 87). Contudo, será que toda e qualquer poesia dá a ver uma linguagem não-metafísica? Será que toda e qualquer poeta pode ser caracterizado como “nomeador do sagrado”? A resposta a ambas as perguntas é a mesma: não. Como, então, identificar as características que particularizariam tal poesia e, conseqüentemente, tal poeta? Em *Os hinos de Hölderlin: “Germânia” e “O Reno”*, preleções do semestre de inverno de 1934/1935, Heidegger propõe:

Se nos fosse aqui permitido pensar filosoficamente mais a fundo, em direção da essência e da origem da linguagem como poesia originária, deveríamos reconhecer isso: a linguagem mesma tem sua origem no silêncio. Antes de tudo, é necessário que neste último [no silêncio] se tenha reunido algo como o “ser” [Seyn] para que, então, possa em seguida ser pronunciado como “mundo”. Este silêncio pré-mundano é mais potente que todas os poderes humanos. Nenhum homem inventou por si mesmo uma linguagem; nenhum homem sozinho foi tão potente para ameaçar o poder deste silêncio, a menos que estivesse sob a constrição de um deus. Nós humanos somos constantemente lançados em meio a um falar que tem sua linguagem e o seu dizer, e não podemos silenciar senão retirando-nos deste falar, e mesmo isso raramente acontece (HEIDEGGER, 1999, p. 218, tradução nossa)².

A sigética, contudo, não pretende ser nem uma fuga no místico, nem uma opção pelo irracional, nem a tentativa de fazer surgir uma nova lógica, mas é o único modo de o pensamento

² No original: Wenn wir hier dem Wesen und Ursprung der Sprache als der Urdichtung philosophisch noch weiter zurück nachsinnen dürften, müssten wir erkennen: Die Sprache selbst hat ihren Ursprung im Schweigen. Erst muss in diesem dergleichen wie „Seyn“ sich gesammelt haben, um dann als „Welt“ hinausgesprochen zu werden. Jenes vorweltliche Schweigen ist mächtiger als alle menschlichen Mächte. Kein Mensch für sich hat je Sprache erfunden, d. h. war für sich stark genug, die Gewalt jenes Schweigens zu brechen, es sei denn unter dem Zwang des Gottes. Wir Menschen werden immer schon in eine gesprochene und gesagte Rede hineingeworfen und können nur mehr noch schweigen im Rückzug aus dieser Rede, und selbst dieses gelingt selten.

se colocar de acordo com o desaparecimento do ser: é o fazer silêncio – silenciar – para responder ao silêncio do próprio ser. A linguagem, enquanto dizer originário que leva o ser-aí humano ao caráter linguístico, é em si mesma silêncio. Por isso, como bem pontua Irene Borges-Duarte (2019, p. 140, grifo da autora), “ao contrário de qualquer semiologia metafísica, preocupada com ‘símbolos’ e ‘cifras’ que decifrar, a sigética de que é aqui questão não é, nem pretende ser, nem uma ‘disciplina’ nem uma teoria (mística) do silêncio. *É uma experiência, um exercício: a experiência da verdade do ser*”.

Para corresponder a este silêncio, contudo, os “falantes” deveriam, na verdade, ir contrariamente àquilo que constitui a sua essência mais própria, a saber, seu caráter linguístico. Os “falantes” podem se realizar, enquanto falantes, apenas silenciando, ou melhor, o ser-aí humano deve silenciar mesmo podendo falar. Este paradoxo vai além do reconhecimento da ambivalência que caracteriza a linguagem, pela qual a linguagem é, concomitantemente, aquilo que institui o ser e, através de sua degeneração em falatório, aquilo que se esquece do ser. Aquilo que está em jogo aqui é uma impossibilidade estrutural, pela qual o silêncio – o imediato – não se dá senão através da palavra – a mediação. De tal forma, se o ser-aí humano alcançasse o perfeito silêncio, ele se anularia como tal, porque o ser-aí humano é sempre o falante. Se, de fato, é assim, então a inautenticidade e a traição da origem não se constituem apenas como uma possibilidade, mas ambas são, concretamente, a única e efetiva possibilidade.

Quem, então, pode levar a cabo tal tarefa?

2. A EMINÊNCIA DA TAREFA DO POETA

Em *Contribuições à filosofia: do acontecimento-apropriador* (1936-1938), Heidegger propõe que poucos são capazes de participar da tonalidade afetiva fundamental da *reserva* (*Verhaltenheit*) (cf. HEIDEGGER, 1989, p. 401), sem a qual não é possível levar a cabo uma sigética. Aquilo que une “esses poucos” é o saber essencial, o saber que diz respeito ao evento de advir do ser, acontecimento sempre futuro. Por isso, estes poucos são eles mesmos chamados de vindouros (*die Zukunftigen*): são os “[...] originários e autênticos crentes” (HEIDEGGER, 1989, p. 369, tradução nossa)³, porque se mantêm no verdadeiro, na essência da verdade; e “essa fé originária, obviamente, nada tem a ver com uma aceitação daquilo que imediatamente oferece apoio e torna supérflua a coragem. Essa fé é muito mais a persistência na decisão mais extrema” (HEIDEGGER, 1989, p. 369-370, tradução nossa)⁴; a persistência que conduz a história a seu fundamento, de fato.

3 No original: [...] ursprünglich und eigentlich Glaubenden.

4 No original: Dieses ursprüngliche Glauben hat freilich nichts von einem Hinnehmen dessen, was unmittelbar Halt bietet und den Mut überflüssig macht. Dieses Glauben ist vielmehr das Ausharren in der äußersten Entscheidung.

Apenas indo na direção do fundamento é possível para os vindouros serem os artífices do novo início do ser, ao decidirem por sua verdade. Somente assim é possível saber aquilo que constitui a história. Por isso, eles são os “marcados” (*Gezeichnete*) (cf. HEIDEGGER, 1989, p. 96-97) – uma palavra de eminente cunho teológico –, aqueles que trazem os sinais do ser, investidos pela missão de mostrar aquilo que faz de um grupo um povo. Quem são estes? Antes de tudo, são “*aqueles poucos indivíduos*” (HEIDEGGER, 1989, p. 96, grifo do autor, tradução nossa)⁵ que fundam os âmbitos em que o ser-aí humano pode custodiar o ser.

A função dos vindouros pode ser vista melhor compreendida a partir da reflexão sobre os semideuses (*Halbgötter*), conduzida por Heidegger a partir da nona estrofe de *O Reno*, de Hölderlin, que diz o seguinte:

Feliz pois aquele que encontrou
Um destino bem à sua medida,
Onde ainda a lembrança
Das viagens e das dores
Docemente sussurra junto à praia segura,
E donde ele possa olhar pra aqui e pra acolá
Até aos limites
Que Deus à nascença
Lhe marcou pra morada.
Então ele repousa, feliz de modéstia,
Pois tudo o que ele quis,
O que de divino sonhou, vem por si abraçá-lo
Sem esforço, sorridente
Agora, enquanto repousa, o audacioso (HÖLDERLIN, 1997, p. 398-399)

Quem são os semideuses dos quais o poeta deve pensar a essência? Não certamente deuses, mas também não os seres humanos ordinários. Eles são intermediários, mas não no sentido neoplatônico, hierárquico, de realidade intermédia: a sua essência não é determinável pela subtração de algo da essência divina ou pelo acréscimo de algo à essência humana. E como se pode pensar a essência dos semideuses se ainda nem se conhece a essência dos deuses nem a essência dos homens? Contudo, quando se interroga sobre a essência dos seres humanos se vai sempre além dela, e quando se interroga sobre os deuses se pensa sempre algo que se encontra

⁵ No original: Jene wenigen Einzelnen

abaixo de sua natureza. Os semideuses não são desta maneira deuses, mas seres que se colocam em direção a um deus, em uma direção que se encontra além dos humanos: são super-homens e sub-deuses.

Pensar os semideuses, porém, não significa permanecer em uma terra intermediária, de ninguém, mas instaurar o âmbito do ser em geral. Mas como pensar o ser dos semideuses? A resposta se encontra na nona estrofe de *O Reno*: destino é o nome para o ser dos semideuses. No entanto, não se trata do destino no sentido de *factum*, de fatalidade, de um ser sem escopo, de um agir cego sem vontade e sem saber. O destino diz respeito ao fato de o ser-aí humano se encontrar lançado e não conhecer nem mesmo a trajetória deste lançamento⁶. Na medida em que assume seu próprio ser lançado, ele é também projeto (*Entwurf*). Neste assumir próprio de sua condição, o ser humano se expõe totalmente ao ser, sofre, no sentido literal do termo.

A figura paradigmática do sofrer o destino dos semideuses é Dionísio, conforme propõe Heidegger nas mesmas preleções sobre a poesia de Hölderlin:

Ele [Dionísio] é o “sim” da mais selvagem vida, inesgotável em seu impulso gerador, e é o “não” da morte mais terrível, a da aniquilação. É a alegria do encantamento mágico e o horror de um terror desordenado. É uma coisa sendo a outra, isto é, sendo, ao mesmo tempo não é (HEIDEGGER, 1999, p. 189, tradução nossa)⁷.

Na figura de Dionísio, encarna-se toda a ambivalência dos semideuses: vindo à presença, eles se ausentam e ausentando-se eles se fazem presentes; sendo, não são; não sendo, são; é a máscara, o símbolo da presença ausente e da ausência presente. Para aqueles que se encontram privados de deus, Dionísio é o portador do traço dos deuses que fugiram. E esta é a tarefa dos semideuses: trazer os traços, transmitir os acenos dos deuses, realizar a mediação entre o ser dos deuses e o ser dos homens. Esta função, conforme aqui se propõe, é exercida pelos poetas: aos

⁶ Em *Ser e tempo*, mais precisamente, no §74, dois termos são utilizados para transmitir a ideia de destino: *Schicksal* (destino) e *Geschick* (destino comum) (cf. HEIDEGGER, 1967, p. 384). O primeiro remete ao destino do ser-aí individual, ao passo que o segundo ao destino coletivo, que inclui os individuais, mas não é a mera soma dos mesmos, donde a necessidade de distingui-los na tradução. Essa distinção, contudo, deixa de ser nítida nas obras posteriores à de 1927 à medida que a ideia de destino passa a ser utilizada mais em relação à História do Ser do que ao ser-aí propriamente dito. A diferença em relação a *Ser e tempo* está, sobretudo, no fato de as considerações a respeito do destino não estarem mais associadas à decisão do ser-aí em assumir a sua condição de ser-lançado no mundo. Na obra de 1927, “mais essencial que qualquer destino coletivo com outros é o *destino individual* e sua relação com a própria *decisão*” (LÖWITZ, 2006, p. 207, grifo do autor, tradução nossa), posteriormente, o significado de destino não deixa de estar vinculado ao ser-aí, mas não remete primariamente a ele, a uma decisão sua, mas ao jogo de espaço-tempo (*Zeit-Spiel-Raum*) que delimita, faz surgir e unifica as possibilidades próprias de uma época. Conforme afirma Heidegger em *A pergunta pela técnica*, destino é “aquele enviar que recolhe e que primeiramente leva o ser humano para o caminho do descobrir” (HEIDEGGER, 2000, p. 25, tradução nossa). Quando, falando do ser, se utiliza a palavra destino, tem-se em vista o arranjar próprio do jogo espaço-tempo, no qual o ente pode aparecer. Nesse cenário, “a palavra a respeito do destino do ser não é uma resposta, mas uma pergunta, entre outras, a pergunta pela essência da história, na medida em que pensamos a história enquanto ser e a essência a partir do ser” (HEIDEGGER, 1997, p. 91, tradução nossa).

⁷ No original: *Er ist das Ja des wildesten, im zeugerischen Drang unerschöpfbaren Lebens, und er ist das Nein des furchtbarsten Todes der Zernichtung. Er ist die Seligkeit zauberischer Berücksichtigung und das Grauen eines wirren Entsetzens. Er ist das Eine, indem er das Andere ist, d. h. er ist, indem er ist, zugleich nicht; indem er nicht ist, ist er.*

poetas é dado o sofrer que percebe o “inicial do início em seu iniciar”, a experiência da origem em sua nascente. Por isso, o poder-dizer do poeta é, antes de tudo, um poder-ouvir: “todo dizer tem que deixar irromper conjuntamente o poder-ouvir. Ambos têm que ter a mesma origem” (HEIDEGGER, 1989, p. 78, tradução nossa)⁸.

É precisamente nesta escuta da origem que a função intermediária dos semideuses se revela plenamente. A escuta poética não diz respeito nem aos deuses nem aos homens. Os deuses escutam cheios de piedade: seu escutar é um *er-hören*, um escutar originário, ou melhor, um conceder audiência. Eles deixam surgir a origem, liberando-a a si mesma. A escuta dos mortais – dos seres humanos – é, ao invés disso, *überhören*, um ir além da origem, um fugir, um desligar-se dela. Eles buscam perder a memória dela. E, com isso, pretendem evitar seu caráter terrível. Por isso, os mortais se limitam a escutar aquilo que da origem surgiu e não a origem, não o puro fato do surgir. A origem é, então, pensada sempre a partir de seus resultados, mas desta maneira ela é inevitavelmente perdida com vantagem para aquilo que origina. Tanto os deuses quanto os homens – mesmo se em maneira totalmente oposta – perdem a origem, se distanciam dela: os deuses dando-lhe excessiva liberdade, os homens, pelo contrário, fugindo-lhe ou esquecendo-a. Nos dois casos a origem é deixada a si mesma.

Mas e os poetas? Não sendo deuses, eles não podem simplesmente se limitar a liberar a origem, não podem igualmente fazer de seu escutar um puro conceder audiência. À diferença dos homens, eles não podem também permanecer surdos ao apelo da origem. O poeta é, então, aquele que procura enfrentar o caráter terrível da origem enquanto tal, que busca escutar seu dar-se e não apenas aquilo que dela se origina. Se os deuses deixam escapar a origem, o escutar do poeta a persegue, a acompanha em seu surgir e o seu dizer é, por isso mesmo, *teo-poético*, sua palavra dá nome originariamente ao sagrado e, por consequência, delimita-a frente à linguagem ordinária, na qual os homens já se encontram sempre lançados. De tal forma, o poeta, de qual Hölderlin é a máxima expressão para Heidegger (cf. HEIDEGGER, 1999, p. 5-6), encontra-se sob a constrição de um deus e, por isso, recolhe a essência da linguagem, trazendo-a como linguagem para a linguagem.

Aprender o destino como ser dos semideuses significa, desta maneira, colocar-se na escuta da origem em seu originar-se. Trata-se, com efeito, de uma experiência arriscada, incerta, exposta à possibilidade de mudanças radicais – como o Reno, que, enquanto semideus, muda bruscamente de direção. Os semideuses são cegos, não sabem para onde ir; mas sua cegueira depende do fato que têm um olho a mais, o olho que fixa – e diz – a origem e, ao dizê-la, guarda-lhe, salvando-a. Os semideuses estão como que desprovidos de armas diante da origem: sua única proteção está exatamente na sua simplicidade, que deriva da tarefa de enfrentar a desmedida da destinação divina. A tarefa dos semideuses poetas é assim aquela de manter aberto e sustentar o ser como um *entre* deuses e homens.

⁸ No original: *Alles Sagen muss das Hörenkönnen mitentspringen lassen. Beide müssen des selben Ursprungs sein.*

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após percorrer esse breve itinerário e levantar perguntas que ainda não foram suficientemente respondidas, pode-se perceber três aspectos que podem potencialmente contribuir para os estudos de “linguagens da religião”: em primeiro lugar, a constatação de que a poesia opera uma lógica distinta da lógica metafísica, ou seja, a linguagem poética não objetifica, não coisifica e não objetualiza. E isso justamente porque o poeta é capaz de se recolher no silêncio originário, mesmo tendo como condição fundamental o ser-falante. A linguagem poética, então, não é propositiva originariamente, mas sigética. E essa é a segunda potencial contribuição para os estudos de linguagens da religião: a atenção direcionada ao silêncio, que, de certo forma, foi/é amplamente estudado pela mística (cf. SILVA, 2011), mas que, como aqui se propõe, pode receber as contribuições da filosofia da religião, ou melhor, de uma filosofia da linguagem da religião. Talvez, por fim, a principal contribuição que esta investigação pode trazer consiste no estabelecimento de uma topologia do ser entre deuses, homens e poetas, o que, certamente, será o resultado mais difícil de ser alcançado, mas em direção ao qual essa investigação se coloca aqui a caminho.

REFERÊNCIAS

- BORGES-DUARTE, Irene. *Arte e técnica em Heidegger*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.
- HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie: vom Ereignis*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- HEIDEGGER, Martin. Carta sobre o humanismo. In: Trad.: Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008a, p. 326-376.
- HEIDEGGER, Martin. *Der Satz vom Grund*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.
- HEIDEGGER, Martin. *Die Frage nach der Technik*. In: HEIDEGGER, Martin. *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, p. 5-36.
- HEIDEGGER, Martin. Fenomenologia e teologia. In: HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Trad.: Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008b, p. 56-88.
- HEIDEGGER, Martin. *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “der Rhein”*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. O caminho para a linguagem. In: HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Trad.: Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 191-216.
- HEIDEGGER, Martin. Posfácio a “O que é metafísica?”. In: HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Trad.: Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008c, p. 315-325.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 11ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1967
- HÖLDERLIN, Friedrich. O Reno. In: QUINTELA, Paulo. *Obras completas II: traduções*. Lisboa: Fun-

dação Calouste Gulbenkian, 1997, p. 395-401.

LÖWITH, Karl. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*: sobre la posición de la filosofía en el siglo XX. Trad.: Román Setton. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

SILVA, Carlos H. do C. Aposiópesis: o silêncio na linguagem dos místicos. *Didaskalia*, v. 41, n. 2, 2011, p. 99-184.

O PAPEL DA FÉ E DA RAZÃO NA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA SEGUNDO SANTO AGOSTINHO

CARVALHO. G. A.¹

RESUMO

A fé e a razão dentro da filosofia de Santo Agostinho, figura como um dos principais temas, entre tantos que foram abordados pelo pensador. Entender como os dois conceitos não são excludentes quando falamos de fé religiosa, é um dos pontos que a filosofia do Bispo de Hipona busca explicar. A síntese de fé e filosofia, foi um tema abordado primeiramente por Agostinho, onde o filósofo explica como é possível a fé extrair explicações da razão, usando a filosofia como ferramenta para entender Deus e o caminho que conduz a ele. Quando Agostinho fala de fé, ele discorre sobre uma forma de pensar, é um ponto de partida onde a inteligência é a base e o começo de tudo. A fé não elimina a razão, na verdade elas se complementam e formam uma coisa só, visto que não é possível existir fé sem pensamento. Acreditar que a fé exclui a razão é não entender o papel que ambos exercem durante a reflexão. Acreditar, não impede alguém de seguir buscando fundamentos para as suas crenças. Para o trabalho proposto, será usado o livro: A trindade, de Santo Agostinho, além de livros de alguns dos principais comentadores sobre a filosofia e obras do Bispo de Hipona.

PALAVRAS-CHAVE: Fé. razão. filosofia.

INTRODUÇÃO

Nem sempre a opinião sobre fé e razão é unânime na filosofia, muitos acreditam que a fé, pressupõe a eliminação da reflexão e da razão. Sendo que muitos filósofos, atribuem o caráter de alienação a religião, afirmando que ninguém usa a razão quando adere a uma crença religiosa. Cultuar, seguir uma religião e acreditar, segundo estes, é uma ação desligada da razão. É feita apenas com emoção, sem o mínimo de fundamentos para as crenças que um religioso acredita.

Indo na contramão do que é proposto por alguns destes filósofos, Santo Agostinho mostra como a fé e a razão, não são excludentes. Crer e pensar é uma prática comum em meio a um cenário religioso. Sendo que se eu acredito em algo, não significa que a crença é desligada da reflexão, do raciocínio. Acreditar é o ponto de partida da reflexão, como veremos através da explicação do Bispo de Hipona. É preciso primeiro que alguém acredite para que depois siga em busca do conhecimento e de fundamentos para a sua crença.

Quanto mais alguém busca conhecer a Deus através da razão, mais ele o ama e segue

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual de Maringá. Professor do Centro Universitário Internacional Uninter. E-mail: guilhermehaw@gmail.com

de forma plena. A razão, unida a fé, torna-se uma ferramenta que auxilia na caminhada da fé. O tópico será trabalhado a partir da obra *A trindade*, além das obras dos principais comentadores de Agostinho.

1. QUANDO A RAZÃO ENCONTRA A FÉ

Dentre os inúmeros temas que Santo Agostinho acabou sendo precursor, a questão da fé e razão, estão entre os mais importantes. E por mais que a filosofia Antiga tenha abordado temas como Deus e crenças, como Xenófanes e a sua crítica a religião popular. Platão e a crença nos deuses, Aristóteles e o motor imóvel, entre tantos tópicos que a filosofia da religião tem sobre o assunto, foi Agostinho que discorreu sobre a função da razão na vida de um religioso (MATTHEWS, 2008, p. 147-150).

Durante a sua busca por respostas, o Maniqueísmo foi um dos sistemas de crença que Agostinho aderiu, com o intuito de ver suas questões respondidas. Mas a decepção começou a surgir, quando ele conversou com Fausto, um dos principais bispos desta religião. Por mais que Fausto soubesse falar, ele se decepcionou ao constatar que tal Bispo não tinha tanto conhecimento, não conhecia as disciplinas liberais, apenas a gramática e ainda de forma superficial. Além de pouco conhecimento da filosofia (AGOSTINHO, 2020, p. 124-125). Pontos que eram fundamentais para o Bispo de Hipona. Na sua visão, um bom intelectual deveria ter um bom repertório.

Inquestionavelmente, se Agostinho se decepcionou com o Bispo Fausto, perdendo a esperança de conseguir obter respostas para os questionamentos que atribulavam sua alma. O contato com o Bispo Ambrósio causou uma sensação bem aposta, levando o Bispo de Hipona a ir aos poucos, encontrando explicações para as suas dúvidas.

Após o seu contato com Ambrósio, um dos principais exegetas ocidentais, o pensamento de Agostinho acabou mudando. Através dos seus sermões o bispo de Hipona viu os inúmeros significados que haviam por de trás da letra. Ao perceber a lucidez da Igreja, ele se dedicou a pesquisar sobre o assunto e desconstruir a sua maléfica presunção que o seu racionalismo guardava (BOEHNER et al, 2021, p. 145-146). Agostinho, em *Confissões*, acrescenta que: “Interiormente cheio do meu castigo, comecei a desejar que me considerassem como sábio. Eu não chorava: ao contrário, estava orgulhoso da minha ciência” (2020, p. 199). Ao ler as Escrituras, ele aprendeu o caminho da humildade e a diferença entre confiança pessoal e o erro em não admitir seus limites (AGOSTINHO, 2020, p. 200).

Antes de mais nada, não foi o primeiro contato com a pregação do Bispo Ambrósio, que converteu Agostinho a religião cristã e sim, o seu modo de conversar e tratar as pessoas. Apesar

da eloquência da sua fala em suas pregações, a mensagem não o atraía e sim o seu modo de ser (AGOSTINHO, 2020, p. 137).

Nesse meio tempo, a sua dedicação com a leitura e estudo, a forma como apresentava a mensagem ao povo e a sua postura, foi convencendo Agostinho da seriedade daquele Bispo, conseguindo assim abrir os seus olhos para o evangelho (AGOSTINHO, 2020, p. 1476-147). Matthews acrescenta:

Ambrósio tornou-se mentor de Agostinho, que encontrou finalmente um parceiro intelectual. Ambrósio teve uma carreira administrativa bem-sucedida antes de sua conversão ao cristianismo em idade madura. Mergulhou na aprendizagem do grego clássico e foi o primeiro Padre Latino da Igreja. Agostinho nunca poderia ter conhecido alguém como ele em Cartago, e muito menos em Tagaste (MATTHEWS, 2008, p. 27).

Outrossim, sobre a síntese de fé, filosofia e vida, Antiseri e Reale complementam pontuando que Agostinho foi o primeiro filósofo cristão a sintetizar a fé com a filosofia e a vida. Partindo do ponto que a fé extrai compreensão da razão, mas a razão também extrai inspiração e estímulo da fé. A conversão, acrescentou na vida do Bispo de Hipona não apenas um novo estilo de vida, mas também novas perspectivas para o saber (ANTISERI et al, 2020, p. 450). Antiseri et al, acrescentam: “Nascia o filosofar-na-fé, nascia e “filosofia cristã”, amplamente preparada pelos Padres gregos, mas chegada à perfeita maturação somente em Agostinho” (ANTISERI et al, 2020, p. 450).

Neste caso, é possível usar as ferramentas filosóficas com o intuito de entender Deus. A fé que prioriza o conhecimento pode usar a filosofia para refletir sobre Deus e a sua essência. Não é só através da experiência religiosa que Deus pode ser conhecido, mas também através da reflexão filosófica (MATTHEWS, 2008, p. 156). Antiseri et al, resume a questão pontuando que: “A fé não substitui a inteligência e não a elimina; pelo contrário, como já acenamos acima, a fé estimula e promove a inteligência” (2020, p. 451).

Santo Agostinho resume que tanto os seres humanos, quanto os animais podem perceber o mundo através dos seus sentidos, inclusive recordar de fatos, sendo que tal ação se refere a razão do homem exterior. Não é apenas o corpo que define o homem exterior, mas também as suas percepções, sentidos e recordações que captamos com os nossos sentidos (2020, p. 365-366).

Em princípio, tudo o que diz respeito ao conhecimento sensível, sensações e lembranças, ou mesmo sobre termos um corpo físico, características vistas nos seres humanos e também nos animais, relaciona-se ao homem exterior. E tudo o que são características apenas humanas como a nossa capacidade de julgar o que sentimos, fazer comparações, avaliar e refletir, pertence ao

homem interior (GILSON, 2010, p. 226).

O homem interior, para o Bispo de Hipona, é aquele que revive todos os dias, enquanto o exterior é aquele que morre diariamente. O homem exterior é aquele que muda, que se corrompe, por conta de sua própria fraqueza ou mesmo pelo avanço do homem interior (AGOSTINHO, 2021, p.100-103).

Crer que a fé exclui a razão é não entender o papel de ambas na reflexão. É não perceber que por mais que alguém creia, ou exerça a sua fé, a reflexão sempre estará presente, fazendo o seu papel de análise e busca de entendimento. Por isso que, uma crença religiosa que de um ponto de partida, pode ser aceito por meio da fé, não é impedida de buscar fundamentos um tempo depois.

2. A FÉ EM BUSCA DE ENTENDIMENTO

O primeiro passo para alguém conseguir seguir o caminho que conduz a Deus, segundo Agostinho, é a fé. É através da fé que uma pessoa consegue caminhar rumo a verdade. Após ter procurado a verdade através da razão, por muitos anos, foi apenas pela fé que o Bispo de Hipona, conseguiu se aproximar da verdade (GILSON, 2010, p. 61). Agostinho acrescenta: “E se a inteligência não for capaz de compreender, apegue-se à fé, até que brilhe nos corações aquele que disse pelo profeta: Se não crerdes, não entenderéis (Is 7,9)” (2020, p. 258).

A fé é uma forma de pensar, um ponto de partida que usa também a inteligência, uma coisa não elimina a outra, na verdade elas se complementam. É impossível existir fé sem pensamento, é por conta disso que a razão e a fé são dependentes uma da outra (ANTISERI et al, 2020, p. 451).

A priori, seria mais lógico alguém partir da razão para se chegar à fé, contudo, crer, para depois entender, é o caminho mais seguro e normal que um indivíduo toma. Primeiro uma pessoa crê, para depois, com o auxílio da razão, ele chegar ao saber. Sendo que a fé, não é algo estranho, crer é algo intrínseco ao ser humano e faz parte da vida de qualquer indivíduo. Uma boa parte do que acreditamos e das nossas opiniões, está calcada na concordância com a opinião de outras pessoas. Por confiarmos na seriedade de alguém, terminamos por acreditar. Por isso que ter fé, termina por ser uma atitude natural, acompanhada, posteriormente, da razão (GILSON, 2010, p. 61-62). Agostinho novamente complementa:

A fé busca, o entendimento encontra; por isso diz o profeta: Se não crerdes, não entenderéis (Is 7,9). Doutro lado, o entendimento prossegue buscando aquele que a fé encontrou, pois Deus olha do céu para os filhos dos homens,

como é cantado no salmo sagrado: para ver se há alguém que tenha inteligência e busque a Deus (Sl 13,2) (2020, 481).

Por mais que os animais também percebam através dos seus sentidos as coisas do mundo exterior e também consigam se lembrar destas coisas boas e ruins. É apenas o ser humano que possui a capacidade de julgar usando a razão para entender as realidades eternas que habitam o mundo material (AGOSTINHO, 2020, p. 366-367). Francisco Mariones acrescenta: “É a razão pela qual Deus fez o homem superior a todos os animais, e sem a qual não poderíamos acreditar” (2022, p. 57).

Acreditar em Deus e em suas determinações irrevogáveis é o primeiro passo que o ser humano deve dar. Ao entendermos sobre os mistérios de Deus, estas verdades não são mais apenas crenças, elas se tornam compreensões alcançadas pela reflexão (AGOSTINHO, 2021, p. 40). Brown complementa: “Em termos sucintos, portanto, ninguém ama aquilo de que não tem nenhuma perspectiva de se apropriar através da compreensão: a fé, sem a esperança da compreensão, não seria mais do que a obediência à autoridade (BROWN, 2020, p. 346).

A crença ou a fé podem estar fundamentadas na autoridade, conforme pontua Agostinho, sendo que com o tempo, ela nos leva a compreensão. A tentativa de buscar conhecer algo ou compreender determinado conceito, termina por ser inútil sem a fé. A fé é uma das etapas do caminho do conhecimento e por mais que ela não se resume na compreensão, ela segue na busca (FITZGERALD, 2019, p. 437).

Não é possível amar algo desconhecido, mas quando alguém busca o conhecimento, termina por amar de forma mais profunda. É impossível alguém amar algo sem estar de posse também da razão e do conhecimento, por isso que, separar a fé da razão, termina por ser uma contradição (BROWN, 2020, p. 346).

É com a razão que o ser humano acessa as verdades eternas, e assim como a mulher foi dada por Deus como uma auxiliadora, formando um casal, sendo o homem e a mulher uma só carne. A natureza compreende sendo como tanto a ação quanto a inteligência. A razão e a sede pelo conhecimento (AGOSTINHO, 2020, p. 368).

Amar e servir a Deus não é uma ação feita apenas pela fé, destituído total e completamente de reflexão e razão, mas é algo que caminha em conjunto, crer e pensar não se excluem. Ao amar a Deus eu busco conhece-lo através da reflexão e da razão.

Crer e refletir, para entendermos e seguirmos em busca de fundamentos, sendo que crer é o primeiro passo. Este é o processo que através da fé, do acreditar, vira compreensão, basta o ser humano se colocar na ação de refletir e buscar entendimento. Crer e buscar fundamentos através da razão é a prática daqueles que entendem que um conceito não desconstrói o outro.

CONCLUSÃO

A experiência religiosa não é desligada da razão, da reflexão e das ferramentas filosóficas úteis para buscarmos provas e avaliarmos a veracidade de uma ideia. Ter fé não é desligado do pensar. A crença genuína segue em busca de provas e não se afasta da reflexão.

Crer e pensar são ações totalmente interligadas e é o caminho para aqueles que pretendem ter uma fé com fundamentos, sólida e coerente. E apesar de não conseguirmos explicar muitas coisas, sendo que entre elas estão Deus e a sua eternidade, usar a razão de forma consciente é entender que acreditar e pensar, são ações que caminham juntas.

Quando conhecemos mais a Deus e temos fundamentos para embasar a nossa fé através da razão, eu consigo amar a Deus de uma forma mais genuína e fundamentada. Acreditar, não nos isenta de buscarmos explicações e crescermos no conhecimento. Sendo que a nossa capacidade de pensar e refletir, é uma característica vindo de Deus, é como ele nos criou. Criaturas que pensam e buscam explicações.

Por isso que pensar e refletir é um princípio fundamental para que desta forma, o ser humano tenha uma fé sólida, advinda do conhecimento e de fundamentos coerentes.

REFERÊNCIA

AGOSTINHO, Santo. **A trindade**. 1. ed. 2020. São Paulo: Paulus, 2020.

AGOSTINHO, Santo. **A verdadeira religião; O cuidado devido aos mortos**. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2021.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**, Editora Petra, Rio de Janeiro, 2020.

BOEHNER, P.; GILSON, E. **História da filosofia cristã**. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2021.

BROWN, Peter. **Santo Agostinho: Uma biografia**. 12. ed. Rio de Janeiro: Record, 2020.

FITZGERALD, F. **Agostinho através dos tempos: Uma enciclopédia**. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2019.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. 2. ed. São Paulo: Editora Paulus, 2010.

MARIONES, Francisco. **Teologia de Santo Agostinho**. 1. ed. São Paulo: Paulus; São Paulo: Academia Cristã, 2022.

MATTHEWS, G. B. **Santo Agostinho**. 1. ed. Lisboa: Edições 70, 2008.

REALE, Giovanni.; ANTISERI, Dario. **Filosofia: Antiguidade e Idade Média**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2020.

O PROBLEMA DE DEUS NA METAFÍSICA REALISTA DE XAVIER ZUBIRI.

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves¹

INTRODUÇÃO

Objetiva-se nesta comunicação apresentar filosoficamente o problema de Deus na metafísica realista de Xavier Zubiri. A justificativa desse objetivo se situa em dois âmbitos: o da significação do problema de Deus e o da pertinência epistemológica da metafísica realista zubiriana na análise desse problema. O primeiro se refere à compreensão de que o problema de Deus é efetivamente um problema filosófico à medida que na contemporaneidade se levantou o dilema da “crise de Deus” oriundo da sentença nietzscheniana da “morte de Deus”, que possibilitou um “ateísmo hermenêutico” em torno da sustentação metafísica acerca de Deus, e abriu novas possibilidades de afirmação de Deus, que levassem em consideração o sujeito emergente no advento da modernidade (GONÇALVES, 2020). O segundo correspondeu à metafísica realista de Xavier Zubiri (1898-1983), pensador espanhol que recepcionou criativamente a tradição filosófica, elaborando uma “metafísica realista”, que retoma os conceitos fundamentais da metafísica e os relaciona à concepção de “realidade” do mundo, do homem e de Deus (ELLACURÍA, 2014). Essa metafísica se constrói com uma “inteligência senciente”, que trata o problema de Deus a partir das realidades de acesso a Deus – que são as do homem e do mundo – e da concepção de “*religación*” que possibilita pensar Deus como fundamento dessas realidades.

Para atingir esse objetivo, serão utilizados os textos de Zubiri, intitulados “Em torno al problema de Dios” (ZUBIRI, 1974, p. 361-395) e “Notas sobre Filosofia da Religião” (ZUBIRI, 2014), ambos escritos originalmente em 1936 e um texto intitulado “Como se es hombre”, tomado da obra *El Hombre y Dios* (1983), fruto de um curso homônimo ministrado em Roma no ano de 1973, para nesta comunicação o percurso seja o de apresentar o problema e acesso a Deus, a pertinência da “*religación*” e a concepção metafísica de Deus na contemporaneidade.

1. O PROBLEMA E O ACESSO A DEUS

O problema de Deus é efetivamente um problema filosófico na contemporaneidade quan-
1 Doutor em Teologia pela PUG (Roma, Itália), Pós-doutor em Filosofia pela EU (Évora, Portugal) e Pós-doutor em Teologia pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil). É docente-pesquisador do PPGCR da PUC-Campinas.

do se coloca claramente em jogo epistêmico o suposto da demonstração, negação e sentimento de dependência que o homem e o mundo têm de Deus. Nesse sentido, o problema de Deus se torna um *factum* do próprio homem, que possui suas realidades, inclusive o “mundo exterior” como elemento que compõe a sua própria estrutura ontológica. E como *factum*, o problema de Deus se remete à questão do próprio homem, cabendo à filosofia descobrir a dimensão humana em que essa questão se situa ou propriamente já está situada (ZUBIRI, 1974, p. 361-367).

Ao considerar o problema de Deus desde a questão do homem, Zubiri remete o acesso a Deus à mediação do próprio homem e do mundo em que está habitado. A questão do homem é concebida a partir da existência humana, visualizada analiticamente encontra à medida que se olha o homem que existe, existindo em suas relações com as coisas que constituem a sua vida. Ao tratar da existência humana, Zubiri utiliza o termo “*ex-siste*” para apresentar que a existência humana é dinâmica, relacional e imbuída do “transcender” e do “viver” do homem para ser e buscar sentido de sua vida. É aqui que emerge a concepção de homem como pessoa, que é o “ser mesmo do homem” e a implantação do ser no homem para a realização humana na complexidade do próprio viver (ZUBIRI, 2017, p. 383-391).

Ao ser pessoa, o homem existe como pessoa, é enviado à existência, por ser impulsionado a viver para a sua existência. O homem é humano fazendo-se humano na relação com as coisas que estão situadas em sua vida, apoiado na direção de algo ou de onde vem a vida mesma. Sem as coisas, o homem se situa em um nihilismo ontológico radical, que o torna como se fosse uma ilha, isenta de vida e de vitalidade. O homem se faz ser humano à medida que se encontra apoiado nas coisas e se encontra com outro humano, efetivando-se como pessoa, cuja característica fundamental é estar em “relação com” os outros humanos e com as coisas (ZUBIRI, 1974, P. 368-376). A esse caráter relacional do homem, que já lhe é intrínseco, Zubiri denomina de “*religación*”.

2. A PERTINÊNCIA DA “RELIGACIÓN” AO PROBLEMA DE DEUS

O conceito de “*religación*” em Zubiri aparece relacionado à expressão “religião”, remetendo a uma das origens etimológicas dessa expressão: *re-ligare*. No entanto, o pensador espanhol redimensiona a expressão, colocando-a em relação com a própria dinâmica da existência humana (ZUBIRI, 2014, p. 114-119). Nesse sentido, a “*religación*” é uma dimensão fundamental da existência humana, por constituir-se de um sentido ontológico dessa existência, para atualizar e radicar o homem como pessoa. A “*religación*” é o fenômeno primário em que a existência humana é atualizada, por se constituir na própria pessoa ou a natureza da personalidade do homem. Pela atividade da “*religación*” o homem possui a dimensão formal do ser pessoal humano, de modo que é o próprio homem que se articula com a realidade, mostrando-se agente – sujeito

que promove a ação – ator – o personagem que age no palco da vida – e autor – o responsável criativo por pela realidade vivida – de sua própria vida (ZUBIRI, 2017, p. 95-104).

A “*religación*” possibilita que a “realidade real” seja o fundamento do homem em sua personalidade, encontrando aí a sua “ultimidade”, a sua possibilidade – devir possível e próprio – e apoio interpelador. Nesse sentido, o poder da “*religación*” se identifica com o poder da realidade, constituindo-se como manifestativo à medida que emerge na vida humana, e como enigmático por conta da abertura que a própria “*religación*” promove na “realidade real” do homem (ZUBIRI, 2017, p. 91-97).

Ao considerar a “*religación*” como dimensão formal do ser pessoal humano, Zubiri acentua a religião – ou propriamente re-ligião – pessoal, em que o problema de Deus é explicitado como “deidade”, compreendida como tema de um âmbito que a razão há de sistematizar, por não saber intuitivamente o que é, nem se existe efetivamente na condição de ente. Pela “*religación*”, o homem tem de colocar em jogo sua razão para conceituar e justificar a índole de Deus como realidade. Por isso, a “*religación*” não coloca o homem diante da realidade precisa de um Deus, mas abre ao *humanum* o âmbito da deidade, e o instala constitutivamente nesse mesmo âmbito. A deidade se mostra como simples correlato da “*religación*”, na qual o homem está fundado, sendo a deidade o fundante em sua “talidade” (ZUBIRI, 1974, p. 374-375).

Ao abrir o homem ao âmbito da deidade, a “*religación*” apresenta Deus com *ens fundamental* ou fundamentante, descoberto pelo homem em seu próprio existir. Aqui está propriamente o problema de Deus em Zubiri: Ele é patente no ser do homem, fundamento da existência humana e descoberto como problema na existência do ser mesmo do homem em sua constitutiva “*religación*”. Por isso, a abertura do homem provocada pela própria “*religación*” possibilita que o conhecimento humano se desenvolva em relação ao seu ser, ao mundo e a Deus, mas com uma nova forma de conhecer, que o torne capaz de elaborar uma nova *ratio entis*, em que Deus não é o ente supremo de uma metafísica objetiva que se impõe à realidade, sem mesmo dar-se conta dela. Na nova *ratio entis*, em que se busca o ser das coisas e do homem e em que a “*religación*” surge em seu próprio movimento e dinamismo, Deus é então, o que religa e fundamenta as coisas e o homem, e é o que faz que se tenha algo com o homem e com as coisas. Recordar-se que o próprio homem não vive sem as coisas e está entrelaçado com elas, para mostrar-se pessoalmente humano. Assim sendo, compreender a Deus é ser fundamentado Nele, é experienciar a “deidade” e colocá-lo no ser mesmo da existência humana. (ZUBIRI, 1974, P. 379-390).

Com essa nova *ratio entis*, Deus é colocado no âmbito da “*religación*” com o ser humano e, por conseguinte, se supera a visão meramente entitativa de Deus e se tem tanto no teísmo quanto no ateísmo o problema de Deus colocado. Nesse sentido, Zubiri volta sua atenção para a “*religación*” e sua relação com a liberdade do homem, em que é efetivada a libertação e a existência se apresenta libertada. A liberdade é interior à vida, é um acontecimento radical da vida e um princípio da própria existência humana. Afirmar que o homem é livre significa

reconhecer que é pessoa, sujeito e relativamente absoluto à medida que está fazendo algo com as outras pessoas e com as coisas em sua vida (PINTOR-RAMOS, 2014, p. 77-90).

Afirmando-se em sua liberdade, o homem tem efetivada a “*religación*” em sua vida e o teísmo é afirmado à medida que Deus é concebido como fundamento ou como “*deidade*”, em que o homem se religa ao todo. Por sua vez, o ateísmo é a possibilidade de encobrir a Deus, concebido também no âmbito da “*deidade*”, mas esquecido pelo contrário da “*religación*”, que é a “*desligación*”. Assim sendo, o ateísmo é a própria realidade humana desfundamentada e desligada, propiciando que o homem seja deus de si mesmo. Zubiri assume a tradição cristã oriunda de Agostinho, em que o pecado original é concebido como “a força do pecado que leva o homem a pecar” (LADARIA, 1995, p. 283). Essa força está estampada na soberba, que torna o homem autossuficiente centrado em si mesmo e isento de alteridade, levando a cabo pecado original como pecado pessoal – porque é o próprio homem em sua condição de sujeito que realiza o pecado – e histórico, por afetar os outros homens e o mundo em que habita a humanidade. É importante ressaltar, porém, que mesmo que o homem se “desligue” na realização do ateísmo, não o faz sem sua condição de ser livre e, por conseguinte, de estar fundamentado em Deus. Isso significa que no próprio movimento da “*religación*”, em que Deus é o fundamento do homem como “*deidade*” se situa a possibilidade de superação do ateísmo, de afirmação do teísmo mediante a realização do homem como pessoa, capaz de encontrar o sentido de sua vida no fundamento que o fundamenta para viver e realizar-se como *humanum-persona* com as pessoas (ZUBIRI, 1974, p. 391-396).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao final desta comunicação em que se objetivou analisar filosoficamente o problema de Deus em Xavier Zubiri, mediante a apresentação do problema de Deus em seu acesso e na efetividade da “*religación*”, urge suscitar três pontos fundamentais.

O primeiro é que Xavier Zubiri é um pensador que desenvolveu a metafísica realista e aplicou-a ao problema de Deus, por compreender ser esse problema uma questão fundamental da contemporaneidade, em que o sentido da vida entra em jogo da antropologia fundamental. Dessa forma, o autor supera a metafísica objetiva em que Deus era concebido como ente supremo, que se relaciona com o homem de forma impositiva e arbitrária, tolhendo a liberdade humana, concebida como essencial para a afirmação do homem como pessoa.

O segundo ponto é que a metafísica realista, concebe o homem como “animal de realidades” ou propriamente como realidade fundamentada na “*religación*”, que permite que Deus seja concebido como “*deidade*” à medida que o homem se põe a caminhar em sua vida, visando

à sua realização com a “talidade” humana, encontrando o sentido próprio de sua existência. Deus como “deidade” significa realidade fundamental que fundamenta a realidade da existência humana, mas é um fundamento que tem presença real no próprio desenvolvimento do homem como pessoa, envolvida com as outras pessoas, com as coisas da história e tem a possibilidade de desenvolver o caráter enigmático de sua existência, em um profundo processo histórico-pessoal de encontrar sentido em função do movimento da “*religación*”.

O último ponto é que Deus como “deidade” é importante e fundamental também no ateísmo, pois sem o homem dinamizar-se em sua existência não é possível que ele seja deus de si mesmo, se desligue e se isente de Deus como fundamento fundante de sua existência. No entanto, é pela “deidade” religada, que o homem possui liberdade de reverter a sua condição de deus em *humanum*, para deixar-se ser fundamentado pelo *ens* fundamental que propicia ou que é propriamente a “*religación*”, pela qual o problema de Deus se torne um problema do homem em humanizar estando religado e, por seguinte, fundamentado em Deus.

REFERÊNCIAS

- ELLACURÍA, I. Uma abordagem da filosofia de Zubiri, in SECRETAN, P. (org.). **Introdução ao pensamento de Xavier Zubiri (1898-1983)**. Por uma Filosofia da realidade. São Paulo: Editora Realizações, 2014, p. 33-46.
- LADARIA, L.F. **Antropologia Teologica**. Roma: Theologica PIEMME – PUG, 1995.
- PINTOR-RAMOS, Uma filosofia da religião cristã, in SECRETAN, P. (org.). **Introdução ao pensamento de Xavier Zubiri (1898-1983)**. Por uma Filosofia da realidade. São Paulo: Editora Realizações, 2014, p. 77-108.
- ZUBIRI, X. **El Hombre y Dios**. Madrid: Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, 2017,
- ZUBIRI, X. **Naturaleza, Historia, Dios**. Madrid: Editora Nacional, 1974.
- ZUBIRI, X. Nota sobre a filosofia da religião, in SECRETAN, P. (org.). **Introdução ao pensamento de Xavier Zubiri (1898-1983)**. Por uma Filosofia da realidade. São Paulo: Editora Realizações, 2014, p. 109-119.

O TEMA DA RELIGIÃO NO LIVRO FÉ E SABER DE HEGEL

Fabiano Veliz¹

RESUMO

Nosso texto tem como pretensão falar a respeito do tema da religião em Hegel a partir do seu livro “Fé e saber” de 1802. Este livro pode ser pensado como um “livro de transição de Hegel”, pois é o momento em que Hegel inicia a sua “virada” em direção à filosofia. Se os primeiros escritos de Hegel foram chamados de “escritos teológicos” por conta dos temas abordados pelo autor, nesse livro de 1802, o projeto hegeliano pode ser chamado com todo o mérito de filosofia. Não que Hegel tenha abandonado os problemas teológicos, coisa que sabemos que ele nunca fez durante toda a sua vida, mas é visível que a partir de Fé e saber a sua reflexão sobre os temas da religião e de Deus passam a assumir um caráter mais filosófico que teológico. Dessa forma o tema da religião está no cerne da questão filosófica para Hegel e é a partir da análise das propostas dos filósofos e teólogos da sua época que o livro Fé e saber se torna uma tentativa de resposta de Hegel ao tema da religião no iluminismo. Se por um lado a religião não pode ser reduzida à moralidade como queria Kant, ela também não pode ser reduzida a apenas uma espécie de sentimentalismo que não raras vezes culmina em um tipo de fideísmo. Assim, pensamos que o livro Fé e saber pode ser entendido como uma espécie de um recontar da história pascal. A morte de Deus entendida como “sexta-feira santa especulativa” é seguida pela ressurreição tipificada na filosofia de Hegel, em que o Absoluto ressurgue enquanto possibilidade de ser pensado e uma nova relação entre finito e infinito se mostra possível.

PALAVRAS-CHAVE: Fé; Deus; Absoluto; Infinito; Finito

INTRODUÇÃO

O livro *Fé e Saber* (1802) juntamente com *Diferenças entre os sistemas de Fichte e Schelling*, de 1801, marcam a entrada de Hegel no cenário filosófico alemão. Nesses dois livros, Hegel se coloca no debate a respeito da filosofia dos seus contemporâneos e promove análises pormenorizadas de seus sistemas a fim de tentar resolver os impasses pelos quais a filosofia alemã teria passado até o momento. O impasse principal seria entre as filosofias de Fichte e Schelling. Para além de uma disputa filosófica, Hegel está bastante preocupado com o *Zeitgeist* alemão, que, na sua leitura, se manifestava por um esquecimento do absoluto, logo caberia à filosofia construir o absoluto, ou resgatar o absoluto como objeto da filosofia por meio da reflexão. Em *Fé e saber* (1802) Hegel evidenciará de maneira mais clara aquilo que coloca em evidência no seu texto de 1798/1799, *O espírito do cristianismo e seu destino* que é a necessidade de pensar filosoficamente o absoluto. O que está em jogo aqui é romper com uma

¹ Doutor em Psicologia pela PUC Minas. Doutorando em Filosofia pela UFMG. Professor Adjunto II do Instituto de Filosofia e Teologia da PUC Minas.

visão dualista entre sujeito conhecedor e objeto conhecido, tais como a filosofia de Kant, Jacobi e Fichte proporiã nesse momento, i.e, romper o dualismo entre finito e infinito, mas sempre mantendo a especificidade de cada um.

Em relação à estrutura do livro, ele é dividido em três grandes capítulos nos quais Hegel analisará e criticará a proposta de Kant, Jacobi e Fichte. O primeiro capítulo se dedica à filosofia kantiana, o segundo capítulo tratará da filosofia de Jacobi e o último capítulo será uma análise e crítica à filosofia de Fichte.

1. A PROPOSTA DE HEGEL EM FÉ E SABER

A filosofia tem como ponto de partida o absoluto, e se negar a pensar isso é negar a própria tarefa filosófica. Aqui, temos um ponto fundamental da filosofia hegeliana, isto é, a possibilidade de conhecer o absoluto a partir da sua manifestação na história. Para além da proposta kantiana de uma religião nos limites da pura razão, que eliminaria a questão da fé enquanto objeto de conhecimento, a proposta hegeliana dá à fé e à religião um status diferente. A fé não é oposta ao saber, e a religião não é oposta à razão, mas, antes, haveria uma complementaridade entre religião e saber absoluto neste momento.

Hegel associa a religião da sua época com o que ele chama de “filosofia da subjetividade”, (Aqui tipificada nas propostas de Kant, Fichte e Jacobi) ressaltando que a religião compartilha com essa filosofia alguns pontos, mas, ao mesmo tempo, difere-se drasticamente na questão do mal, pois enquanto a filosofia da subjetividade enxergaria o mal enquanto uma contingência, a religião coloca o mal como “necessidade da natureza finita e em unidade com o conceito da mesma.” (HEGEL, 2009, p. 164).

A religião, nesse sentido, apresenta não uma redenção num progresso infinito, mas uma reconciliação real e existente, aqui e agora, uma reconciliação possível (não só possível, mas também efetivada) na encarnação de Jesus, na qual o subjetivo aparece como imagem e semelhança originária de Deus. Esta observação é importante, pois ela relaciona o tema da encarnação com uma tese, ao que parece, cara a Hegel. A reconciliação (Versöhnung) entre finito e infinito, humano e divino, sensível e suprassensível, verbo e carne, moralidade e felicidade, é realizada no aqui e agora concretos, em vez de ser postergada para um futuro indefinido e nebuloso.

A religião [...] apresenta o mal como necessidade da natureza finita e em unidade com o conceito da mesma; isto é, apresenta não uma redenção postergada num progresso infinito e jamais realizável, mas verdadeiramente

real e existente, e oferece à natureza, na medida e em que é considerada como finita e singular, uma reconciliação possível, cuja possibilidade originária, o subjetivo à imagem e semelhança originária de Deus. Todavia o seu lado objetivo, a efetividade de sua encarnação eterna como homem -, redime a identidade daquela possibilidade e dessa efetividade por meio do espírito como o ser uno do subjetivo com o Deus tornado homem, portanto reconstrói o mundo *em si* e o santifica de um modo inteiramente diferente que no ideal da ordem moral do mundo [...], e porque na religião o mundo foi santificado segundo o seu ser, então ele é posto como não santificado apenas para a limitação do conhecimento, a intuição empírica e o estabelecimento de seus próprios objetivos, contudo a intuição consumada e a bem-aventurança eterna são postas expressamente para além da limitação, da limitação que deve permanecer pura e simplesmente imanente na ordem moral do mundo [...] (HEGEL 1802/2009, p. 164)

1.1 – O TEMA DA ENCARNAÇÃO DE CRISTO EM FÉ E SABER

O tema da encarnação é, o elemento que, segundo Hegel, será o ponto de torção para ressaltar os problemas advindos das chamadas “filosofia da subjetividade”. A encarnação de Deus é um fato que reconcilia o absoluto com o subjetivo, o subjetivo se mostra como manifestação do próprio absoluto, pois o absoluto se fez sujeito e entrou na história eliminando, portanto, a separação que as filosofias de seus contemporâneos insistem em manter.

Na religião (e aqui claramente Hegel fala da religião cristã, a religião manifesta) o mundo objetivo é santificado de maneira cabal, ou seja, a separação entre sujeito e absoluto se rompe a partir do momento em que se reconhece a encarnação de Deus no mundo. O autor pode, neste momento, ter dado preferência ao discurso da religião sobre o problema do mal, pois ela garante o lugar para a fé não apenas como uma atestação do limite da razão, mas como condição de acesso ao mundo em si, na medida em que o Absoluto é resgatado. A encarnação, no texto de 1802, desempenha, portanto, um papel central na crítica que Hegel está fazendo aos filósofos de sua época. O esquecimento do Absoluto, a sua dissolução em um para além do mundo, ou a ênfase no sujeito esquece a síntese que já teria sido promovida por Deus na encarnação, entre Sujeito e Mundo.² na interpretação de Hegel. Evidentemente, Hegel considera sua interpretação sobre Deus e sua encarnação (ὁ λόγος de Hegel) como o movimento imanente ao próprio Deus, o ser mesmo de Deus (τὸ ὄν). Portanto, sua ontologia levanta a pretensão de expressar o real. Após realizar a análise e a crítica às filosofias precedentes, Hegel conclui o seu livro de maneira bastante enfática:

Assim, depois que mediante a totalidade das filosofias consideradas o dogmatismo do ser foi refundido no dogmatismo do pensamento e a metafísica da objetividade na metafísica da subjetividade e, portanto, o

² Encontramos nessa proposta hegeliana desse período ecos do texto de Paulo em 2Cor 5,19: “Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo.” O tema da “reconciliação” é exposto aqui por Hegel para descrever o processo encarnacional.

dogmatismo antigo e a metafísica da reflexão se revestiram, por meio dessa revolução completa da filosofia, primeiramente apenas com a cor do interior ou da cultura nova e transitória, a alma como coisa se transformou em Eu, como a razão prática em absolutidade da personalidade e da singularidade do sujeito – o mundo, todavia, no sistema de fenômenos ou afecções do sujeito e efetividades criadas –, o absoluto como um objeto [Gegenstand] e o objeto [Objekt] absoluto da razão em um para além absoluto do conhecimento racional, esta metafísica da subjetividade, enquanto outras formas da mesma inclusive não podem ser creditadas a essa esfera, atravessa o ciclo consumado de suas formas na filosofia kantiana, jacobiana e fichteana e, portanto, aquilo que deve ser contado conforme o lado da cultura, a saber, o pôr do absoluto das dimensões singulares da totalidade e a elaboração de cada uma delas em um sistema, deve ser apresentado de modo acabado e, com isso, chegou ao termo o configurar. (HEGEL 1802/2009, p. 171-172)

As filosofias precedentes, ao manterem a separação entre finito e infinito, entre o Absoluto e o Eu, entre o Sujeito e o Objeto, evidenciam o discurso da religião de sua época na sensação de “Deus ele mesmo está morto” (*Gott selbst ist tot*) (p. 173; Surkamp p. 432), e por isso que tais filosofias precisam ser superadas, pois apenas assim seria possível restabelecer, para a filosofia, a ideia da absoluta liberdade. É preciso se livrar do sofrimento da “sexta-feira santa especulativa” para a ressurreição da suprema totalidade em toda a sua seriedade. O texto hegeliano, neste momento, evidencia que o problema da “morte de Deus” é extremamente sério e não cabe uma análise tendenciosa nem para a direita e nem para a esquerda, como vimos acontecer na história da filosofia posterior.

A primeira coisa que nos aparece é que Hegel já estaria decifrando o ateísmo moderno, ou seja, o que está em jogo aqui é uma experiência histórica, uma “dor infinita”. A época moderna, para Hegel, é a época da morte de Deus. O dualismo cartesiano e a revolução científica do século XVII marcaram o homem moderno com uma nova visão de mundo e fez com que se criasse uma separação entre sujeito e objeto. A visão mecanicista de mundo advindo da física newtoniana exerceu forte impulso para o ateísmo vivenciado na época de Hegel. Essa visão de mundo não encontra lugar para Deus, a não ser como “relojeiro”, tipificada na visão deísta de mundo. Da mesma forma, a Revolução Francesa traz consigo novos ares em que a noção de liberdade e política não precisam mais ser vinculadas à religião ou a igreja, mas são encaradas de forma laica pelo homem moderno. Para Hegel, todas essas mudanças são um sinal dessa morte de Deus, já no início do século XIX.

Na visão do autor, o mesmo movimento do dualismo cartesiano era visto na filosofia de Kant, Fichte e Schelling, ou seja, uma separação drástica entre sujeito e absoluto, de forma que a fé cristã (principalmente a protestante) se retira do mundo e se volta totalmente para a interioridade do sujeito, que está agora totalmente ligado à razão. Basta lembrarmos da proposta kantiana em *A fé nos limites da pura razão* (1793). A retirada da fé para a interioridade do sujeito abriu lugar para que o mundo objetivo da natureza e o mundo subjetivo fossem deixados nas

mãos do ateísmo. É nesse sentido, aqui bem determinado, que o protestantismo é o pai do ateísmo moderno.

A fé interiorizada e submetida à razão ilustrada não se preocupa com o Absoluto. Ele é transformado em algo supérfluo, que não precisa ser pensado, mas sentido.³ Como afirma Küng,

Tanto a fé quanto a razão estavam assim à mercê do entendimento iluminado; para mal da fé, que foi despojada de seu conteúdo ou alienada em um além transcendente; e, para o mal da razão filosófica, que assim se reduziu ao nível de reflexão ou raciocínio e teve que renunciar ao conhecimento do absoluto. (KÜNG, 1974, p. 234)

Esse é o sentimento que marca a época moderna, que Hegel atesta como sendo o momento em que Deus está morto. No entanto, essa objeção entre finito e infinito não é vista de maneira definitiva por Hegel, que se coloca exatamente nesse movimento. Ao atestar que o tempo moderno é o tempo da morte de Deus, o que se propõe é repensar esse lugar de Deus após a crítica da ilustração. Para ele, não é possível retornar a um momento anterior à ilustração, nem mesmo anterior à filosofia da subjetividade levada a cabo por Fichte e Kant, mas é preciso pensar o absoluto incorporando em tal filosofia de sua época.

Para levar a cabo esse projeto, o filósofo se propõe a desfazer o dualismo que separa o finito do infinito por meio da suprassunção do finito no infinito, de forma que o infinito e o finito sejam uma mesma totalidade que se diferencia internamente, de tal forma que o infinito constantemente põe e transpõe o finito. O finito é o momento da negação do infinito, mas que, como tal, se mostra como momento pelo qual o infinito precisa passar para se conhecer. Este movimento hegeliano nos mostra que a morte de Deus foi reabsorvida novamente no próprio Deus. A morte de Deus é um momento no processo de autoconhecimento do próprio Deus. Deus se alienou, dando-se ao mundo. Através desse movimento, a inteligência filosófica é restabelecida, pois ao pensar o mundo, ela pensa o Absoluto que está nele enquanto o mundo é o Absoluto alienado de si. A morte de Deus é essa dor absoluta, é a sexta-feira santa que se impõe sobre a modernidade.

Cabe ressaltar que Hegel não propõe, neste momento (e nem em nenhum lugar da sua obra) uma espécie de “ateísmo cristão”, ou “cristianismo ateu”, mas já no início do século XIX, sugere uma fé pós-ateia em Deus. Essa fé pós-ateia evidenciaria que a morte de Deus se seguiria à ressurreição, pois a morte é apenas um momento, o momento do negativo do Absoluto.

3 Aqui nos referimos à formulação de Schleiermacher e sua noção de religião como sentimento de dependência do Absoluto, e que por isso não pode ser explicado, mas apenas sentido. Cf SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. Sobre a Religião: Discursos a Seus Menosprezadores Eruditos. Trad. Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2000 [1799]. É clássica e bem conhecida a formulação de Schleiermacher da religião, “Sua essência não é pensamento nem ação, senão intuição e sentimento.” (p.33)

Portanto, o Absoluto supera a negação que lhe é imanente e, ao conservar o que foi negado, se reergue como totalidade reconfigurada pela mediação do negativo. Com isso, o Deus que morre é também o Deus que ressuscita. Da dor infinita, surge a liberdade para o mundo.⁴ O próprio Hegel já supera aqui a proposta de uma teologia da morte de Deus, encarando de maneira extremamente honesta o movimento secular de sua época, que propunha que Deus não tinha mais nenhum papel no mundo. No lugar desse mundo sem Deus, o filósofo insiste na presença de um Deus vivo que se faz enxergar no desenrolar da própria história. Aqui, percebemos a dificuldade de um ateísmo que quer ter em Hegel a sua fonte teórica. Uma análise mais detida da formulação hegeliana interdita tanto o ateísmo feuerbachiano quanto o marxista, de forma que até mesmo o ateísmo proposto por Žižek parece naufragar.

Vista do ponto de Hegel, a morte de Deus é um momento do desenvolvimento do absoluto, é o momento da negação, e a negação da negação afirma a sua vida suprassumindo a morte em si mesma. A morte de Deus não é, portanto, a eliminação da transcendência e uma queda definitiva na imanência secular, mas a imanência do mundo e do homem é transformada em um momento, um aspecto finito do infinito. Deus se nega a si mesmo para continuar sendo Deus.

CONCLUSÃO

O que fica claro para nós, neste momento do pensamento hegeliano, é que a temática sobre Deus e o pensamento cristão se tornam central do ponto de vista filosófico e não apenas sob o enfoque teológico predominante dos textos analisados anteriormente.

A proposta hegeliana se mostra devedora da doutrina da encarnação de uma maneira extremamente íntima. Enquanto algumas propostas das filosofias iluministas na sua ênfase no sujeito anula a questão do absoluto enquanto conhecimento, Hegel está trazendo de volta o pensamento do Absoluto permeando toda a história. Enquanto a filosofia iluminista teria erigido o sujeito como infinito, restando apenas o nada diante dele, para Hegel é preciso que esse sujeito reconheça a sua impossibilidade de ser o fundamento das coisas, sob pena de estar diante de um grande nada. Daí, a sua dor infinita. É neste contexto que se coloca a frase de Hegel “Gott selbst ist tot” - Deus mesmo está morto. (HEGEL, 2007, p. 173)

⁴ Este texto sobre a morte de Deus que analisamos será a base para a chamada “Teologia da morte de Deus”. Como pertencentes à “teologia da morte de Deus”, devemos mencionar (apesar das diferenças entre eles): G. VAHANIAN, A morte de Deus; P. VAN BURÉN, O Significado Secular do Evangelho; W. HAMILTON, A Nova Essência do Cristianismo; THOMAS J.J. ALTIZER, O Evangelho do ateísmo cristão; idem, junto com Hamilton, Teologia Radical e a Morte de Deus; Sobre a discussão na América, (cf. J. BISHOP, *The Theologians of the Death of God*, Herder, Barcelona 1969), bem como os dois volumes da miscelânea: *The Meaning of The Death of God* (publicado por D. Murchland) e *Radical Theology Phase Two* (publicado pela CW Christian and GR Wittig). Além disso, é conhecida a influência que essa teologia teve sobre a Teologia da Libertação formulada no Brasil principalmente no pensamento de Rubem Alves.

Com isto, é assinalada a dor infinita da subjetividade moderna, que diante do mundo e da história, encontra apenas o abismo do nada. A filosofia deve ser pensada à luz do inteiro, à luz do Absoluto para que possa se realizar enquanto liberdade absoluta, enquanto uma filosofia da existência. O que está em jogo aqui é concentrar o esforço da filosofia sobre essa dor infinita, sobre o mistério do mal, a sua condição ética, a sua profundidade ontológica como negativo no próprio Deus.

Como afirma Mancuso,

Com isso Hegel colocou com clareza diante de si o objetivo futuro: pensar o negativo, a fim de tomar, para além da sua força devastante de dor e de morte, o seu sentido à luz do absoluto. O qual se configura assim como suprema totalidade que abraça tudo contemporaneamente, como de resto, especularmente, o todo aparece a sua volta <<als eine Selbstkonstruktion des Absoluten>> [como uma autoconstrução do Absoluto] (Diferença). Só se pensa o todo, do qual o negativo é parte integrante, Deus vem efetivamente pensado e neste pensamento celebrado. (MANCUSO, 1996 p. 122)⁵

REFERÊNCIAS

- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª edição. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa. 2001.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fé e saber**. Tradução Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2009.
- HEGEL, G.W.F. **O Espírito do cristianismo e seu destino**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix., 2021.
- HEGEL, G.W.F. **Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie**. [Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970](#).
- KÜNG, Hans. **La encarnación de Dios**. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura. Editorial Herder. Barcelona. 1974.
- MANCUSO, Vito. **Hegel Teologo e l'imperdonabile assenza del "Principe di questo mondo"**. Segrate: Edizioni Piemme Spa, 1996 422 p.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. Sobre a Religião: Discursos a Seus Menosprezadores Eruditos. Trad. Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2000 [1799]

⁵ Original em italiano: "Con questo Hegel ha posto con chiarezza di fronte a sé l'obiettivo futuro: pensare il negativo, al fine di cogliere, al di là della sua forza devastante di dolore e di morte, il suo senso nella luce dell'Assoluto. Il quale si configura così come suprema totalità che abbraccia tutto contemporaneamente, come del resto, specularmente, il tutto appare a sua volta" <<als eine Selbstkonstruktion des Absoluten>> (Differenza). Solo se si pensa l'intero, di cui il negativo è parte integrante, Dio viene effettivamente pensato e in questo pensiero celebrato. (Tradução nossa)

GT 12

Religião, Ecologia e Cidadania Planetária



Dr. André Luiz Rodrigues da Silva – PUC Rio
Dr. Afonso Tadeu Murad – FAJE
Dra. Angela Maringoli -Fac. Betel
Dr. Carlos Alberto Motta Cunha – PUC Minas
Dr. Luiz Carlos Susin – PUC RS
Dra. Maria Teresa Cardoso - PUC Rio
Dr. Matias Grenzer – PUC SP
Dr. Sinivaldo Silva Tavares – FAJE

Ementa:

O GT “Religião, Ecologia e Cidadania planetária” visa discutir questões teóricas e experiências relevantes da relação entre Religião, cuidado com a Terra e Novos Paradigmas, continuando o trabalho realizado desde 2011. Serão aceitas comunicações que (1) abordem questões teóricas no debate atual da Teologia, das Ciências da Religião e de outras áreas do conhecimento 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 as espiritualidades que afloram de práticas em favor da sustentabilidade e do Bem-Viver. O GT será realizado juntamente com o seminário de Grupos de Pesquisa que trabalham essas temáticas. Pede-se aos participantes que estejam conectados durante todo o tempo do GT, para enriquecer a discussão e realizar a elaboração coletiva do conhecimento.

A COMUNIDADE POLÍTICA, A IGREJA CATÓLICA E SUA CONTRIBUIÇÃO NA RESPONSABILIDADE SOCIAL E AMBIENTAL

Karen Freme Duarte Sturzenegger¹

RESUMO

O artigo em questão tem como **Objetivo Geral** refletir sobre a comunidade política, a Igreja Católica e sua contribuição na Responsabilidade Social e Ambiental **Metodologia:** Como metodologia, utilizou-se a pesquisa bibliográfica, qualitativa, descritiva, exploratória e documental. **Introdução:** Quando se fala de comunidade política ou se questiona o que seria comunidade política, talvez, as pessoas possam imaginar, em um primeiro momento, que trata-se de um grupo de pessoas engajadas em projetos ou ações políticas. Sim, também é isso, mas não somente isto. A comunidade política, segundo o filósofo grego Aristóteles, “é aquela que é soberana entre todas e inclui todas as outras”. **Desenvolvimento:** Quando se fala de Comunidade Política na Igreja Católica, entende-se que essa comunidade, este povo de Deus, está submetido ao senhorio de Deus. Logo, “O povo de Israel, na fase inicial da sua história, não tem reis, como os demais povos, porque reconhece tão somente o senhorio de Iahweh. Esta comunidade política atua em várias esferas como a social, econômica, política e espiritual. Nesse sentido, o papa emérito Bento XVI, na encíclica Deus Caritas Est, de 2005, deixa claro: “A Igreja não pode e nem deve tomar em suas próprias mãos a batalha política para realizar a sociedade mais justa possível. Não pode e não deve colocar-se no lugar do Estado. Mas também não pode e nem deve ficar à margem da luta pela justiça” **Considerações Finais:** Nesta pesquisa, fica claro como é primordial que os grupos sociais, iniciativa privada, pública, comunidades políticas e, especialmente, comunidades políticas cristãs atuem de forma conjunta para o bem comum, para a Casa Comum, para uma Ecologia Integral em que os todos os agentes sociais e eclesiais possam unir-se para a melhoria da sociedade, da erradicação da pobreza, do abandono dos mais vulneráveis e por uma relação mais saudável e ética com o meio ambiente.

PALAVRAS-CHAVE: Comunidade Política. Igreja Católica. Responsabilidade Social e Ambiental

INTRODUÇÃO

Quando se fala de comunidade política ou se questiona o que seria comunidade política, talvez, as pessoas possam imaginar, em um primeiro momento, que trata-se de um grupo de pessoas engajadas em projetos ou ações políticas. Sim, também é isso, mas não somente isto.

A comunidade política, segundo o filósofo grego Aristóteles², “é aquela que é soberana entre todas e inclui todas as outras. (Política, 1252 a3-5)”. Isto significa que “a comunidade

¹ P^outora em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná E-mail: karen.sturzenegger@gmail.com

² Aristóteles nasceu na cidade de Estagira, na Macedônia, em 384 a.C. Foi um dos três grandes filósofos da Grécia Antiga, tendo convivido e estudado com Platão. Sabe-se que, em sua juventude, teve uma sólida formação em ciências, o que influenciou bastante a sua produção filosófica. Disponível em: <https://mundoeducacao.uol.com.br/filosofia/aristoteles.htm#:~:text=Quem%20foi%20Arist%C3%B3teles%3F,bastante%20a%20sua%20produ%C3%A7%C3%A3o%20filos%C3%B3fica.>

política é a cidade, que inclui todas as outras formas de comunidade (lares e vilarejos) que a compõe”. (CABRAL, 2022). Logo, Aristóteles tinha o entendimento que o ser humano necessita das coisas e, principalmente, dos outros.

Entretanto, antes de adentrar no sentido da comunidade política, segundo a Doutrina Social da Igreja e sua responsabilidade social e ambiental que é o tema deste artigo, vale trazer o sentido inicial filosófico aristotélico, mesmo que de forma, panorâmica, para se apresentar as raízes do significado de comunidade política.

Assim, Aristóteles dizia que o indivíduo é por excelência carente e imperfeito. Por isso, ele encontraria na comunidade sua completude. A partir do momento, que o sujeito inicia seu contato com outras pessoas e se relaciona com elas, automaticamente, ele se transforma em um ser naturalmente político.

Portanto,

conforme Aristóteles, o conceito de cidadão varia de acordo com o tipo de governo. Isso porque o cidadão é aquele que participa ativamente da elaboração e execução das leis, sendo estas elaboradas pelo rei (monarquia), por poucos (oligarquia) ou por todos os cidadãos livres (democracia). (CABRAL, 2022).

No entanto,

nem todos os que moram na cidade são cidadãos. Aristóteles diferencia habitante de cidadão, pois aqueles apenas moram na cidade, não participam dela, enquanto que esses dos que realmente pensam sobre ela tem o direito de deliberar e votar as leis que conservam e salvam o Estado. Dito de outro modo, cidadão é aquele que tem o poder executivo, legislativo e judiciário. (CABRAL, 2022).

Percebe-se, dessa forma, que a comunidade política autêntica não é aquela que somente vive em determinado local, mas para que participa ativamente de processos decisórios de seu entorno.

Aristóteles também destaca quatro pilares que seriam a base das comunidades políticas. Seriam pessoas com um objetivo comum, unidas por sentimentos como amizade e justiça, ou seja, por algum tipo de vínculo social/afetivo.

As características dessa comunidade seriam as seguintes:

- **Causa Material:** Lares, vilarejos, etc. É a partir de onde nasce a cidade. (CABRAL, 2022).
- **Causa Formal:** O regime ou Constituição que ordena a relação entre suas partes, dando forma a ela. (CABRAL, 2022).

- **Causa Eficiente:** Desenvolvimento natural. Para Aristóteles, a cidade **é um ser natural, um organismo vivo. (CABRAL, 2022).**
- **Causa Final:** A finalidade da cidade é a Felicidade, ou seja, alcançar o bem soberano. (CABRAL, 2022).

Dessa forma, segundo Aristóteles, “toda comunidade visa um bem”, não necessariamente um bem que beneficie a todos ou um bem coletivo, mas tem como finalidade algum tipo de bem. “Sendo assim, toda comunidade tem um fim como meta, uma vantagem que deve ser aquela principal e que contém em si todas as outras. Portanto, a maior vantagem possível é o bem soberano”. (CABRAL, 2022).

Dentro dessa linha de pensamento, valoriza-se muitíssimo a comunidade política, segundo o filósofo grego, até mesmo mais que as demais comunidades, pois o cidadão que é um ser político, que delibera e cria leis, destaca-se por enxergar coletivamente as necessidades alheias.

Por isso, estimula-se que cidadão ou animal político (conforme Aristóteles), não seja apenas uma pessoa com robustez física, mas que seja um sujeito que goza de direitos e deveres, sendo capaz de comandar, deliberar, sugerir e opinar.

Conforme conclui o professor de Filosofia sobre a visão aristotélica, João Francisco Cabral, “a cidade é soberana porque visa o bem comum, soberano. O indivíduo livre é soberano porque é senhor de si”. (CABRAL, 2022).

1. A COMUNIDADE POLÍTICA

Na Introdução, abordou-se os aspectos filosóficos aristotélicos do indivíduo político. Sem embargo, surge a pergunta: Como esse tema se aplica quando a referência está na Doutrina Social da Igreja? Quando se fala em Igreja, vale lembrar que a instituição em questão nesse artigo refere-se à Igreja Católica Apostólica Romana.

Para isso, se trará alguns conceitos esboçados no Compêndio da Doutrina Social da Igreja e do documento DOCAT³ – Como Agir, que é um livro que apresenta a Doutrina Social da Igreja em uma linguagem jovem e dinâmica. Para àqueles que desejarem maiores detalhes sobre a Doutrina Social, sugere-se a leitura do Compêndio da Doutrina Social da Igreja de forma mais aprofundada.⁴

³ DOCAT. A Doutrina Social da Igreja Para os Jovens. Disponível em: <https://www.jovensconectados.org.br/docat/>

⁴ Compêndio da Doutrina Social da Igreja. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_po.html

Quando se fala de Comunidade Política na Igreja Católica, entende-se que essa comunidade, este povo de Deus, está submetido ao senhorio de Deus. Logo, “O povo de Israel, na fase inicial da sua história, não tem reis, como os demais povos, porque reconhece tão somente o senhorio de lahweh. É Deus que intervém na história através de homens carismáticos, conforme testemunha o Livro dos Juízes”. (CDSI, 377).

O protótipo do rei escolhido por *lahweh* é Davi,

cuja condição humilde do relato bíblico ressalta com complacência (cf. 1 Sam 16, 1-13). Davi é o depositário da promessa (cf. 2 Sam 7, 13 ss; Sal 89, 2-38; 132, 11-18), que o coloca na origem de uma tradição real, precisamente a tradição «messiânica», a qual não obstante todos os pecados e as infidelidades do mesmo Davi e de seus sucessores, culmina em Jesus Cristo, o «ungido de lahweh» (**isto é, «consagrado do Senhor» cf. 1 Sam 2, 35; 24, 7.11; 26, 9.16; Ex. 30, 22-32) por excelência, filho de Davi (cf. as duas genealogias em Mt 1, 1-17 e Lc 3, 23-38; ver também Rm 1, 3).** (CDSI, 378)

Ainda assim, com as limitações pessoais e históricas das realezas, não se desaparecerá o ideal de um rei, que governe com justiça e sabedoria. Constantemente, vê-se essa esperança nos Salmos, nos livros do Antigo Testamento, como exemplo, Isaías, Jeremias, Zacarias e Provérbios⁵.

A personificação perfeita da autoridade política e espiritual somente se concretiza na pessoa de Jesus Cristo. “Jesus rejeita o poder opressivo e despótico dos grandes sobre nações (cf. Mc 10, 42) e suas pretensões de fazerem-se chamar benfeitores (cf. Lc 21, 25), mas nunca contesta diretamente as autoridades de seu tempo. Na diatribe sobre o tributo a ser pago a César (cf. Mc 12, 13-17; Mt 22, 15-22; Lc 20, 20-26). (CDSI, 379).

E mais,

Ele afirma que se deve dar a Deus o que é de Deus, condenando implicitamente toda tentativa de divinizar e de absolutizar o poder temporal: somente Deus pode exigir tudo do homem”. Ao mesmo tempo o poder temporal tem o direito àquilo que lhe é devido: Jesus não considera injusto o tributo a César. Jesus, o Messias prometido, combateu e desbaratou a tentação de um messianismo político, caracterizado pelo domínio sobre as nações (cf. Mt 4, 8-11; Lc 4, 5-8). Ele é o Filho do Homem que veio «para servir e entregar a própria vida» (Mc 10, 45; cf. Mt 20, 24-28; Lc 22, 24-27). Aos discípulos que discutem sobre qual é o maior, Jesus ensina a fazer-se último e a servir a todos (cf. Mc 9, 33-35), indicando aos filhos de Zebedeu, Tiago e João, que ambicionam sentar-se à Sua direita, o caminho da cruz (cf. Mc 10, 35-40; Mt 20, 20-23). (CDSI, 379)

⁵ O fracasso, no plano histórico, da realeza não ocasionará o desaparecimento do ideal de um rei que, em fidelidade a lahweh, governe com sabedoria e exerça a justiça. Esta esperança reaparece repetidas vezes nos Salmos (cf. Sal 2; 18; 20; 21; 72). Nos oráculos messiânicos é esperado, para um tempo escatológico, a figura de um rei dotado do Espírito do Senhor, pleno de sapiência e em condição de trazer justiça aos pobres (cf. Is 11, 2-5; Jr 23, 5-6). Verdadeiro pastor do povo de Israel (cf. Ez 34, 23-24; 37, 24) levará a paz aos povos (cf. Zc 9, 9-10). Na literatura sapiencial, o rei é apresentado como aquele que emite justos juízos e aborrece a iniquidade (cf. Pr 16, 12), julga os pobres com equidade (cf. Pr 29, 14) e é amigo do homem de coração puro (cf. Pr 22, 11). Torna mais explícito o anúncio de tudo quanto os Evangelhos e os demais autores do Novo Testamento vêem realizado em Jesus de Nazaré, encarnação definitiva da figura do rei descrita no Antigo Testamento. (CDSI, 378).

Desta forma, as primeiras comunidades cristãs começam a construir o senso de coletividade, sempre compreendendo que o poder absoluto e perfeito emana de Deus. Ainda assim, os cristãos se submetem às demais autoridades com submissão, mas não de forma passiva, mas de forma respeitosa, com dever cívico, de temor e deferência. Quem destaca esses direitos e deveres é o apóstolo São Paulo, que define as relações dos cristãos com as autoridades. Ressalta-se que “o Apóstolo certamente não pretende legitimar todo poder, pretende antes ajudar os cristãos a «fazer o bem diante de todos os homens» (Rm 12, 7), também nas relações com a autoridade, na medida em que esta está ao serviço de Deus para o bem da pessoa (cf. Rm 13, 4; 1 Tm 2, 1-1; Tt 3, 1) e «para fazer justiça e exercer a ira contra aquele que pratica o mal» (Rm 13, 4)”. (CSDI, 380).

Em vista disso, para a Igreja Católica, baseada na Doutrina Social da Igreja, a comunidade política é a “comunidade que regula os negócios públicos de uma sociedade, a *res publica*, como os romanos a designavam, em contraste com os interesses privados”. (DOCAT, 195). Deste modo, a comunidade política cristã é um grupo de pessoas que compreendem e respeitam suas autoridades civis e espirituais, mas sua crença basilar está na crença de um Deus absoluto e soberano e que rege todas as coisas.

Isto posto, essa crença em um Deus monoteísta e absoluto não deve ser algo meramente abstrato, sem alcançar as realidades sociais e temporais. Trata-se de uma crença que se materializa na vida social, econômica, espiritual e política. Por isso, da relevância do entendimento do significado da comunidade política a partir dos princípios da Doutrina Social da Igreja.

Para melhor ilustrar essa percepção, segue ilustração de como ocorre esse movimento do Modelo de Desenvolvimento baseados na DSI⁶:



⁶ Sigla para Doutrina Social da Igreja.

2. COMO O INDIVÍDUO É POLÍTICO NO CRISTIANISMO?

Diante do que foi explanado até o momento, poderá surgir a seguinte pergunta: Como a Igreja e o cristão devem posicionar-se quando o tema é a política? Nesse sentido, o papa emérito Bento XVI, na encíclica Deus Caritas Est, de 2005, deixa claro: “A Igreja não pode e nem deve tomar em suas próprias mãos a batalha política para realizar a sociedade mais justa possível. Não pode e **não deve colocar-se no lugar do Estado. Mas também não pode e nem deve ficar à margem da luta pela justiça**”. (BENTO XVI, 2005).

Nesse quesito, a Igreja sempre deve ter em vista um modelo de desenvolvimento que promova um progresso equitativo, levando em consideração uma economia de comunhão e inclusão, gerando líderes que respeitem, protejam e acolham a sociedade e o meio ambiente, tendo um olhar especial para formar uma sociedade isonômica e sem pobres.

Ou seja, a Igreja não deve colocar-se no lugar do Estado, mas não pode ser omissa. Nesse sentido, a máxima também vale para os indivíduos, com a diferença, que os cidadãos leigos tem autorização e, quando sentir-se impelidos, envolver-se com mais afinco em projetos políticos para favorecer a sociedade de forma mais justa e igualitária.

Algo a ser sublinhado neste artigo é que em vários momentos, utilizou-se a palavra “coletivo”, “grupo”, “comunidade”, entretanto, algo a ser evidenciado quando se trata do Cristianismo, é a visão individual e particular de cada sujeito, de cada pessoa.

Como citado claramente no DOCAT (2016),

Em contraste com os autores antigos, o cristianismo sublinha, antes de tudo, o valor incondicional da pessoa, e isto independentemente do seu rendimento na vida pública e política. Mesmo um deficiente ou um idoso tem esta dignidade, de ser criado à imagem e semelhança de Deus. Por isso, todo o pensamento político no cristianismo toma como referência a dignidade do homem que lhe é dada por Deus. O homem é um ser individual e social. Ele vive num sistema de relações triangulares: 1. Consigo mesmo; 2. com os outros e 3. com Deus. O homem é medida e fim da política. (DOCAT, 196, 2016).

E em que medida a política é importante? Aqui se tem a pedra angular sobre a importância da política para o Cristianismo: Para os cristãos, o Estado nunca vem em primeiro lugar, mas sim a pessoa, o indivíduo. Como citado no DOCAT (2016, 197), “para os cristãos, o `Estado` vem sempre depois da pessoa, ou seja, da comunidade de pessoas que hoje designamos como ‘sociedade civil’”. E segue: “Em primeiro lugar, o homem encontra-se a si mesmo e a sua dignidade na relação com Deus (→TRANSCENDÊNCIA), depois realiza-se na relação com os seus semelhantes

(relação social)”. (DOCAT, 2016, 197).

Por fim, finaliza: “Estas duas dimensões estão intimamente relacionadas entre si. Em todo o caso, deve vir em primeiro lugar o direito da pessoa, a seguir a sociedade e, finalmente, a organização política do Estado”. (DOCAT, 2016, 197).

Quando se tem esse entendimento, sobre a sadia relação entre a pessoa, a comunidade e o Estado, as necessidades que surgem, os debates, as políticas públicas e as ações práticas se tornam cada vez mais acessíveis para os cidadãos e o seu entorno.

E esse entorno são as pessoas e seus agrupamentos, bem como os espaços de moradia e habitat em que se encontram. O Meio Ambiente. Este é um outro termo que muito se têm falado e que a comunidade política tem papel essencial que é a Responsabilidade Socioambiental, tão debatida entre as organizações internacionais e difundida pelo Papa Francisco, em especial, na Carta Encíclica, *Laudato Si'*⁷, sobre o cuidado da Casa Comum e, posteriormente, através do livro escrito por Francisco, *Vamos Sonhar Juntos*.

As ações políticas têm papel fundamental para que essa Casa Comum seja lar para as pessoas, as comunidades e, por fim, para o Estado e que assim, se tenha uma relação harmoniosa e de respeito e não de exploração e extermínio da fauna, flora e abandono dos mais pobres. Sendo assim, se adentrará neste tema, mesmo que se forma breve, para complementar o que se está ocorrendo até este momento.

3. VAMOS SONHAR JUNTOS

O livro *Vamos Sonhar Juntos* (2020), escrito por Francisco, posterior à *Laudato Si'* (2015), o papa vem fazer uma importante reflexão e alerta. Ele diz: “Durante muito tempo pensamos que podíamos ter saúde num mundo que estava doente. Mas a crise nos fez perceber quão importante é trabalhar por um mundo são”. (FRANCISCO, 2020, p. 37)

Francisco reflete:

O mundo é um dom de Deus à humanidade. A história bíblica sobre a Criação tem um refrão constante: “E Deus viu que era bom” (Gn 1, 12). “Bom” significa generoso, vivificante, belo. A beleza é a porta de entrada para a consciência ecológica. Quando ouço A Criação, de Haydn, sou transportado à glória de Deus na beleza das coisas criadas. No final, no longo dueto de Adão e Eva, encontra-se um homem e uma mulher extasiados pela beleza que lhes foi oferecida. A beleza, como a própria Criação, é puro dom, um sinal do Deus repleto de amor por nós. Se alguém que ama você lhe dá um

⁷ Para aprofundar-se. Carta Encíclica *Laudato Si'*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em: 22 mar. 2022.

presente bonito e valioso, como você lida com ele? Tratá-lo com desdém é tratar com desprezo quem lhe deu aquilo. Se você dá valor ao presente — se o admira, cuida dele, não desdenha dele —, você o respeita e se sente grato. **O ato de danificar o nosso planeta nasce da perda dessa consciência de gratidão. Nós nos acostumamos a ter, e pouco ou nada a agradecer. (grifo nosso). (FRANCISCO, 2020, p.37)**

É interessante notar que, nesse livro, Francisco relata uma experiência pessoal de consciência sobre a importância do ecossistema. Ele narra que essa primeira tomada de entendimento começa a acontecer em uma reunião de bispos da América Latina no santuário de Aparecida, no Brasil, em 2007. Ele disse que: “Eu fazia parte do comitê de redação do documento final do encontro e, a princípio, fiquei um pouco incomodado com o fato de os bispos brasileiros e alguns de outros países quererem tantas referências à Amazônia. Para mim, parecia excessivo”. (FRANCISCO, 2020, p. 38).

Foi assim que em 2019, o Papa Francisco convocou um Sínodo especial sobre a Amazônia. Mas, antes do encontro desses dois momentos na vida do papa, ele mesmo relata, que começou a acompanhar com mais afinco notícias relacionadas ao meio ambiente. Ele destaca uma notícia chamou sua atenção sobre um governante de uma ilha do Pacífico, que comprou terras da Ilha de Samoa para transferir toda a sua população para essa nova localidade, visto que onde viviam, dentro de vinte anos, a ilha estaria abaixo do nível do mar.

O papa comenta que “e assim, depois de muitos encontros, diálogos e acontecimentos, meus olhos foram se abrindo, com num acordar”. (FRANCISCO, 2020, p.38). E ainda acrescenta: “Foi este o meu processo: muito sereno, muito tranquilo, com dados dos quais ia tomando conhecimento, até que tive convicção de que a coisa era séria”. (FRANCISCO, 2020. p. 38).

E, de fato, a coisa é séria, seríssima. Segundo o relatório, de nome Relatório Fronteiras 2022, do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (Pnuma), aponta riscos e temas de preocupação relacionados ao meio ambiente e desequilíbrios ambientais globais com possíveis impactos negativos para a humanidade. (AGÊNCIA BRASIL, 2022).

Abaixo, se transcreverá parte desse relatório para explicar a seriedade do tema. A edição foi feita pela Agência Brasil⁸:

O documento identificou a ampliação da poluição sonora nos centros urbanos, com potenciais problemas para o bem-estar e a saúde pública. Esse fenômeno pode resultar em doenças cardíacas, diabetes, de audição e distúrbios mentais.

O documento identificou a ampliação da poluição sonora nos centros urbanos, com potenciais problemas para o bem-estar e a saúde pública. Esse fenômeno pode resultar em

⁸ AGÊNCIA BRASIL. Relatório da ONU aponta ameaças ao meio ambiente. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2022-02/relatorio-da-onu-aponta-ameacas-ao-meio-ambiente>. Acesso em: 22 mar.2022.

doenças cardíacas, diabetes, de audição e distúrbios mentais.

Segundo o estudo, a poluição sonora ocasionou 12 mil mortes prematuras na União Europeia. Entre os grupos populacionais mais atingidos estão segmentos vulneráveis que moram próximos a estradas e rodovias, jovens e idosos. Esse problema também pode afetar animais, alterando as comunicações entre espécies.

Os autores recomendam que gestores, urbanistas e arquitetos promovam projetos que dificultem a circulação da poluição sonora, valorizem sons naturais, privilegiem formas alternativas de transporte e promovam espaços verdes nas localidades. A pandemia trouxe um novo incentivo à vivência em espaços abertos e a redução de barulho do tráfego, o que pode ser aproveitado, diz o documento.

Incêndios

Conforme a pesquisa, os incêndios tendem a crescer no mundo. Entre 2002 e 2016, uma área do tamanho da União Europeia foi queimada, cerca de 4,2 milhões de quilômetros quadrados. Esse cenário tende a piorar e atingir novos locais para além de savanas e florestas mistas. Nos últimos anos, ganharam visibilidade grandes incêndios nos Estados Unidos, Austrália e Grécia.

Essa situação está relacionada às mudanças climáticas, que geram temperaturas maiores e estações mais secas. Os autores listaram entre as causas dessa piora, fenômenos humanos, como desflorestamento, expansão urbana e exploração comercial de madeira. Essas práticas foram destacadas em locais como América Latina. Em 2019, mais de seis milhões de hectares foram queimados em áreas da Bolívia, Brasil, Colômbia, Peru e Paraguai.

“Com efeitos conjuntos de um clima mais quente que estende as estações de fogo e podem gerar mais eventos naturais e da mudança no uso da terra que introduz mais combustíveis e riscos de ignição desses eventos, e de mais comunidades na interface entre terras selvagens e áreas urbanas, desafios importantes estão postos”, alerta o relatório.

Entre os prejuízos causados pelos incêndios estão a perda de vidas, a evacuação de populações de suas casas e poluição dos ares em áreas para além do local dos incêndios, além de prejuízos à biodiversidade.

Mudanças climáticas

O relatório do Pnuma indica que as mudanças climáticas estão impactando diretamente os ciclos de vida de plantas e animais, levando estas a reagir a alterações em condições ambientais. Eventuais mudanças afetam, por exemplo, quando plantas crescem, geram flores e frutos, obtêm a polinização e encaminham os procedimentos de seu ciclo de vida.

A preocupação, alertam os autores do estudo, é que nem sempre as espécies se adaptam da

mesma forma e no mesmo ritmo, o que pode ampliar os desequilíbrios. Determinadas espécies de plantas podem mudar seu ciclo, entrando em desajuste com animais herbívoros, dificultando as formas de alimentação destes.

Essas mudanças também podem trazer consequências para a produção de alimentos e para a captura e processamento de animais com fins alimentares.

Logo, confirma-se que, realmente, os desequilíbrios ambientais trazem sérios impactos negativos para a humanidade. Entre eles, a mudança climática não é apenas uma ameaça para o planeta e as pessoas, mas também para a economia local e mundial como um todo.

Segundo o Grupo IBERDROLA, “trata-se de um problema que exige a colaboração entre o setor público e o privado a fim de transformar o modelo produtivo para em que garanta e impulse o desenvolvimento e o crescimento econômico sustentável”. (IBERDROLA, 2022).

O Grupo Iberdrola ainda cita que,

além de seu grave impacto no meio ambiente e nas pessoas, a mudança climática também é uma das maiores ameaças para a estabilidade econômica. As ondas de calor reduzem a capacidade de trabalho e a produtividade. Os furacões, ciclones e tufões deixam milhões de pessoas na mais absoluta pobreza após arrasar cidades com total indiferença. As secas reduzem as colheitas, dificultando cada vez mais a árdua tarefa de alimentar uma população mundial que chegará a 10 bilhões de pessoas em 2050 (Perspectivas da População Mundial 2019, ONU). O Banco Mundial adverte: se não adotarmos medidas de caráter urgente, os impactos causados pela mudança climática poderão levar mais 100 milhões de pessoas à pobreza até 2030. (IBERDROLA, 2022).

O grande questionamento que se faz pela liderança internacional é: É possível frear a mudança climática e impulsionar a economia?

“Apesar das reticências iniciais da comunidade empresarial, cada vez mais estudos e atuações demonstram que as medidas destinadas a combater o aquecimento global são uma oportunidade de ouro para garantir o desenvolvimento sustentável e impulsionar o crescimento econômico”. (IBERDROLA, 2022).

E: “Tal como explica a Comissão Mundial sobre a Economia e o Clima em um relatório do final de 2018, a adoção de medidas climáticas ambiciosas poderia gerar um lucro econômico de 26 bilhões de dólares até 2030, assim como 65 milhões de novos empregos com baixas emissões de carbono”. (IBERDROLA, 2022).

Logo, entende-se, tanto como a fala do Papa Francisco, como do Relatório da ONU e do Grupo IBERDROLA, que sim, a Responsabilidade Ambiental não é apenas algo ideológico, fantasioso,

mas urgente e necessário, pois impacta a vida de todos.

Como disse Francisco no livro *Vamos Sonhar Juntos*, “é uma consciência, não é uma ideologia”. (FRANCISCO, 2020, p.39). E Francisco ainda ressalta: “A *Laudato Sí* (Louvado Sejas) não é uma encíclica social. O verde e o social caminham juntos: o destino da Criação está unido ao destino de toda a humanidade”. (FRANCISCO, 2020, p.40)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desta maneira, a partir de tudo que foi apresentado nesta pesquisa, fica claro como é primordial que os grupos sociais, iniciativa privada, pública, comunidades políticas e, especialmente, comunidades políticas cristãs atuem de forma conjunta para o bem comum, para a Casa Comum, para uma Ecologia Integral em que os todos os agentes sociais e eclesiais possam unir-se para a melhoria da sociedade, da erradicação da pobreza, do abandono dos mais vulneráveis e por uma relação mais saudável e ética com o meio ambiente.

Como dito por Francisco: “Temos de achar maneiras para que aqueles deixados de lado se convertam em atores de um novo futuro. Temos de envolver o povo num projeto comum que não beneficie apenas um pequeno grupo de pessoas. Temos de mudar o modo como a sociedade funciona após a crise da Covid-19”. (FRANCISCO, 2020, p.19)

E por fim, acrescenta: “Quando falo de mudança, não significa apenas que precisamos cuidar melhor de um grupo de pessoas ou de outro. O que quero dizer é que essas pessoas que hoje estão na periferia devem se tornar os protagonistas das transformações sociais. É nisso que acredito, de coração”. (FRANCISCO, 2020, p.19).

E é nisso que se deve acreditar e atuar, em uma mudança real, vivencial e de transformação social e, principalmente, humana.

REFERÊNCIAS

AGÊNCIA BRASIL. **Relatório da ONU aponta ameaças ao meio ambiente**. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2022-02/relatorio-da-onu-aponta-ameacas-ao-meio-ambiente>. Acesso em: 20 mar. 2022.

ARISTÓTELES. **Política**. Ed. Edipro. São Paulo, 2019.

BENTO XVI. **Carta Encíclica *Deus Caritas Est*** do Sumo Pontífice Bento XVI aos Bispos, aos Presbíteros e aos Diáconos às Pessoas Consagradas e a Todos os Fiéis Leigos sobre o Amor Cristão. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html. Acesso em: 23 de mar. 2022.

BRANDES, Orlando. **A Doutrina Social da Igreja e a Política**. Disponível em: <https://www.cnb.org.br/a-doutrina-social-da-igreja-e-a-politica/>. Acesso em: 21 de mar. 2022.

CABRAL, João Francisco. **O conceito de animal político em Aristóteles**. Brasil Escola. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/filosofia/o-conceito-animal-politico-aristoteles.htm>. Acesso em 18 de março de 2022.

CONSELHO NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Sete Conceitos e Ideias Centrais da Encíclica *Laudato Si'*- Sobre o Cuidado da Casa Comum**. Disponível em: <https://www.cnb.org.br/sete-conceitos-e-ideias-centrais-da-enciclica-laudato-si-sobre-o-cuidado-da-casa-comum/>. Acesso em: 20 mar. 2022.

IBERDROLA. **Como a mudança climática afeta a economia e a sociedade?** Disponível em: <https://www.iberdrola.com/sustentabilidade/consequencias-das-mudancas-climaticas>. Acesso em: 15 mar. 2022.

FOCUS.JOR. **Ensinos da Doutrina Social da Igreja, por Pedro Sisnando Leite**. Disponível em: <https://www.focus.jor.br/ensinos-da-doutrina-social-da-igreja-por-pedro-sisnando-leite/>. Acesso em: 22 de mar. 2022

FRANCISCO. **Vamos Sonhar Juntos. O Caminho para um Futuro Melhor**. Ed. Intrínseca. Rio de Janeiro, 2020.

FUNDAÇÃO YOCAT. **DOCAT. Como Agir**. Ed. Paulus. São Paulo, 2016.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. **Compêndio da Doutrina Social da Igreja**. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_po.html. Acesso em: 21 de mar. 2022.

AS ABELHAS E A FORMAÇÃO DE UMA SOCIEDADE JUSTA SEGUNDO SANTO AMBRÓSIO

André Luiz Rodrigues da Silva¹

RESUMO

A organização da vida e da natureza sempre impressionaram os autores antigos. No comentário ao Gênesis, apresentado no Examerão, Santo Ambrósio consegue enxergar o paradigma ideal para a constituição de políticas integradas que equilibram os princípios morais, a liberdade dos indivíduos, o uso equilibrado e justo dos recursos naturais, considerando as consequências mais nobres para a democracia. Ambrósio também explora a noção sobre a natureza das lideranças políticas e sobre o bem estar de cada indivíduo na sociedade a partir da explicação das abelhas. Nosso estudo pretende atualizar os conceitos ambrosianos sobre a referência dos governantes numa sociedade sem desordens e sobre a dupla fecundidade das abelhas tanto com o objetivo de valorizar o tema da apicultura nos nossos dias quanto atualizar, na medida do possível, a metáfora da colmeia como instrumento de integralização de políticas públicas com interesses de preservação da natureza. O quarto século testemunhou a transformação radical de uma sociedade em que o cristianismo passou a ocupar um espaço importante dentro das decisões estatais. Refletimos também sobre a importância dos líderes cristãos se conscientizarem e se preocuparem com as decisões políticas que envolvem questões ecológicas que afetam diretamente o progresso da sociedade como tal.

PALAVRA-CHAVE: Abelhas; Ordem Política; Ambrósio de Milão.

INTRODUÇÃO

O tema das abelhas nos traz para o centro de uma preocupação consideravelmente atual e urgente para a ecologia, desde seus desdobramentos dentro da agroindústria sobre a produção e a qualidade do mel e da própolis até pesquisas mais avançadas sobre as apitoxinas e, com especial atenção, sobre os efeitos da diminuição demográfica das abelhas em relação ao processo polinização dos campos de produção em massa de alimentos que compõem a dieta básica da população mundial, como a soja, o trigo etc. A escassez de alimento é um dos sinais que desafiam as políticas públicas a discernir projetos sustentáveis e iniciativas imediatas para alcançar soluções que compreendam os impactos socioambientais menos nocivos já para a presente geração.

A reflexão que Santo Ambrósio apresenta no Examerão demonstra que, desde os anos mais remotos do cristianismo, o olhar da Igreja sobre a criação precisa ser condicionado por um parecer que se desdobre em temas daquilo que hoje nós compreendemos como ecoteologia.

¹ Doutor em Teologia e Ciências Patristicas pelo Instituto Patristico Agostiniano. Professor do PPG em Teologia da PUC Rio.
E-mail: leleur@yahoo.it.

Se, por um lado, Irineu de Lião, pretendeu apresentar os temas relacionados à cosmologia sem se interessar pelas referências que os filósofos de sua época estavam condicionados a procurar, construindo uma argumentação que dependesse exclusivamente da hermenêutica dos relatos bíblicos sobre a criação, por outro lado, Ambrósio se sente bastante confortável com o fato de recuperar fontes do paganismo que o auxiliem na sua explicação sobre os dias da criação.

Ambrósio trata das abelhas ao comentar sobre o quinto dia da criação, em especial quando acena aos animais alados, destinados a habitar os céus. Aqui, ao invés de promover uma hermenêutica bíblica tipológica, como em outras partes do Examerão, Ambrósio decide seguir fontes antigas que apelam para uma leitura sociopolítica, aludindo a uma unidade natural entre os temas ecológicos e as necessidades socioambientais, recorrendo ao quarto livro das Geórgicas, de Virgílio.

É interessante notar que os textos de Virgílio, assim como os texto de Homero, foram escritos para alicerçar as bases fundamentais da identidade do povo de Roma, assegurando aos antigos leitores pagãos aqueles valores irrenunciáveis para a vida do Império. A menção às Geórgicas revela a capacidade do cristianismo se tornar sensível a tais valores e a necessidade de incorporá-lo ao discurso teológico.

1. ORGANIZAÇÃO E VÍNCULO COMUM

Para nós acabaram se concretizando, com bastante força, as noções da teologia patrística sobre o vínculo comum criado entre os homens por causa do pecado original. No entanto, assim, como Agostinho, Ambrósio conserva o otimismo sobre uma criação que seja beneficiada pelo vínculo da natureza, que ultrapassa todo conceito de subjetividade e que, ao mesmo tempo, revele a força de uma justiça que não deva se restringir apenas a uma parcela da sociedade (AMBRÓSIO, 2009, p.114). Ora, cuida-se da mesma lei quando os indivíduos se organizam em uma mesma espécie ou quando a justiça torna comum a todos as mesmas exigências e os mesmos benefícios, sem precisar favorecer uns mais que os outros ou desfavorecer os semelhantes (AMBRÓSIO, 2009, p. 114). Por causa da misteriosa presença desse vínculo natural, Ambrósio diz que a deliberação a ser estabelecida nos conselhos dos senadores que governam a República é a mesma que reside nos lares de cada cidadão e a que se verifica na organização das abelhas. De fato, Ambrósio, servindo-se de Virgílio, apenas se refere às abelhas como uma metáfora. No entanto, não parece ser-lhe estranho o fato de haver um vínculo positivo e perene entre a natureza, os homens e as organizações políticas justas (AMBRÓSIO, 2009, p.114).

Compreender o mundo como a casa comum do jeito como o Papa Francisco (FRANCISCO, LS, 1) nos introduziu na *Laudato Si'* é um conceito que já pode estar presente em Ambrósio, quando demonstra que as abelhas têm em comum a mesma casa e a mesma pátria, por conta

do nascimento comum a todas e das leis são estabelecidas na colmeia durante todo o ciclo de vida das abelhas (AMBRÓSIO, 2009, p.114). As Geórgicas definem como grandiosas essas leis que tornam as abelhas únicas entre todos os animais da terra (VIRGÍLIO, 2013, p. 441).

A condição da unidade da colmeia parece sim estar condicionada pela presença daquela abelha rainha que se torna tal pelo fato de ser alimentada pelas abelhas operárias com a geleia real, permanecendo viva por muito mais tempo do que as demais. Os antigos observaram a profundidade da organização das abelhas e refletiram como tais princípios poderiam ser aplicados às estruturas sociopolíticas do Império Romano.

Uma preocupação constante para os autores antigos está na capacidade dos governantes na tarefa de manter a ordem e a paz na sociedade. Os súditos precisam obedecer aos seus governantes, ao mesmo tempo que os governantes precisam criar leis justas que garantam o bem-estar e a harmonia entre os subalternos. A desordem social é descrita como a revolta das próprias abelhas que, quebrado o pacto na ausência da abelha rainha, ferozmente destroem os próprios favos. É interessante como Virgílio e Ambrósio pensavam que fosse um zangão o responsável pela unidade da colmeia. Sabe-se, porém, que é uma larva de abelha operária que se transforma em abelha rainha.

Fala-se na diferença de tamanho e da aparência do corpo para salientar que o rei e, conseqüentemente, todos os demais governantes devem se destacar entre os demais súditos por causa da vida que levam, empenhando-se na mansidão dos costumes (AMBRÓSIO, 2009, p. 115). Uma diferença interessante entre as abelhas da Europa e as Abelhas do Brasil consiste no fato de as nossas não possuírem ferrão. No comentário de Ambrósio, há a necessidade de associar isso ao poder que os governantes devem ter de punir, mas que efetivamente não deveria ser colocado em prática, quando a ordem da cidade é bem estabelecida. Assim, embora a abelha rainha tenha ferrão, ela nunca o usa para castigar, pois isso denota a própria morte (AMBRÓSIO, 2009, p.115). Para os Padres Apologistas, como nos indicam as obras de Justino, Mártir, os governantes recebem de Deus a missão de dirigir de maneira justa o próprio povo, cabendo aos cristãos total submissão e serviço, a fim de que a autoridade estabelecida pelas próprias palavras de Jesus se converta em benefícios para todos os habitantes do Império (JUSTINO DE ROMA, 1995, p.20). Nesse sentido, são limitadas as leis que beneficiem apenas os interesses particulares e não cumpram a função das exigências sustentáveis. Numa colmeia, se há a percepção de que uma abelha rainha está mais fraca ou mais velha, imediatamente as abelhas operárias passam a providenciar o mel real para que cresça uma nova abelha rainha, substituindo aquela anterior.

As abelhas que voam e crescem entre os jardins perfumados simbolizam o trabalho suave que é produzido em harmonia com os demais elementos da natureza, preservando tudo em seu estado mais nobre e natural. Em tal capítulo, é impressionante como Ambrósio está falando da necessidade de equilibrar a utilização dos recursos naturais extraídos da natureza, a produção como resultado da intervenção operativa do homem e a preservação de parte do ambiente que

necessariamente continua preservado como sinal do bom uso dos mesmos recursos. (AMBRÓSIO, 2002, p.115).

Segue-se pela reflexão de Virgílio quando se fala da importância e da dignidade do trabalho de cada indivíduo na sociedade e na colmeia. Todos desempenham um papel insubstituível, pelo qual se aprecia e se valoriza a missão de cada pessoa na sociedade, na família, na Igreja e na vida política. As abelhas não aceitam a corrupção de suas funções porque não encontram a necessidade de roubar aquilo que não lhe pertence (VIRGÍLIO, 2013, p. 443). Pelo contrário, vivem com bastante alegria e satisfação pois todas as suas necessidades são providas como fruto do próprio esforço e do trabalho coletivo. Todos são beneficiados pela justa ocupação e pela equilibrada divisão de atividades (AMBRÓSIO, 2009, p. 115).

A natureza transmite uma sacralidade importante que alguns autores modernos descrevem tentando indicar uma inteligência natural que transmita coesão, harmonia e eficiência. Isso serve para Ambrósio supor que o pior que pode acontecer para uma sociedade é permitir que à sua frente governem líderes imprudentes e inábeis, incapazes de articular o poder público. As colmeias que perdem as suas lideranças demonstram quanto mal pode haver numa sociedade sem líderes. No entanto, piores são aqueles governos que são dirigidos por líderes incultos e despreparados (AMBRÓSIO, 2009, p. 116).

Ambrósio conclui o seu comentário, mostrando que a abelha é sempre grata pelo trabalho que realiza, o que a torna o fruto do seu trabalho desejado e procurado por todos, oferecendo-o indistintamente e sem preconceitos para todos que dele quiserem se deleitar e adoçando de modo semelhante tanto a vida dos reis quando a vida dos humildes. Serve de prazer, quando adoça a boca, da mesma maneira que serve de remédio, quando é usado como balsamo para curar as feridas, vertendo os remédios também nas feridas internas.

CONCLUSÃO

Os favos produzidos pelas abelhas representam uma conexão microcós mica capaz de sustentar toda a vida organizada da colmeia, reafirmando a verdadeira sustentabilidade exige um cuidado especial, sobretudo em relação aos mais frágeis e mais indefesos, que precisam atuar como protagonistas no processo de desenvolvimento, mas também precisam ser assegurados em seus direitos até conquistar o bem-estar e a estabilidade que nasce do trabalho dos governantes.

Cada abelha, cumprindo a sua tarefa, não se aproveita do trabalho alheio, nem busca a subsistência da vida no roubo e na corrupção. Dessa maneira, reis, que representam os governantes, e os súditos, que são os membros mais humildes da sociedade, consomem do seu

trabalho para a saúde de todos. Estando incólume o rei, não sabe mudar de decisão nem desvia o pensamento. Todavia, morta a rainha as abelhas abandonam totalmente a fidelidade em manter o próprio trabalho, roubando do que é seu, ou seja, do seu próprio mel, uma vez que morreu quem tinha a primazia do cargo.

Da metáfora da laboriosidade e da organização das colmeias, Ambrósio conclui, seguindo as indicações das Geórgicas de Virgílio, que há um sinal grandioso e extremamente importante por detrás das abelhas. Foi o reconhecimento da imprescindível participação de seres tão pequenos e singelos na produção dos alimentos que a nossa atenção começou a se voltar para a situação da poluição e do desequilíbrio ecológico que provocam a diminuição demográfica das abelhas. Se levarmos em consideração que a natureza, como um todo, está organizada em interdependência de grandes e pequenos, dos campos, dos rios, dos mares, dos insetos e da vida em seu estado mais efêmero e simples, tendo o homem cruzando o caminho de todos e vendo os seus caminhos sendo cruzados por tudo, é possível nos preocuparmos mais em preservar com mais seriedade o meio ambiente, nossa casa comum.

REFERÊNCIAS

AMBRÓSIO. Examerão. São Paulo: Editora Paulus, 2009.

FRANCISCO, PP. Laudato Si'. São Paulo: Paulinas, 2015.

JUSTINO DE ROMA, Apologias e Diálogo com Trifão. São Paulo: Editora Paulus, 1995.

VIRGILIO. Opere. Navarra: Utet, 2013.

DAS DEBORAS E MELISSAS AOS ALGORITMOS DE COLÔNIA DE ABELHAS: UMA PROPOSTA PARA PROJETOS ECLESIAIS

George Camargo dos Santos¹

RESUMO

Esta comunicação trata de uma proposta bioinspirada em comportamento de abelhas para projetos eclesiais. Para isso, inicialmente, observa-se a utilização de dois léxicos na tradição bíblica – *deborah* (הַדְּבֹרָה) e *melissa* (μέλισσα). Como também, registra-se a percepção biológica do comportamento organizacional das abelhas em escritos patrísticos para tratar de assuntos teológicos da comunidade de fé. Essas observações biológicas, outrora evidenciada na Patrística Grega e Latina, retornam na modernidade tardia com uma proposta bioinspirada de Inteligência Artificial. A partir dos fundamentos de Algoritmo de Colônia de Abelhas, oferece-se uma proposta bioinspirada baseada na auto-organização, adaptação e divisão do trabalho para projetos eclesiais.

PALAVRAS-CHAVE: Abelhas. Hermenêutica Patrística. Inteligência Artificial. Algoritmo de Colônia de Abelhas.

INTRODUÇÃO

As abelhas são insetos bem conhecidos da Antiguidade. Civilizações antigas já representavam as abelhas nas pinturas rupestres, nas moedas e há registros desses insetos em papiros (DOS SANTOS, 2015, p. 13-85). Além disso, pensadores gregos e romanos se utilizaram da metáfora das abelhas como uma orientação didática para a humanidade. Platão já comparava as abelhas como um exemplo de sociedade politicamente organizada em monarquia. Na *República* 520b de Platão, as abelhas-mestres foram criadas para exercer o governo político e salvaguardar o bem comum (PLATÃO, 2014, p. 323-324). Já na obra *Ciropedia* ou *A educação de Ciro* de Xenofonte, há uma ênfase na figura do monarca ideal corporizado em Ciro, rei da Pérsia, a fim de observar a relação entre os súditos e o rei. Para isso, usa a seguinte ilustração em *Ciropedia* V.1,24: “as abelhas sempre o obedecem de boa vontade, onde quer que se estabeleça, nenhuma se afasta; se ela vai para alguma direção, nenhuma delas fica para trás, tão tremendo é o desejo delas por estarem às suas ordens” (JENOFONTE, 1987, p. 283 – minha tradução). Ainda, para Xenofonte em *Econômico* VII,22 – a esposa é comparada a abelha-mestra como uma rainha do lar – “o deus preparou-lhes a natureza da mulher para os trabalhos e cuidados do exterior da casa” (XENO-

¹ Doutorando em Engenharia Elétrica pela UFRJ e Mestre em Teologia pela PUC-Rio. E-mail: prof.george.camargo@gmail.com. Comunicação submetida ao Grupo Temático 12 – “Religião, Ecologia e Cidadania Planetária”.

FONTE, 1999, p. 38). Outros registros sobre a reprodução, sobre a hierarquia e sobre a dinâmica de trabalho das abelhas são encontrados na *História dos Animais* e na *Geração dos Animais* de Aristóteles (2016; 2021). É deveras curioso, o fato de Aristóteles considerar que as abelhas se distinguem dos outros insetos por terem algo divino na seção 761a de *Geração dos Animais*. Além disso, Aristóteles aponta as diversas teorias sobre a reprodução desses insetos nas seções 759a e 760a da *Geração dos Animais*.

Na República Romana Tardia, Varrão, o Reatino destacava que as abelhas são exemplos de comunidade de trabalho e de habitação, como também, dotadas de razão e técnica. Sendo assim, na *Economia Rural* III.16.6-7 de Varrão, as abelhas servem de orientação didática para a humanidade em relação à organização das tarefas, a construção de moradas e garantia de abastecimentos (VARRON, 2003). Já nas *Geórgicas* IV, 8-280 de Virgílio, são observados diversos *insights*, entre eles, o caráter divino das abelhas, a sua liderança, a sua organização de trabalho, seu sistema político e a ideia de sedentarismo e civilização (VIRGILIO MARÓN, 1990, p. 357-371).

Já no Império Romano, no *Tratado sobre a Clemência* de Sêneca, o tema das virtudes da clemência (*uirtutes imperatoriae*) é apresentado sob a ilustração da vida em um enxame de abelhas com a função do rei. No *Tratado sobre a Clemência* I,19.2, se lê: “De fato, a natureza inventou o rei, algo que podemos conhecer graças a outros animais, incluindo as abelhas [...] Quando o rei se perde, o todo se desintegra [...] a beleza do rei é notável, diferenciando-se das demais em tamanho e, principalmente, em brilho [...]”. (SÊNeca, 1988, p. 40).

Diante do exposto, a estrutura desse trabalho se divide em uma introdução, quatro seções e uma conclusão. Na primeira seção, observa-se o emprego da palavra abelha em citações do Antigo Testamento, da Septuaginta, e de um aparato crítico registrado no Novo Testamento. Na segunda seção, mencionam-se alguns excertos da metáfora das abelhas em Orígenes, Basílio de Cesareia, Atanásio e Agostinho. Na terceira seção, apresentam-se os três principais grupos de algoritmos de colônia de abelhas. Na quarta seção, mostra uma proposta de projeto eclesial com o algoritmo de colônia artificial de abelhas, ou seja, o algoritmo ABC.

1. NA TRADIÇÃO BÍBLICA

As abelhas também são citadas no Antigo Testamento (e.g. Dt. 1.44; Jz. 14.5-18; Sl. 118.12; Is. 7.18), utilizando o léxico hebraico *deborah* e flexões, como também, o léxico grego *melissa* na LXX.

A aparição das *deboras* (BHS) e das *melissas* (LXX) no AT é registrada no enigma contado por Sansão. Em Juízes 14.8 (NAA), se lê: “E, afastando-se do caminho para ver o corpo do leão morto, eis que havia nele um enxame de abelhas com mel”. Por outro lado, há três citações

do Antigo Testamento que exprime a ideia de agressividade das abelhas. A primeira citação se encontra em Deuteronômio 1.44 (NAA), onde se lê – “Os amorreus que habitavam naquela região montanhosa saíram contra vocês e os perseguiram como fazem as abelhas e os derrotaram desde Seir até Horma.”. A segunda está no Salmo 118.12 (NAA), onde se lê: “Como abelhas me cercaram, porém como fogo em espinhos foram queimados; em nome do Senhor as destruí.” E a terceira passagem em Isaías 7.18 (NAA), onde se lê: “Naquele dia, o Senhor assobiará às moscas que estão no extremo dos rios do Egito e às abelhas que se encontram na terra da Assíria”.

É interessante perceber a metáfora da agressividade para apontar a “cólera das abelhas”. Sendo assim, é oportuno registrar também que o ato agressivo observado desses insetos deveria ser interpretado como um ato defensivo comportamental das abelhas ameaçadas. Como diz certo adágio: “a melhor defesa é o ataque”.

Também é digno de nota que não há registro neotestamentário sobre as abelhas, exceto uma lição do aparato crítico de Lucas 24.42 (ARA), onde se lê uma forma correlata: “Então, lhe apresentaram um pedaço de peixe assado [e um favo de mel]”. Omanson comenta que “as palavras (e de um favo de mel), aparecem em muitos dos manuscritos mais recentes e também no *textus receptus*, são, com certeza, um acréscimo ao texto, pois é pouco provável que teriam sido simplesmente omitidas em tantos dos melhores representantes dos tipos de texto mais antigos” (OMANSON, 2010, p. 157). Como justificar tal acréscimo? Para Omanson, “Uma vez que, na Igreja antiga, o mel era usado na celebração da Ceia do Senhor e também na liturgia do batismo, é possível que algum copista tenha inserido esse detalhe no texto, para que houvesse apoio bíblico a essas práticas litúrgicas” (OMANSON, 2010, p. 157). De qualquer forma, essa prática e o simbolismo das abelhas merecem uma investigação aprofundada na próxima geração, ou seja, na tradição patrística.

2. NA TRADIÇÃO PATRÍSTICA

Na tradição patrística, podem-se destacar algumas citações acerca do comportamento comunitário das abelhas como uma leitura didática para a igreja cristã. É oportuno lembrar que diversos assuntos são familiares aos Pais da Igreja. Entre eles, no *Contra os pagãos* II,18 de Atanásio, lê-se: “Os fenícios inventaram o alfabeto, Homero a poesia heroica, Zenon de Eléia a dialética, Córax de Siracusa a retórica. Aristeu aprendeu a recolher o produto das abelhas [...] e outros ainda, pelo testemunho dos historiadores, ensinaram diversas coisas úteis à vida dos homens” (ATANÁSIO, 2002, p. 72). Ainda, na *Carta de Barnabé* 6.6, se lê: “O que diz ainda o profeta? ‘Uma assembleia de malfeitores me rodeou. Eles me cercaram como abelhas ao favo.’” (CARTA DE BARNABÉ, 2014, p. 294). Na era dos Pais Apostólicos, pode-se observar que ainda há a informação da metáfora da agressividade das abelhas, conforme visto nas lições do Antigo Testamento. Por

outro lado, com o avanço da história das ideias, destacam-se três princípios comportamentais em colônia de abelhas, que são empregados como uma metáfora, a fim de ensinar os valores cristãos para a comunidade de fé.

A primeira metáfora é o princípio da coleta de alimentos. Na obra *Exortação aos jovens a respeito do modo de tirar proveito das letras helênicas* de Basílio de Cesareia, lê-se: “Devemos imitar as abelhas: sugar o mel e deixar o veneno”, dizia ele. O tratado indica, pois, tanto o perigo que o estudo dos escritos pagãos pode acarretar para os cristãos quanto o proveito que se pode tirar deles.” (BASÍLIO DE CESAREIA, 1998, p. 18).

A segunda metáfora é o princípio de reprodução de abelhas. Essa abordagem é observada na obra *Comentário ao Gênesis IX, X, 18* de Agostinho, pode ser lido: “Se o Criador onipotente e digno de ser louvado de modo inefável, que é grande mesmo nas menores de suas obras, outorgou às abelhas que realizassem a geração de filhos [...]” (AGOSTINHO, 2005, p. 326).

A terceira metáfora é o princípio da vida da abelha rainha. No *Contra Celso IV.81*, se lê: “As abelhas, pelo menos, têm uma rainha com seu séquito e suas servas; elas combatem, alcançam vitórias, massacram as vencidas; possuem cidades e mesmo subúrbios, distribuem nelas os serviços, e nelas julgam as preguiçosas” (ORÍGENES, 2004, p. 359).

Há diversos exemplos na Antiguidade, todavia, esses princípios adotados pelos antigos pensadores gregos e latinos e utilizados pelos Pais da Igreja foram estudados com maior profundidade à luz da biologia moderna. Esta ciência subsidiou o desenvolvimento de algoritmos bioinspirados, assunto tratado na próxima seção.

3. ALGORITMOS DE COLÔNIA ARTIFICIAL DE ABELHAS

O termo Inteligência Artificial (IA) foi cunhado por John McCarthy em um congresso sobre o tema na Universidade de Dartmouth em 1956 (FRANCO, 2014, p. 7). Os pesquisadores em IA foram confrontados com duas dificuldades para resolução de problemas de engenharia. A primeira dificuldade era a formulação tradicional por métodos analíticos. A segunda era o esforço matemático e computacional de modelos derivativos como os métodos baseados em gradientes. Isso motivou a pesquisa de algoritmos bioinspirados, que têm como fundamento “um método de construção para a obtenção da população inicial e uma técnica de busca local para melhorar a solução da população, considerando que os indivíduos (soluções) dessa população são evoluídos de acordo com regras especificadas” (SERAPIÃO, 2009, p. 272).

Nesse sentido, destacam-se duas abordagens evolutivas: algoritmos evolutivos e algoritmos de enxames. A primeira abordagem conta com: os Algoritmos Genéticos (AG), a Progra-

mação Evolutiva (PE), a Estratégia Evolutiva (EE), a Programação Genética (PG), os Algoritmos de Estimacão de Distribuicão (AED), e outros. A segunda abordagem, também conhecida como Inteligência de Colônias ou Inteligência Coletiva, conta com: os Algoritmos de Otimização por Colônias de Formigas (ACO), Otimização por Enxame de Partículas (PSO), Algoritmos de Coleta de Alimentos por Bactérias (BFO) e, a ênfase metodológica nesta comunicacão, os Algoritmos de Colônia de Abelhas (ABC).

Diante do exposto, o princípio da vida comunitária das abelhas também foi observado por profissionais da área de inteligência artificial ou aprendizado de máquinas. Essas observacões originaram três linhas de pesquisa relacionadas à otimização bioinspirada em abelhas (BAYKASOGLU *et al.*, 2007, p. 113-144). A primeira se refere aos algoritmos de otimização baseados em comportamentos de coletas de alimentos (KARABOGA; BASTURK, 2007, p. 459-471). Já a segunda linha de pesquisa enfatiza o comportamento de acasalamento de abelhas (ABBAS, 2001, p. 207-214). E, por fim, a terceira se orientou pelo comportamento das abelhas rainhas (SUNG, 2003, p. 575-576).

4. PROPOSTA DE PROJETOS ECLESIAIS COM ABC

O Guia do Conjunto de Conhecimentos em Gerenciamento de Projetos (*Project Management Body of Knowledge – PMBOK Guide*) define projeto como “um esforço temporário empreendido para criar um produto, serviço ou resultado exclusivo” (PROJECT MANAGEMENT INSTITUTE, 2014, p. 3). Para isso, deve-se atentar para nove áreas de descriçao de conhecimento e práticas do gerenciamento de projetos. As três primeiras áreas são os gerenciamentos de escopo (o que é?), de tempo (para quando?) e de custos (quanto?). A quarta área é o ponto focal, ou seja, o gerenciamento da qualidade (como?). Para isso, devem-se observar os insumos do projeto, que são objetos de duas áreas específicas, isto é, o gerenciamento de recursos humanos e o gerenciamento de aquisicões. Além disso, os gerenciamentos de comunicacão e de riscos tratam das expectativas e incertezas do projeto. E, por fim, a nona área é o gerenciamento de integracão, que deve manter a coesão e coerência das oito áreas supramencionadas.

Dessa forma, um projeto eclesial com boas práticas deverá estar condicionado a um cronograma, a um escopo e a um orçamento bem definidos com qualidade do entregável de forma adequada, observando os riscos, as expectativas e os insumos, como também, mantendo a sinergia das áreas de gerenciamento. Logo, os nove gerenciamentos supracitados estão alinhados com um problema de otimização com restriçoes (IZMAILOV; SOLODOV, 2014, p. 1-38) – em que se persegue a minimização de problemas, como também, a maximização de boas práticas. Sendo assim, é possível o emprego do algoritmo ABC para otimizar a(s) área(s) de gerenciamento de projeto eclesial com a finalidade de atingir o resultado exclusivo e eficiente. Nesse sentido, a

ideia é desenhar a demanda proposta (projeto eclesial) e suas restrições, considerando as áreas de gerenciamento críticas, a fim de modelar numericamente um problema de otimização (IZMAILOV; SOLODOV, 2012, p. 165-343), segundo as exigências do projeto eclesial. Assim sendo, o profissional de teologia sistemática-pastoral é uma peça fundamental no gerenciamento de recursos humanos, devido ao conhecimento em assuntos de teologia pastoral, que são objetos de contorno das restrições do problema demandado. Além disso, esse profissional poderá contribuir com a equipe de gestão de projetos e de especialistas em IA, que elaborarão os indicadores para alinhar com a função objetivo e o cotejamento em um algoritmo ABC, visando a auto-organização, a adaptação e a divisão do trabalho.

Nota-se que, nessa comunicação, não se faz o cotejamento por algoritmo ABC de projetos eclesiais, todavia enuncia a proposta de como executar por meio de otimização das áreas de gerenciamento do projeto. As adequações de um estudo de caso em um projeto eclesial com suas especificidades técnicas estão em andamento e em breve os resultados serão divulgados.

CONCLUSÃO

Esta comunicação resumiu alguns apontamentos sobre a vida e o comportamento de abelhas em pensadores gregos e romanos, passando pelas tradições bíblica e patrística, até encontrar as pesquisas de profissionais de inteligência artificial, principalmente, o algoritmo de colônia de abelhas artificiais.

É digno de nota que os Pais da Igreja elucidaram diversas doutrinas e apologéticas cristãs por meio do comportamento das abelhas, seja pelo princípio da coleta de alimentos, ou da reprodução ou da vida da abelha rainha.

Os princípios supramencionados foram revisitados pela comunidade tecnológica, à luz da biologia moderna, para elaborações de algoritmos de colônia de abelhas, utilizados para otimizar funções restritas ou irrestritas. Nesse sentido, entende-se que os projetos eclesiais ou as pastorais, como os projetos educacionais já implementados em igrejas cristãs, podem ser cotejados e valorados a fim de obter ações mais eficientes na elaboração de produto, de serviço ou de resultado exclusivo. Dessa forma, um profissional com formação em teologia sistemática-pastoral atuaria como um especialista para contribuir com as restrições da gestão do projeto eclesial.

Por fim, é curioso perceber os diversos *insights* sobre as abelhas como ensinamento para a comunidade de fé. De forma análoga, percebem-se as lições bioinspiradas em abelhas por profissionais de inteligência artificial para a comunidade tecnológica. Esse é o ponto do diálogo, quando a tecnologia serve a comunidade de fé. Para isso, nesta comunicação, foi apresentada uma proposta para empregar o algoritmo ABC em projetos eclesiais.

Que tal aprofundar esse ponto de diálogo entre a tecnologia bioinspirada e os projetos eclesiais (teologia pastoral) como um capítulo da ecoteologia?

REFERÊNCIAS

ABBAS, Hussein A. Marriage in honey-bee optimization (MBO): a haplometrosis polygynous swarming approach. **Proceedings of the 2001 Congress on Evolutionary Computation**, Seoul, Korea (South), p. 207-214, 27-30 May, 2001.

AGOSTINHO. **Comentários ao Gênesis**. Trad. Frei Agostinho Belmonte. Coordenação e introduções: Maria Paula Rodrigues. São Paulo: Paulus, 2005. [Coleção Patrística, v. 21].

ARISTÓTELES. **A Geração dos Animais**. Trad. Maria de Fátima Sousa e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional, 2021.

ARISTÓTELES. **História dos Animais**. Trad. Maria de Fátima Sousa e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional, 2017.

ATANÁSIO. **Contra os pagãos / A encarnação do Verbo / Apologia ao imperador Constâncio / Apologia a sua fuga / Vida e conduta de S. Antão**. Trad. Orlando Tiago Loja Rodrigues Mendes. Introdução e notas: Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2002. [Coleção Patrística, v. 18].

BASÍLIO DE CESAREIA. **Homilia sobre Lucas 12 / Homília sobre o Espírito Santo / Tratado sobre o Espírito Santo**. Trad. Roque Frangiotti; Monjas Benedictinas. São Paulo: Paulus, 1998. [Coleção Patrística, v. 14].

BAYKASOGLU, Adil; ÖZBAKIR, Lale; TAPKAN, Pinar. Artificial Bee Colony Algorithm and Its Application to Generalized Assignment Problem. In: CHAN, F. T. S.; TIWARI, M. K. (eds.). **Swarm Intelligence: Focus on Ant and Particle Swarm Optimization**. Vienna: Itech Education and Publishing, 2007, p. 113-144.

BÍBLIA. Grego. **Septuaginta**. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Ralphs. Duo volumina in uno. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2004.

BÍBLIA. Hebraico. **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. Adrian Schenker (ed.). Fünfte, verbesserte Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997, 1967/77.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Estudo NAA: Nova Almeida Atualizada**. 3ª ed. Trad. João Ferreira de Almeida. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

BÍBLIA. Português. **Novo Testamento Interlinear Grego-Português**. Texto grego: The Greek Testament, 4ª ed. Trad. João Ferreira de Almeida, Revista e Atualizada no Brasil [ARA], segunda edição; Nova Tradução Linguagem de Hoje [NTLH]. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

CARTA DE BARNABÉ. In: FRANGIOTTI, Roque (org.). **Padres Apostólicos: Clemente Romano, Inácio de Antioquia, Policarpo de Esmirna, Pseudo-Barnabé, Hermas, Papias, Didaqué**. 1ª ed. 6ª reimpressão. Trad. Ivo Storniolo; Euclides M. Balacin. São Paulo: Paulus, 2014, p. 285-317 [Coleção Patrística, v. 1].

DOS SANTOS, José O. Um estudo sobre a evolução histórica da apicultura. **Dissertação de Mestrado em Sistemas Agroindustriais**. 2015. 93 pp. Centro de Ciências e Tecnologia Agroalimentar, Universidade Federal de Campina Grande, (UFCG).

FRANCO, Cristiano R. **Inteligência Artificial**. Londrina: Editora e Distribuidora Educacional S.A., 2014.

IZMAILOV, Alexey; SOLODOV, Mikhail. **Otimização – Volume 1**: Condições de Otimalidade, Elementos de Análise Convexa e de Dualidade. 3ª ed. Rio de Janeiro: IMPA, 2014.

IZMAILOV, Alexey; SOLODOV, Mikhail. **Otimização – Volume 2**: Métodos Computacionais. 2ª ed. Rio de Janeiro: IMPA, 2012.

JENOFONTE. **Ciropeia**. [A educação de Ciro]. Trad. Ana Vegas Sansalvador. Madri: Martins Fontes, 1987.

KARABOGA, Dervis, BASTURK, Bahriye. A powerful and eficiente algorithm for numerical function optimization: Artificial Bee Colony (ABC) algorithm. **Journal of Global Optimization**, v. 39, n. 3, p. 459-471, 2007.

KARABOGA, Dervis. An idea based on honey bee swarm for numerical optimization. **Technical Report TR06**, Erciyes University, 2005.

OMANSON, Roger L. **Variantes Textuais do Novo Testamento**: Análise e Avaliação do Aparato Crítico de “O Novo Testamento Grego”. Trad. Vilson Scholz. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

PLATÃO. **A República**. 14ª ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

PROJECT MANAGEMENT INSTITUTE. **Um guia do conjunto de conhecimentos em gerenciamentos de projetos (Guia PMBOK)**. 3ª ed. Rio de Janeiro: PMI, 2004.

SERAPIÃO, Adriane B. S. – Fundamentos de otimização por Inteligência de Enxames: Uma visão geral. **Revista Controle & Automação**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 3, p. 271-304, Julho a Setembro de 2009.

SUNG, Hoon J. Queen-Bee Evolution for Genetic Algorithms. **Electronics Letters**, v. 39, n. 6, p. 575-576, 2003.

SÉNECA, Lucio A. **Sobre la clemencia**. Trad. Carmen Codoñer Merino. Madrid: Tecnos, 1988.

VARRON, Marcus T. **Économie rurale**. [*Rerum Rusticarum*] Texte établi, traduit et commenté par J. Heurgon. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

VIRGILIO MARÓN, Publio. **Geórgicas**. Trad. Tomás de la Ascensión Recio García; Arturo Soler Ruiz. Madrid: Editorial Gredos, 1990 [Biblioteca Clasica Gredos 141]

XENOFONTE. **Econômico**. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DESAFIOS EPISTEMOLOGICOS PARA A EDUCAÇÃO TEOLOGICA CRISTÃ PRESENTES NA LAUDATO SI E AGENDA 2030.

Ângela Maringoli¹

RESUMO

O artigo quer refletir o tema meio ambiente, os povos originários, a terra e se esses estão presentes no diálogo epistemológico dos documentos editado em 2015 a saber: *Laudato Si'* escrita pelo Papa Francisco e a *Agenda 2030* e os Objetivos de Desenvolvimento Sustentáveis (ODS) elaborado pelas Organização das Nações Unidas (ONU). Metodologicamente os documentos pontuam e questionam temas relevantes a sociedade do século XXI. O artigo procura por preposições nos documentos da *Laudato Si'* (**48**: preocupação com os efeitos nocivos das agressões ambientais nas reservas ícticas das pescas artesanais e como a mineração que polui as águas e traz como consequência a morte prematura dos ribeirinhos; **51**: As exportações de algumas matérias-primas para satisfazer o mercado do Norte Global industrializado que produzem danos locais com o uso excessivo do metal mercúrio usado na extração mineraria do ouro e o dióxido enxofre na extração do cobre; **145**: muitas formas de intensa exploração e degradação não só esgotar o meio ambiente como provocar com o desaparecimento de uma cultura, uma identidade cultural e de uma convivência social. **146**: nesse sentido é indispensável prestar atenção as comunidades aborígenes); e as ODS meta 15 e 16 da Agenda 2030 (ODS15 tem como objetivo proteger, recuperar e promover o uso sustentável dos ecossistemas terrestres, gerir de forma sustentável as florestas, combater a desertificação, deter e reverter a degradação da terra e deter a perda de biodiversidade e a meta 16 que quer promover sociedades pacíficas e inclusivas para o desenvolvimento sustentável, proporcionar o acesso à justiça para todos e construir instituições eficazes, responsáveis e inclusivas em todos os níveis.), os documentos que abraçam distintas discussões inclusive o tema da área da educação teológica cristã em suas práxis missiológica. O capítulo VI *Laudato Si'* Educação e Espiritualidade Ecológicas traz uma preocupação a respeito da educação teológica cristã nela, o Papa Francisco desenvolve um conteúdo norteador para o tema usando linhas e ação orientadoras para a prática.

PALAVRAS CHAVE: *Laudato Si'*; Agenda 2030; Povos Originários.

INTRODUÇÃO

Século XIV, a distância entre os continentes diminuía e o mundo mercantilista crescia, distancias entre os continentes conhecidos eram realizadas em meses. A Índia era a China dos dias atuais e nesse intenso movimento as caravanas mercantilistas chegaram ao litoral do Brasil onde os povos originários tinham suas organizações sociais e cultural próprias conhecidas como aldeamentos, por conta de questões políticas esses aldeamentos foram entendidos como ameaçadores a coroa de Portugal e pelo reino da Espanha. Durante a catequização dos aldeamentos ocorreu a fragmentações da cultura e da língua indígena nasce os sincretismos religioso e o acultramento

¹Doutora em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. E-mail: prof.angela.maringoli@gmail.com

social. Os padres Jesuítas (1549 – com Manuel da Nobrega) pertencentes as companhias de Jesus introduziram as Missões Jesuítas uma das ações da Igreja Católica criados por Inácio de Loyola e também controlavam a educação. Nesse período cria-se na necessidade de converter os pagãos em cristãos-católicos. (Período dos pós reforma protestante). José de Anchieta é quem faz a transliteração entre a língua tupi-guarani para o português (1553). A partir da chegada dos europeus, a vida das populações originárias foi radicalmente afetada. A catequização foi uma das causas dos conflitos entre os colonizadores e os jesuítas. O século XVIII trouxe mudanças na política do Brasil. Os colonizadores queriam a mão de obra escrava e o Marques de Pombal (1699-1872) o grande protagonista das mudanças políticas decide expulsar os Jesuítas do Brasil e confisca os bens da Companhia de Jesus. Outra consequência irreparável foi a destruição das Missões, que eram agrupamentos populacionais indígenas na Região Sul do país coordenados pelos Jesuítas. A mineração em terras dos povos originários cresceu gerando o comercio do ouro e minérios. Buracos e crateras passaram a fazer parte dos cenários das matas brasileiras e da urbanização de cidades. As crises do século XX envolviam guerras entre as nações foi quando o Papa João Paulo XXIII escreve a encíclica *Pacem in Terris* (1963). Importante também, é lembrar as produções das ogivas² nucleares produzidas com urânio e plutônio radioativos um dos minerais oriundos de extrativismo mineral. O Brasil é o sexto país em reserva de urânio localizados no Amazonas, Pará, Bahia e Ceará. Em 1971 o então Papa Paulo VI em *Populorum Progressio* escreve sobre a exploração e extrativismo descontrolado estava correndo o risco de ser vítima dessa própria degradação e da catástrofe ecológica (1971) e em *Guadium et Spes* Paulo VI escreve que Deus destinou a terra para os homens e que esses a usem com equidade entre os povos e que possivelmente o ser humano ao ter se assegurado do domínio sobre a natureza está se tornando escravos dos objetos que ele mesmo fabrica com os recursos dela extraído. Macaneiro (2016) vê nessa citação a presença de um antropocentrismo bíblico. João Paulo II convida o mundo em sua encíclica a uma *conversão ecológica global* e Bento XVI (2005-2013) afirma que o meio ambiente está cheio de chagas causadas pelo mau uso dos humanos. Parafraseando Bento XVI as *chagas* no meio ambiente se tornarão *escaras em putrefação*. O egoísmo e a ganancia tem impulsionado o consumo e extrativismo e em especifico de minerais como o Lítio mineral usado para produção das baterias dos aparelhos eletrônicos e baterias dos carros elétricos, um do mais avançado sistema de energia. O carro elétrico reduzirá a poluição por emissões de carbono, entretanto, aumentará o extrativismo e mineração usando para isso terras dos povos originários e florestas.

² Uma arma nuclear é um dispositivo que libera grande quantidade de energia que resulta em uma reação em cadeia causando uma grande explosão. Essa energia nuclear usada nas armas nucleares também pode ser utilizada como alternativa para produção de energia em substituição aos recursos da agua, carvão, gás e outros atuais produtores de energia.

1. A LAUDATO SI' E A DESIGUALDADE PLANETÁRIA

Laudato Si', carta do Papa Francisco em que o pontífice chama a atenção da sociedade e autoridades a que pensem na conexão existente entre as muitas crises que o mundo vem vivendo e, alerta que nessa “ casa comum” tudo está interligado: crise social, crise econômica, crise política, crise ambiental e outras. As orientações ditadas pelo Papa são acompanhadas de ações que ecoam o som dos *gritos da urgência*. E do quando o ser humano vem abafando *som do Louvor da criação*. O Papa fala das feridas que o ser humano causou ao planeta e sugere que a sociedade moderna sai dessa espiral de destruição abrindo um a dialogo sobre o meio ambiente na política internacional, mostrando a interdependência do mundo o planeta como pátria de todos (p.101). Citou o Congresso da Cúpula da Terra, mas não poderia citar a agenda 2030 pois a mesma estaria sendo gestada ao mesmo tempo que a *Laudato Si'*. A carta foi editada em 18/06/2015. A Encíclica está estruturada em seis capítulos, seguindo o método de: Ver, julgar e agir.

O Papa Francisco, cita Bento XVI durante um discurso diplomático do pontífice (2007), que dizia que é preciso “eliminar as causas estruturais das disfunções da economia mundial e corrigir os modelos de crescimento que parecem incapazes de garantir o respeito ao meio ambiente”. Pensando em causas estruturais um importante momento é o funcionamento do mercado de consumo. Aos poucos a variável meio ambiente começa a tomar corpo neste modelo, mas há muito que se caminhar para que os efeitos comecem a ser sentidos. Como custo de produção que é uma variável importante neste modelo, mas que em regra o meio ambiente fica a reboque. Temos que os países em geral estão precisando de políticas públicas para contenção da exploração.

O capítulo VI da *L.S Educação e Espiritualidade Ecológicas* traz uma preocupação a respeito da educação teológica cristã nela, o Papa Francisco desenvolve um conteúdo norteador para o tema usando linhas e ação orientadoras para a prática. (2015, p.121) para essa pesquisa, a educação teológica cristã é um produto gerado na cultura cristã que perpassa como os seus dogmas, visões doutrinárias e teológicas os ensinamentos bíblicos fundamentais. Ela se consolidou através de muitas ambiguidades e transformações sociais pelas quais as sociedades e o cristianismo sofreram. (MARINGOLI,2019, p.93). Os aspectos sociológicos da educação ambiental estabelecem relação com o cotidiano das comunidades. Essa relação cria uma consciência com respeito aos acontecimentos socioambientais.

- 1- O ambiente humano e o ambiente natural degradam-se em conjunto; e não podemos enfrentar adequadamente a degradação ambiental, se não prestarmos atenção às causas que têm a ver com a degradação humana e social. De fato, a deterioração do meio ambiente e a da sociedade afetam de modo especial os mais frágeis do planeta: «Tanto a experiência comum da vida quotidiana como a investigação científica demonstram que

os efeitos mais graves de todas as agressões ambientais recaem sobre as pessoas mais pobres». Por exemplo, o esgotamento das reservas hídricas prejudica especialmente as pessoas que vivem da pesca artesanal e não possuem qualquer maneira de a substituir, a poluição da água afeta particularmente os mais pobres que não têm possibilidades de comprar água engarrafada, e a elevação do nível do mar afeta principalmente as populações costeiras mais pobres que não têm para onde se transferir. O impacto dos desequilíbrios atuais manifesta-se também na morte prematura de muitos pobres, nos conflitos gerados pela falta de recursos e em muitos outros problemas que não têm espaço suficiente nas agendas mundiais. (LS 48).

- 2- Gostaria de assinalar que muitas vezes falta uma consciência clara dos problemas que afetam particularmente os excluídos. Estes são a maioria do planeta, milhares de milhões de pessoas. Hoje são mencionados nos debates políticos e económicos internacionais, mas com frequência parece que os seus problemas se coloquem como um apêndice, como uma questão que se acrescenta quase por obrigação ou periféricamente, quando não são considerados meros danos colaterais. (L.S.49)

A desigualdade não afeta apenas os indivíduos, mas países inteiros, e obriga a pensar numa ética das relações internacionais. Com efeito, há uma verdadeira «dívida ecológica», particularmente entre o Norte e o Sul, ligada a desequilíbrios comerciais com consequências no âmbito ecológico e com o uso desproporcionado dos recursos naturais efetuado historicamente por alguns países. As exportações de algumas matérias-primas para satisfazer os mercados no Norte industrializado produziram danos locais, como, por exemplo, a contaminação com mercúrio na extração minerária do ouro ou com o dióxido de enxofre na do cobre. De modo especial é preciso calcular o espaço ambiental de todo o planeta usado para depositar resíduos gasosos que se foram acumulando ao longo de dois séculos e criaram uma situação que agora afeta todos os países do mundo. O aquecimento causado pelo enorme consumo de alguns países ricos tem repercussões nos lugares mais pobres da terra, especialmente na África, onde o aumento da temperatura, juntamente com a seca, tem efeitos desastrosos no rendimento das culturas. A isto acrescentam-se os danos causados pela exportação de resíduos sólidos e líquidos tóxicos para os países em vias de desenvolvimento e pela atividade poluente de empresas que fazem nos países menos desenvolvidos aquilo que não podem fazer nos países que lhes dão o capital: «Constatamos frequentemente que as empresas que assim procedem são multinacionais, que fazem aqui o que não lhes é permitido em países desenvolvidos ou do chamado primeiro mundo. Geralmente, quando cessam as suas atividades e se retiram, deixam grandes danos humanos e ambientais, como o desemprego, aldeias sem vida, esgotamento de algumas reservas naturais, desflorestamento, empobrecimento da agricultura e pecuária local, crateras, colinas devastadas, rios poluídos e qualquer obra social que já não se pode sustentar». (L.S.51).

- 3- Muitas formas de intensa exploração e degradação do meio ambiente podem esgotar não só os meios locais de subsistência, mas também os recursos sociais que consentiram um modo de viver que sustentou, durante longo tempo, uma identidade cultural e um sentido da existência e da convivência social. O desaparecimento duma cultura pode ser tanto ou mais grave do que o desaparecimento duma espécie animal ou vegetal. A imposição dum estilo hegemónico de vida ligado a um modo de produção pode ser tão nocivo como a alteração dos ecossistemas. (L.S 145).
- 4- Neste sentido, é indispensável prestar uma atenção especial às comunidades aborígenes

com as suas tradições culturais. Não são apenas uma minoria entre outras, mas devem tornar-se os principais interlocutores, especialmente quando se avança com grandes projetos que afetam os seus espaços. Com efeito, para eles, a terra não é um bem económico, mas dom gratuito de Deus e dos antepassados que nela descansam, um espaço sagrado com o qual precisam de interagir para manter a sua identidade e os seus valores. Eles, quando permanecem nos seus territórios, são quem melhor os cuida. Em várias partes do mundo, porém, são objeto de pressões para que abandonem suas terras e as deixem livres para projetos extrativos e agro-pecuários que não prestam atenção à degradação da natureza e da cultura. (L.S. 146).

Dentro desse contexto que permeiam a educação teológica cristã, é possível realizar alguma contribuição para a prática³ (práxis) da reflexão ecológica? Para que a resposta seja sim, técnicas e projetos específicos deverão ser desenvolvidos nas escolas com educação teológica a fim de que sejam implantados no campo missionário. Para isso, os projetos devem ser criados a estarem aptos para enfrentarem os mais variados tipos de desafios, como o exemplo que apresentamos o caso das erosões de solos que é um fenómeno no Brasil, mas também mundial. E para enfrentar as dificuldades económicas e políticas, as injustiças sociais, a carência humana, as doenças, apatia e desesperança só fizeram aumentar.

2. AGENDA 2030 DO DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL

A Assembleia Geral da ONU aprovou por unanimidade os OBJETIVOS DO DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL (ODS), em substituição aos Objetivos do Milênio, Agenda 2030. O documento aceito por 190 nações contém 17 objetivos e 169 metas. As ODS possuem um conteúdo similar aos da *Laudato Si'*. A Agenda tem como função proteger recuperar e gerir de forma sustentável as florestas, espera-se com o cumprimento dos objetivos das ODS promover o uso sustentável dos ecossistemas terrestres buscando combater a desertificação, deter e rever a degradação da terra e deter a perda de biodiversidade. O documento foi assinado como um acordo feito entre as nações para que essas busquem por corrigir as desestruturas ambientais, sociais, económicas e políticas buscando dessa forma irradiar com a fome e com a desigualdade sociais geradora da miséria por conta das muitas injustiças e discriminação que o meio ambiente vem sofrendo. A violência expressa em homicídios e chacina, as guerras, a destruição da biodiversidade, a poluição, as mudanças climáticas, a igualdade de género e o empoderamento das mulheres, completam a enorme lista de ações a serem feitas pelos governos para garantir um mundo melhor para as próximas gerações. Os valores fundamentais das ODS focam os 5 pilares que são: 1-Pessoas. 2- Planeta .3- Prosperidade. 4-Paz. 5- Parceria.

No artigo utilizamos a meta 15 que tem como objetivo proteger, recuperar e promover o

³Para nosso artigo, práxis e pratico quer significar o ato de dirigir-se em direção a outra pessoa. É a relação de pessoa para pessoa.

uso sustentável dos ecossistemas terrestres, gerir de forma sustentável as florestas, combater a desertificação, deter e reverter a degradação da terra e deter a perda de biodiversidade e a meta 16 da ODS que quer promover sociedades pacíficas e inclusivas para o desenvolvimento sustentável, proporcionar o acesso à justiça para todos e construir instituições eficazes, responsáveis e inclusivas em todos os níveis. Assegurar o acesso público à informação e proteger as liberdades fundamentais, em conformidade com a legislação nacional e os acordos internacionais.

Pensar *desenvolvimento sustentável e sustentabilidade* é pensar a inclusão de muitas vozes que se encontram caladas como a voz dos indígenas, dos migrantes, dos refugiados e das classes sociais desprivilegiadas. Todavia, o conceito de sustentabilidade está ligado com a ideia de desenvolvimento sustentável, e esse conceito se tornou hegemônico por um motivo, que em termos gerais, consiste na acomodação de interesses econômicos e limites ecológicos por reunir os grandes desafios da humanidade nessas áreas⁴.

Na contramão dos discursos sobre sustentabilidade e responsabilidade social defendido pelos investidores do agronegócio, da pecuária e por políticos que integram o nosso governo, e que apoiam políticas ambientais agressivas e destruidoras encontramos, de maneira tímida e como expressão de resistência os trabalhos de preservação do meio ambiente realizados por entidades da sociedade civil.

Nesse sentido pensar nas espécies animais em risco de extinção que o Ministério do Meio Ambiente, considerou vulnerável e em situação de risco espécies como raposas, aves como os pássaros exóticos da região do Cerrado, as araras vermelhas e azuis e até mesmo espécies de peixes típicos como consequência do desmatamento das matas ciliares do Cerrado Mato-Grossense. O desflorestamento da floresta típica do Cerrado e das comunidades indígenas tem trazido morte e o risco de extinção das espécies animais⁵ que vivem no Cerrado. Alguns desses animais como o lobo do mato e o lobo-guará, um dos muitos mamíferos ameaçados de extinção alimentam-se dos frutos das árvores nativas (MARINGOLI, 2019).

3. A ENCÍCLICA *LAUDATO SI'* A AGENDA 2030 E O SINODO DA AMAZÔNIA

No ano de 2017 após a elaboração da *L.S* quando o Papa Francisco anuncia um novo documento: o Sínodo do Amazonas documento no qual, o papa sugere alguns caminhos no cuidado da Amazônia para serem pensados pelos 9 países envolvidos com o espaço demográfico a Amazônia sendo que 65% do território da Amazônia pertence ao Brasil. O Papa Francisco

⁴<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/186-noticias-2017/570923-alguns-comentarios-bioeticos-em-relacao-a-agenda-2030-da-onu-para-o-desenvolvimento-sustentavel>

⁵ Anta, Cervo, Onça-pintada, Lobo-guará, Lontra, Tamanduá-bandeira, Gambá, Ariranha, Gato-palheiro, Veado-mateiro, Gato-maracajá, Macaco-prego, Quati, Queixada, Porco-espinho Capivara Tapiti, Preá, Pato-mergulhão, Onça-parda, Falcão-de-peito-vermelho, Cuíca, Jaguarundi, Raposa-do-campo, Veado-campeiro, Mão-pelada, Caititu, Cutia, Seriema, jacaré de papo amarelo, Paca, Tucano,

destacou os desafios da Amazônia e a necessidade da missão da igreja junto aos indígenas, moradores dos rios, quilombolas, mestiços, migrantes, gente da cidade enfim os moradores dessa vasta floresta. Interessante é que o núcleo central do Sínodo é que a igreja ajude os moradores da Amazônia a encontrar e assumir suas identidades assim como ajuda-los na elaboração de estatutos específicos às suas necessidades. A proposta é indicar caminhos a essa comunidade de maneira que encontrem o caminho melhor para viver nesse mundo com tantas transições.

O Brasil possui o maior plano de fomento para ser usado em tecnologias sustentáveis de produção do mundo, que resultam em ganhos produtivos e contribuem para a redução das emissões de Gases de Efeito Estufa (GEE), como o sistema de ILPF (Integração Lavoura Pecuária Floresta: regulação do mercado de Carbono Propostas atuais COP 26 (2021). Restauração de pastagens degradadas. Agroflorestas: Técnicas agroflorestais para a recuperação das nascentes através do manejo agro-florestal e técnicas mecânicas, manejo ecológico. Como obter uma nova economia através da floresta. Permacultura e banco de sementes. Agricultura e a Educação Ambiental. Sustentabilidade meio ambiente organizações e negócios sustentáveis Áreas preservadas e áreas produtivas. Manejo das águas. A busca por uma busca no estilo de vida e a luta por políticas mais sustentáveis, tem o potencial de se tornara grande causa do século XXI.

Nuanças diferem o discurso a respeito do desenvolvimento sustentável na análise do sentido do novo paradigma da “ECOLOGIA INTEGRAL”, que defendem que a mesma também abrange a sustentabilidade e um novo modelo de desenvolvimento, ambientalmente sustentável, economicamente aberto e solidário, socialmente justo, politicamente inclusivo e espiritualmente inculturado. No capítulo IV da L.S: Uma Ecologia Integral: Ecologia Ambiental, Econômica e Social em nenhum momento palavras como desenvolvimento são citadas. E o artigo pontua a existência desse equívoco quando os Objetivos do Desenvolvimento Sustentável, ao enfatizar o conceito de sustentabilidade como pilar fundamental do desenvolvimento, representam não apenas o conceito, mas o novo paradigma de desenvolvimento destacado e enfatizado pelo Papa Francisco que é a ECOLOGIA INTEGRAL

3.1 OS POVOS ORIGINÁRIOS, MARCO TEMPORAL E A MINERAÇÃO

A população indígena no Brasil concentra-se principalmente na Região Norte do país com um grande contingente que nos dias atuais vem sofrendo grandes baixas por conta de vários fatores entre eles as várias doenças trazidas pelos colonizadores, invasões, extermínios e outros Esses povos já habitavam o território brasileiro muito antes da chegada dos portugueses e estão distribuídos nas cinco regiões do país. Muitos povos já entraram em contato com os costumes não indígenas, contudo, alguns grupos ainda vivem isolados.

Em um primeiro momento temos a presença do instituto do indígena e a trajetória da política indigenista do estado brasileiro, que problematiza a tese do marco temporal as suas contradições, e a posição abraçada pelo Supremo Tribunal Federal (STF). A fim de compreender o contexto em que ocorre a adoção desse posicionamento por parte do tribunal, com atenção especial para as suas consequências a partir da ordem constitucional, e da inconsistência do marco temporal de 1988 bem como a do caráter extremamente restritivo atribuído ao conceito que produzem os efeitos catastróficos de banalizar violações de direitos contra os povos originários no Brasil. População em risco, povo vulnerável desafios e problemáticas que não é possível compreender a questão indígena e os conflitos em torno de suas terras sem se deter no estudo da tese do marco temporal. O marco temporal é uma disputa de interesse dos ruralistas e grileiros, e determina que só têm direito à demarcação de suas terras aqueles povos que as ocupavam no dia 5 de outubro de 1988, dia da promulgação da Constituição. E ignora o fato de os indígenas terem sofrido perseguições e expulsões de suas terras desde que os portugueses começaram a colonizar o Brasil. Nesse sentido entende-se que a sadia relação entre a pessoa, a comunidade e o Estado, conforme a demanda e necessidades nascem os debates, as políticas públicas e as ações práticas para os cidadãos e o seu entorno.

Para as Organizações Não Governamentais e ambientalistas que militam em defesa dos povos originários o marco temporal é parte de uma estratégia de ruralistas e agricultores para barrar o avanço das demarcações de terras indígenas no Brasil. Tal fenômeno vem provocando uma evasão, uma forma de inserção dos índios na sociedade, mas despreparados para isso.

O Projeto de Lei 191/20 regulamenta a exploração de recursos minerais, hídricos e orgânicos em reservas indígenas⁶ para uso da mineração, agronegócio. Para tanto o Governos Federal prevê algumas medidas como consultas antecipadas devam ser feitas as comunidades afetadas, autorização do Congresso Nacional para empreendimentos em reserva, pagamentos feitos as reservas indígenas que serão afetadas pelo empreendimento, mineração e produção de energia, indenização pela restrição do uso do solo, criação de um Conselho Curador que cuidem dessas questões dos pagamentos e indenizações para os indígenas. Desde o século XVIII a mineração tem sido um fator diferenciado na economia do Brasil diferentemente, os povos indígenas eram sujeitos invisíveis à História do Brasil e por vezes, vítimas de descasos. Tal comunidade, a dos povos originários possuem uma consciência da importância da natureza e vivem em comunhão com ela. Quem pode executar a Lei são os Órgãos Governamentais como a FUNAI (Fundação Nacional do Índio), e não Deputados. Garantir o direito dessa população que por séculos vem sendo violentada. Direito a terra sendo esse o seu maior direito. Culpar o incremento demográfico em vez do consumismo exacerbado e seletivo de alguns é uma forma de não enfrentar os problemas. Pretende-se, assim, legitimar o modelo distributivo atual, no qual uma minoria se julga com o direito de consumir numa proporção que seria impossível generalizar, porque o planeta não poderia sequer conter os resíduos de tal consumo (L.S.50)

⁶ Fonte: Agência Câmara de Notícias acesso em 27/06/2022

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os princípios abordados a partir do que foi apresentado nesta pesquisa da encíclica e da Agenda 2030 e o Sínodo do Amazonas direcionam-se a toda a humanidade. Desta maneira, articulando as questões teórico-metodológicas o artigo entendeu que temática aborda aspectos fundamentais para a compreensão do lugar que os grupos sociais dos índios na história do Brasil e para a educação teoambientológica⁷ das novas gerações que trabalham por defender importância sedimentação de territórios dos povos originários assim como confrontar as disputas pelas terras que vem ocorrendo por parte dos garimpeiros ilegais nos últimos anos semelhantemente as guerras e caça aos índios como nos anos da colonização do Brasil por parte dos portugueses. Nesse sentido, a dívida que o Estado brasileiro possui para com os indígenas sobreviventes, é imensa povos que seguem resistindo frente às pressões e aos avanços do agronegócio e da especulação mineradora. Autodeclarados no Brasil temos 896.917 indígenas- (IBGE 2010/2012) - muitos se encontram em trabalho rural, urbano e em tribos isoladas. Esses povos estão divididos em 305 etnias e são falantes de 274 línguas. Garantir a Constituição é garantir aos indígenas a aplicabilidade de leis que já existe colocando-as em vigor: educação indígena permanência e conclusão nos níveis de educação e saúde. Anualmente, vê-se que existe um avanço das fronteiras agrícolas em territórios demarcados e no Brasil em geral. Indianistas defendem que o Congresso Legislativo milita com interesse escusos a favor desses avanços sendo que que a demarcação de terras indígenas tem sido considerada importante para garantir a preservação ambiental. O avanço de fronteiras indiscriminado por agricultores tem contribuído com o desmatamento de terras provocando assim o desequilíbrio das chuvas e temperatura. A terra é o elemento central da questão indígena, razão de tensões e conflitos em todo o País finalizando o artigo, temos que a *Encíclica Laudato Si'* apesar do seu riquíssimo conteúdo abortando praticamente todos os temas no entorno do meio ambiente e a Agenda 2030 não contemplaram questões latentes e territoriais da alma dos indígenas do latino américa e para isso cinco anos após a edição da *Laudato Si'* o Papa Francisco escreve o Sínodo do Amazonas , o Pan Amazonas que preenche o vazio trazendo luz ao tema e abrindo possibilidades de maiores diálogos sobre a questões o que inclui no caso do Brasil, a demarcação das terras indígenas e a incompletude do Marco Temporal em resolver essa demanda.

⁷ *Teoambientologia* é a designação criada para conceituar a junção dos conhecimentos científicos e teológicos das ciências da Educação Ambiental e da Missão Transformadora. *Teoambientologia*: uma proposta teológica para a Educação Ambiental (MARINGOLI, 2019,p.7).

REFERÊNCIAS

FRANCISCO. **Carta Encíclica *Laudato Si'***. Sobre o cuidado com a casa comum. São Paulo: Editoras Paulus e Loyola, 2015. p. 142.

GASS, Bohn, Ildo. **UMA INTRODUÇÃO À BIBLIA**: As comunidades cristãs da primeira geração. Ed. Paulus, São Paulo. 2005, p .51

MAÇANEIRO, M. **Religiões e Ecologia**: cosmovisão, valores e tarefas. São Paulo: Paulinas, 2011.

MARINGOLI, Ângela. **Teoambientologia**: um desafio para a Educação Teológica. São Paulo: Ed. Recriar 2020.

PHILIPPI, Arlindo, Jr e PELICIONI, Focesi Maria Cecília. **Educação Ambiental e Sustentabilidade**. 2ª Edição, Barueri- São Paulo. Manole, 2014.

<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/186-noticias-2017/570923-alguns-comentarios-bioeticos-em-relacao-a-agenda-2030-da-onu-para-o-desenvolvimento-sustentavel> acesso em 04/05/2022

<http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/pt/documentos/documento-final-do-sinodo-para-a-amazonia.html>.

ECOTEOLOGIA: TEOLOGIA COM CONSCIÊNCIA PLANETÁRIA

Carlos Alberto Motta Cunha¹

RESUMO

Para José Comblin, “teologia de epígonos” significa teologias que reproduzem de forma acrítica a geração anterior e são incapazes de repensar o seu próprio tempo à luz da revelação divina. Esse caminho, descontextualizado, é insignificante para a geração contemporânea pois não tem o que dizer ao tempo presente. O objetivo desta comunicação consiste em refletir sobre a relevância de uma teologia com consciência planetária engajada na tarefa pública de dizer a sua própria palavra de modo criativo. Para sustentar tal proposta, mostraremos que o conceito de “ecoteologia” carrega em si uma trajetória conceitual que assume um novo paradigma e uma nova ética para a inteligência da fé cristã. Vozes provenientes das margens das igrejas ou totalmente fora delas colocam a teologia em movimento e, de forma propositiva, consciente de uma cidadania planetária. Espera-se que essa reflexão aponte caminhos concretos para uma construção teológica capaz de se deixar ser interpelada pelos problemas ambientais e sociais de hoje e, ao mesmo tempo, testemunhe um novo jeito de ser e estar no mundo.

PALAVRAS-CHAVE: Ecoteologia; Teologia pública; Cidadania planetária.

INTRODUÇÃO

Tão triste para a Teologia cristã cair no vício da reprodução acrítica de teologias já elaboradas. Comblin fala de “teologia de epígonos”, quer dizer, teologias que emitam, copiam a geração anterior e são incapazes de repensar o seu próprio tempo à luz da revelação divina. Esse caminho, descontextualizado, é insignificante para a contemporaneidade pois não tem o que dizer às gerações atuais. A fala teológica se torna anacrônica quando puxamos para o presente “respostas e perguntas feitas por outros a partir de outras situações” (COMBLIN, 1985, p. 10).

Historicamente, parte da teologia cristã se construiu a partir das provocações dos “profetas sem Deus”, quer dizer, homens e mulheres às margens das Igrejas, pessoas não-religiosas, que provocaram a teologia a dizer a sua palavra de forma pertinente ao tempo presente. Hoje, não é diferente. Adam Kotsko, por exemplo, diz que as visões dominantes de Jesus e do cristianismo parece não oferecer muita esperança para o futuro. Elas ou são nostálgicas ou são profundamente reacionárias. “Se é que o cristianismo tem futuro, ele será encontrado no trabalho de teólogos heterodoxos que trabalham à margem da Igreja” (KOTSKO, 2014).

O trabalho teológico de fronteira, no entre lugares, para além das igrejas, permite colocar a teologia no encontro com as culturas, os saberes e, principalmente, em diálogo com as gran-

¹ Doutor em Teologia com pós-doutorado em Teologia Sistemática, professor adjunto na PUC Minas e no ISTA, coordenador do grupo de pesquisa Teologia e Contemporaneidade. carlosamc04@gmail.com

des demandas da atualidade. O objetivo desse texto consiste em apontar a importância de uma teologia com consciência, responsável, pelos dramas que envolvem o meio ambiente. É uma teologia com consciência planetária em que o serviço ao planeta e à humanidade é considerado como critério mais importante do que a pertença religiosa para a qualidade da teologia. O caminho de reflexão sobre o objetivo consiste em dar uma breve palavra sobre a crise civilizatória do nosso tempo, justificar a necessidade de uma teologia com consciência e, por fim, introduzir o tema da ecoteologia.

1. A CRISE CIVILIZATÓRIA

Todos os sistemas de vida do planeta estão caóticos. Mudanças climáticas bruscas, perda da diversidade biológica, solos inférteis, processos constantes de desertificação, desmatamentos, contaminação das águas são alguns dos sinais que ameaçam a natureza e os seres humanos. Além de sofrer também os efeitos exploratórios sobre o meio ambiente, os humanos, principalmente os empobrecidos, são acometidos pela fome, pestes, doenças, segregação social, migração urbana, guerras e exclusão social de toda sorte. Definitivamente, o “desenvolvimento” proposto pelo pensamento positivista moderno sob o lema “ordem e progresso” não deu certo. “Entendido hegemonicamente como um processo linear, ininterrupto, associado à dominação da natureza, reduzido ao acúmulo incessante de mercadorias” (DILGER, 2016, p. 18), o conceito de desenvolvimento a qualquer preço tem mostrado uma profunda ruptura entre a lógica cíclica da criação e a pretensão linear da humanidade. O resultado não poderia ser diferente: o caos.

A ideia de que o planeta possui “informações”, associada à tarefa do ser humano extrair dele estes conhecimentos, gerou consequências práticas e éticas. Reforçou, por exemplo, a crença de que a natureza é um objeto a ser explorado pelo homem em busca de benefícios. Essa convicção constitui a base da mentalidade extrativista e predatória. “A ideia de extrair recursos de mundo-coisa, descartando em massa os subprodutos do processo, estendeu-se às pessoas, que assim passaram a ser utilizadas e, quando se revelam ‘inúteis’, são também descartadas” (MARIOTTI, 2001, p. 8). Temos aí um cenário de competição e exclusão social entre os humanos.

Ampliando um pouco mais a crise socioambiental decorrente do desenvolvimento predatório, a atual desigualdade na distribuição de bens, de serviços e de condições de vida é sem precedentes na história. A meta estipulada para o desenvolvimento no modelo capitalista não poderia ter consequências diferentes ao surgimento de bolsões de riqueza e pobreza num contexto de profunda disparidade. Por todo o planeta, as diferenças sociais vão reforçando os traços da exclusão de muitos em benefício de poucos. O que esperar de um sistema cujo objetivo busca aumentar os fluxos de dinheiro e, assim, o crescimento econômico?

Para ser ter uma ideia da desigualdade, o relatório publicado pelo grupo financeiro *Credit Suisse*, que analisa a distribuição da riqueza da população adulta de todo o mundo, afirma o seguinte: “A metade mais pobre da população adulta global é dona de apenas 1% da riqueza planetária. Em contraste, os 10% mais ricos detêm 84% da riqueza global, e o 1% mais rico é dono de 44%” (LANDER, 2016, p. 220). E mais: O *Pew Research Center* afirma que em 2009 a riqueza média dos “brancos” era 20 vezes superior à dos negros, e 18 à dos hispânicos (LANDER, 2016, p. 222). Poderíamos citar ainda vários relatórios de entidades sociais, econômicas e políticas que demonstram a gritante desigualdade entre a minoria abastada e a maioria empobrecida.

Como a crise civilizatória interpela a teologia? Como ela deveria ser colocar diante das demandas aqui apresentadas? O que tem ela tem a dizer e o que propõe?

2. TEOLOGIA COM CONSCIÊNCIA

O nosso tempo colhe os impactos de novos saberes provenientes da Cosmologia, da Astrofísica, da Física quântica e da Biologia evolutiva na compreensão do planeta e do ser humano. E não só isso. O ambiente científico anuncia ao mundo de hoje as muitas possibilidades em virtude também dos progressos da Nanotecnologia, da Biotecnologia, da Informática e da Cognética. Uma revolução científica que impacta permanentemente a vida humana e a do meio ambiente. O paradigma do pensamento simplificador-interdisciplinar, que serviu à modernidade, entrou em crise por não conseguir responder os avanços do novo tempo. Hoje, diante do crescimento da tecnociência, um novo referencial complexo-transdisciplinar vai assumindo o seu papel diante da dinâmica da vida.

Nas últimas décadas, pensadores vêm desenvolvendo a ideia do pensamento complexo e transdisciplinar. Edgar Morin, por exemplo, relaciona a palavra “consciência” ao pensamento complexo. Para ele, o pensamento complexo é consciente quando busca compreender o que está tecido em conjunto. A consciência permite ao ser humano vivenciar, experimentar e compreender aspectos da totalidade do seu mundo interior e exterior; é a faculdade por meio da qual o ser humano se percebe daquilo que se passa dentro dele ou em seu exterior. Portanto, não há como olhar para a realidade com profundidade a partir de um pensamento fragmentador (MORIN, 2008, p. 1220).

A correlação consciente permite a interação entre as partes sem que haja a pretensão de um pensamento monolítico. Portanto, fazer teologia a partir desse lugar é optar por uma “teologia com consciência”, isto é, a teologia cristã disposta ao diálogo com outras áreas da realidade na busca pela integração entre os conjuntos dos seus próprios sistemas, permitindo uma visão ampla, não totalizante, mas mais apurada da vida e uma participação efetiva no espaço público.

A teologia contemporânea está experimentando uma nova configuração que demanda uma maior participação de teólogas e teólogos no serviço ao mundo. A sabedoria teológica é desafiada a contribuir com a “tarefa de humanizar a humanidade e trazê-la de novo para o seu lar” (O’MURCHU, 2000, p. 218). A vida tecida em conjunto reclama uma responsabilidade da nossa parte em cuidar das suas múltiplas manifestações. A teologia não pode deixar de ouvir o “grito da Terra e o grito dos pobres” (L. Boff). Acolher a dor das vítimas de um sistema-mundo injusto e perverso, faz parte de uma teologia que se diz cristã, quer dizer, constitutivamente libertadora.

A teologia com consciência reconhece a riqueza da dinâmica gerada pela ação de diversos níveis da realidade ao mesmo tempo e busca encontros com a contemporaneidade para uma melhor compreensão de si mesmo no e para o mundo atual. Ela é portadora de uma inteligência aberta, disposta a refazer os seus próprios conteúdos quando interpelada pelas demandas da atualidade. A tarefa de rescrever o conteúdo da própria teologia exige também “um novo tipo de teólogo(a) com um novo tipo de consciência, uma consciência multidimensional” (VIGIL, 2011, p. 28). Não há lugar nesse tipo de teologia para formulações dogmáticas indispostas a redizer para a atual geração o valor da substância visada nos símbolos da fé e a formulação cultural do dogma e da tradição. Não é uma teologia divorciada da vida concreta das pessoas, mas preocupada com a relevância da boa nova de Jesus Cristo para o mundo.

“O problema da consciência (responsabilidade) supõe a reforma das estruturas do próprio conhecimento” (MORIN, 2008, p. 122). Teologia com consciência da sua responsabilidade eco-humana supõe reforma na maneira como se vê e no modo de agir. O que esperar do teólogo na complexidade da sociedade atual? Que ele tenha consciência da realidade em um empreendimento que envolva a “capacidade de participar de discussões críticas sobre os fundamentos da fé e sobre temas e questões que entrelaçam a fé e as experiências da vida” (ANJOS, 2011, p. 130).

3. ECOTEOLOGIA

O termo “ecoteologia” carrega uma trajetória conceitual que assume um novo paradigma e uma nova ética para a inteligência da fé cristã. Vozes provenientes das margens das igrejas ou totalmente fora delas colocam a teologia em movimento e, de forma propositiva, consciente de uma cidadania planetária. Mas não basta ter consciência, é preciso que a teologia salte da pura retórica ambiental e social para um fazer prático. A teologia prática tem aí o seu lugar. Surgida no século XIX, ela nos ensina que o seu lugar vivencial não se limita a universidade nem tampouco a corte eclesiástica. Não é porque ela é avessa ao estudo e à pesquisa ou se presta ao trabalho privativo do espaço religioso. Mas é devido a sua tarefa pública em diálogo com outros saberes (HOCH, 1998, p. 26).

Para o físico Frijof Capra, o universo, ou melhor “pluriverso”, é visto como uma teia dinâmica de eventos inter-relacionados com uma rede de relações entre as várias partes de um todo unificado. Ele aparece como um “complicado tecido de eventos, no qual conexões de diferentes tipos se alternam, se sobrepõem ou se combinam e, por meio disso, determinam a textura do todo” (CAPRA, 2006, p. 42). No pensamento complexo, ou sistêmico, o todo não é a soma das partes. É diferente. As propriedades de um sistema vivo são propriedades do todo, que nenhuma das partes possui. Elas surgem quando há interações e relações entre as partes. Dissecar tal sistema é provocar o isolamento de todo o sistema gerando, a sua destruição e conseqüentemente a sua morte.

A compreensão de que os organismos são totalidades integradas em constante conexão provocou profundas mudanças nas áreas do conhecimento, inclusive na teologia. Todas elas fundamentadas em um paradigma consciente da complexidade da vida. A composição entre os campos do saber e a integração entre os conjuntos de seus próprios sistemas permitem uma visão, não totalizante, mas mais apurada da realidade. Não podemos decompor o mundo em unidades elementares a fim de compreender um todo unificado que é fruto de relações complexas entre as partes.

A ecoteologia é fruto desse diálogo. Na interface entre a ecologia e a teologia, inaugura-se um saber experiencial dotado de “uma nova mentalidade e posturas correspondentes, na relação do ser humano com o planeta, enquanto a ‘casa comum’”. A ética que daí emerge “visa a reeducação da humanidade, em termos de percepção do mundo e dos valores que a orientam”. A ecoteologia, iluminada pela fé cristã, reflete de forma propositiva “sobre o sentido da atuação humana no ecossistema, e suscita ações individuais e coletivas, conferindo poder à comunidade local como protagonista de mudança” (MURAD, 2008, p. 232).

A ecoteologia tem o desafio de resgatar o sentido de um universo teológico, quer dizer, mostrar que os seres humanos estão nivelados pelos ecossistemas que compõem a grande rede da vida. O mito da criação afirma a vocação humana para o cuidado e o cultivo do planeta (Gn 2,15). A criação é intrinsecamente boa, e carrega em si um sentido, uma inteligibilidade interna advinda do próprio ato criador. Deus cria, isto é, suscita uma verdadeira novidade, uma realidade que tem em si mesma uma estrutura imanente de autogênese e de criatividade. E não só isto, toda a criação tem uma marca de filiação, isto é, Jesus Cristo é o modelo da criação e que esta carrega em si as marcas da presença dele. O destino do mundo é ser tomado pela filiação. “De uma ponta a outra, a criação, desde o Filho [...] até nós [...] passando pelo cosmo; de uma ponta a outra da criação está gravada, portanto, uma marca da filiação” (GESCHÉ, 2004, p. 144).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Independente da cultura em que vivemos, estamos todos em um complexo e interligado sistema de vida. Habitamos um mesmo planeta que urgentemente precisa ser cuidado, reconhecido e valorizado não como algo a ser explorado e coisificado, mas como um ser vivo, para ser amado. O ser humano não só habita a Terra. Ele (homo) é Terra (húmus). Estamos organicamente interligados. “Não viemos ao mundo; viemos do mundo. Terra somos nós e tudo o que nela vive, compartilhando o mesmo espaço. Temos um destino comum” (PADILHA et al., 2011, p. 27).

Ecoteologia é a teologia cristã com consciência planetária, quer dizer, uma teologia responsável pelo drama socioambiental e busca políticas ecológicas. A ação criadora de Deus é um processo dinâmico envolvendo todo o universo orientado até a criação perfeita ou escatológica. O mundo e o humano anseiam pela ressurreição, isto é, pela nova criação. A ressurreição de Jesus Cristo é esperança já e ainda não de transformação da existência de todo ser vivo (Rm 8,18-25). O Reino de Deus anunciado e vivido pelo Cristo se estendeu a todas as criaturas através de uma relação respeitosa com a natureza. Seria anacrônico e hermeneuticamente irresponsável apontar um paradigma ecológico na teologia do Reino de Jesus, mas é totalmente coerente mostrar como ele se inspirou e soube tirar do contato com o mundo natural ensinamentos sobre a realidade do reinado divino. Que os seus feitos servissem de inspiração para ações ecoteológicas hoje.

REFERÊNCIAS

- ADOLPHE, Geshé. O cosmo. São Paulo: Paulinas, 2004.
- ANJOS, Márcio Fabri dos. Teologia como profissão: da confessionalidade à esfera pública. In: SOARES, Afonso Maria; PASSOS, João Décio. (Orgs.). Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2011.
- Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.
- CAPRA, Frijof. A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. São Paulo: Cultrix, 2006.
- COMBLIN, José. Teologia da libertação, teologia neoconservadora e teologia liberal. Petrópolis: Vozes, 1985.
- DILGER, Gerhard; FILHO, Jorge Pereira. Ousar pensar “fora da caixa”. In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; FILHO, Jorge Pereira. Descolonizar o imaginário: debates sobre o pós-extratativismo e alternativas ao desenvolvimento. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016, p.18.
- HOCH, Lothar Carlos. O lugar da teologia prática como disciplina teológica. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. (Org.). Teologia prática no contexto da América Latina. São Leopoldo: Sínodal: ASTE, 1998.

KOTSKO, Adam. A monstruosidade de Cristo. Paradoxo ou dialética. Disponível em: < <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5549-adam-kotsko-2>>. Acesso em 15 ago. 2022.

LANDER, Edgardo. Com o tempo contado: crise civilizatória, limites do planeta, ataques à democracia e povos em resistência. In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; FILHO, Jorge Pereira. Descolonizar o imaginário: debates sobre o pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016, p.220.

MARIOTTI, Humberto. Prefácio. In: MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana. São Paulo: Palas Athena, 2001.

MORIN, Edgar. Ciência com consciência. 12.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MURAD, Afonso. Fé cristã e ecologia: o diálogo necessário. Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, n. 40, p. 229-242, 2008.

O'MURCHU, Diarmuid. Religion in Exile: A Spiritual Homecoming. New York: Crossroad, 2000.

PADILHA, Roberto et al. Educação para a Cidadania Planetária: currículo intertransdisciplinar em Osasco. São Paulo: Editora e Livraria Instituto Paulo Freire, 2011.

VIGIL, José Maria (Org.). Por uma teologia planetária. São Paulo: Paulinas, 2011.

EDUCAR PARA A HUMANIDADE: UMA LEITURA DOS PRINCÍPIOS PEDAGÓGICOS DA *LAUDATO SI'* PARA O ENSINO RELIGIOSO

Tiago Trevisan¹

RESUMO

Em 2015, o Papa Francisco publicou a Carta Encíclica *Laudato Si'*, na qual ele propõe o cuidado com a casa comum, o planeta Terra. Trata-se de um documento propositivo, direcionado a toda humanidade, convidando-a a repensar as relações socioambientais, pois tudo está interligado. Na *Laudato Si'*, existem diversos elementos e princípios que apontam em direção a um desenvolvimento sustentável e integral. Nos argumentos da encíclica, há princípios pedagógicos, dentre os quais aqui se acentuam os que educam para o reconhecimento de que as criaturas possuem valor em si, para a compreensão de que tudo está conectado e para as relações socioambientais. Esses elementos iluminam a prática dos professores de ensino religioso, a fim de que o *fazer pedagógico* seja transformador e contribua com a construção de uma cidadania ecológica. A explicitação dos princípios pedagógicos elencados da encíclica tem por objetivo subsidiar a formação continuada dos docentes, com o intuito de que o componente curricular em questão promova um novo estilo de vida e una-se ao esforço coletivo de transformação, tendo como horizonte o bem comum. Os princípios presentes na encíclica direcionam-se a todos, mas de modo especial às novas gerações; portanto, a educação escolar e, particularmente, o ensino religioso – com seu currículo e práticas, suas didáticas e suas relações cotidianas – pode contribuir efetivamente com a construção de um novo futuro sustentável para a vida na casa comum.

PALAVRAS-CHAVE: ensino religioso; princípios pedagógicos; *Laudato Si'*; ecoteologia.

INTRODUÇÃO

O planeta Terra e a humanidade encontram-se em um acelerado caminho de mudança. É certo que a mudança compõe a dinâmica dos sistemas complexos, porém a discrepância entre a lentidão natural da evolução e as ações humanas, que, por vezes, não estão voltadas para o bem comum e para um desenvolvimento humano sustentável e integral, causam preocupação à medida que tais mudanças transformam-se em deterioração do planeta e da qualidade de vida de parte da humanidade (LS 18).

Olhando para realidade marcada pela poluição e mudanças climáticas (LS 20 – 26), as questões que envolvem a água (LS 27 – 31), a perda de biodiversidade (LS 32 – 42), a deterioração

¹ Mestrando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR). Bolsista Marcelino Champagnat. Contato: trevisan@gmail.com.

da qualidade de vida humana, e a degradação social (LS 43 – 47), a desigualdade planetária (LS 48 – 52) e a fraqueza das reações diante de tudo isto (LS 53 – 59), fica evidente a urgência do desafio que a humanidade tem pela frente (LS 15), o de se unir na busca do “desenvolvimento sustentável e integral” (LS 13). Francisco propõe para [isso](#) um diálogo inclusivo, integrativo e propositivo (LS 14).

De acordo com Susin (2010), a teologia é um saber que busca, por meio da reflexão, compreender aquilo em que se crê associado à realidade. Com efeito, a teologia insere-se em um processo interdisciplinar que busca oferecer uma visão integradora da realidade. O campo do saber ambiental não se constitui como um campo discursivo homogêneo, tampouco unitário. O saber ambiental vem sendo constituído através das relações com o objeto temático de cada ciência (LEFF, 2011). Neste sentido, recorda Gebara (1997), a ecologia modifica o conhecimento teológico. Desenvolve-se assim a ecoteologia, que incorpora a ecologia na fé cristã, como um meio de pensá-la (MURAD, 2009).

Neste artigo, propõem-se incorporar a reflexão do saber ecológico, produzido pela fé cristã, tendo como referência a Carta Encíclica *Laudato Si'*, na formação continuada dos professores de ensino religioso, a fim de qualificá-los para o campo ecológico, pois a formação global do ser humano precisa contemplar o estudo da religião, enquanto elemento constitutivo da educação para a cidadania (PASSOS, 2007).

1 EDUCAR PARA O RECONHECIMENTO QUE AS CRIATURAS TÊM VALOR EM SI

A fé cristã reconhece a Deus como Criador (TAVARES, 2009) que, ao criar, segundo Suess (2017), tem um projeto de amor, no qual cada uma das criaturas tem um significado e um valor próprio. Por possuírem um valor em si, as criaturas não podem ser reduzidas a recursos exploráveis. Vitimadas pela ação humana, muitas são as espécies de vegetais e animais que têm desaparecido todos os anos. Essas espécies as novas gerações não poderão conhecer (LS 33). A interpretação das escrituras rejeita o domínio irresponsável “do ser humano sobre as outras criaturas” (LS 80).

Para Francisco, o Criador é a referência originária e valorativa das criaturas: “Na tradição judaico-cristã, dizer *criação* é mais do que dizer natureza, porque tem a ver com um projeto do amor de Deus, no qual cada criatura tem um valor e um significado” (LS 76). Deste modo, não cabe ao ser humano desprezar as outras criaturas, nem valorizá-las na perspectiva dos seus interesses escusos, visto que “seria errado também pensar que os outros seres vivos devam ser considerados como meros objetos submetidos ao domínio arbitrário do ser humano. Quando se propõe uma visão da natureza unicamente como objeto de lucro e interesse, isso comporta

graves consequências também para a sociedade” (LS 82). Ao mesmo tempo que o ser humano pode fazer uso responsável das coisas, ele é chamado a reconhecer que os outros seres vivos possuem um valor próprio diante de Deus (LS 69).

2 EDUCAR PARA A COMPREENSÃO DE QUE TUDO ESTÁ INTERLIGADO

Na encíclica *Laudato Si'*, Francisco escreve diversas vezes: “tudo está interligado” (LS 90). Ele faz dessa perspectiva uma convicção e um elemento fundamental para a sua reflexão, afinal “tudo está estreitamente interligado no mundo” (LS 19) e inter-relaciona-se (LS 70). Ao escrever nesta perspectiva, segundo Oliveira (2016), Francisco aponta para a necessidade de a humanidade ampliar o horizonte e incluir a comunidade de vida, da qual toda a Criação faz parte, e que está sendo vítima das ações do paradigma tecnocrático que “tende a exercer o seu domínio também sobre a economia e a política” (LS 109).

Habitamos todos a Terra, que é a casa comum. A humanidade vive na terra, com todas suas etnias, bem como com todos os reinos mineral, animal e vegetal, formando assim um círculo de vida. Deste modo, “a Terra é *oikos* (morada) e *oikoumene* (casa comum)” (MAÇANEIRO, 2011, p. 74). Portanto, “tudo o que existe coexiste. Tudo o que coexiste preexiste. E tudo o que coexiste e preexiste subsiste através de uma teia infundável de relações inclusivas” (BOFF, 1996, p. 19).

A terra é habitada por todas as criaturas que compõem um projeto de amor de Deus (LS 76). Enquanto natureza, recorda Péret (2016), cada coisa está inserida em sistemas abertos que se comunicam e integra, evoluem, onde tudo está interligado (LS 79), e enquanto criação, são um dom de Deus, que chama ela toda para a comunhão universal (LS 76). As criaturas avançam juntas para uma meta comum, que é Deus (LS 83). O universo se revela como a linguagem do amor, tudo é carícia de um Deus (LS 84).

3 EDUCAR PARA AS RELAÇÕES SOCIOAMBIENTAIS

A ecologia, entendida como a ciência que se dedica a estudar as relações entre os organismos vivos e o meio ambiente onde se desenvolvem, requer uma reflexão e discussão que abarque as condições de vida e de sobrevivência em determinada sociedade, de modo que sejam colocados em questão os modelos de desenvolvimento, de produção e de consumo. Francisco recorda que, ao se referir ao meio ambiente, faz-se referências à relação entre a natureza e a sociedade que a habita. Isto leva as pessoas a compreender que a natureza não está separada

delas, mas que essas estão incluídas nela, fazendo parte e compenetrando-se (LS 139).

Devido às amplas dimensões dos problemas, não é possível encontrar soluções ou respostas específicas, mas são essenciais soluções integrais que considerem os sistemas naturais e os sistemas sociais. “Não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise socioambiental” (LS 139). Tal crise só poderá ser superada a partir de uma abordagem integral, que vise combater a pobreza, devolver a dignidade aos excluídos e, concomitante, cuidar da natureza (LS 137-139).

O aspecto econômico é constitutivo, de modo que, considerando a realidade, faz-se necessário que: esteja a serviço da proteção da vida; vincule aos contextos humanos, familiares, laborais, urbanos e da relação de cada pessoa consigo mesma; produza uma maneira específica de relacionar-se com os outros e com o meio ambiente (LS 141). A maneira como tudo se inter-relaciona, assim uma ecologia social, apresenta-se como um elemento importante, que, de modo progressivo, perpassa desde o primeiro grupo social, a família, até as relações internacionais (LS 142).

Outro fator importante é a ecologia cultural, pois, junto ao patrimônio natural, deteriora-se o patrimônio histórico, artístico e cultural, agentes integradores da identidade (LS 143). A exploração intensa e a degradação podem ainda sucumbir os recursos sociais, a vida comunitária e a identidade cultural, podendo levar ao desaparecimento de uma cultura (LS 145 -146).

Por fim, destaca-se o impacto que o ambiente (desde o quarto, a casa, o local de trabalho, o bairro, a cidade, o Estado, o planeta) tem sobre a vida do ser humano, influenciando o seu modo de viver, sentir e agir. (LS 147). Convém acentuar ainda a relação que cada sujeito estabelece com o seu corpo, pois, a “aceitação do próprio corpo como dom de Deus é necessária para acolher e aceitar o mundo inteiro como dom do Pai e casa comum” (LS 155).

CONCLUSÃO

Diante do cenário atual, fica evidente que as respostas precisam ser conjuntas e interdisciplinares, de modo que cada ciência, ao ser indagada pelas questões socioambientais, colabore com esta transformação, com ações propositivas e incisivas, voltadas ao bem comum e ao desenvolvimento humano sustentável e integral. A teologia tem apresentado suas contribuições de modo que algumas delas aqui estão elencadas.

Ao incluir essas constituições na formação continuada, para professoras e professores de ensino religioso, pretende-se oferecer elementos capazes de facilitar o diálogo entre cidadãos religiosos e não religiosos, construindo pontes entre as pessoas e formando-as para a dinâmica

do cuidado com a casa comum. A prática docente, sendo espontânea ou quase espontânea, pode produzir um saber ingênuo. É preciso refletir criticamente, a fim de que as aulas sejam momentos de indagações, que aguce a curiosidade e possibilite o questionamento.

Os princípios presentes na encíclica, dentre eles os aqui elencados, direcionam-se a toda a humanidade e são fundamentais para a educação das novas gerações. Uma educação de qualidade é aquela que conduz a uma aprendizagem significativa, na qual o estudante é capaz de aprender e aplicar o que aprendeu na transformação da realidade, pois nela intervém, recriando-a. Tal percepção é o que o Francisco propõe na Carta Encíclica *Laudato Si*, com a ecologia integral. Para tanto, é necessário trabalhar na construção de uma cidadania ecológica, pela qual se madurem novos hábitos, e que as pessoas assumam o dever de cuidar e sejam capazes de dar forma a um novo estilo de vida.

REFERÊNCIAS

BOOF, Leonardo. **Ecologia, mundialização e espiritualidade**. São Paulo: Ática, 1996.

FRANCISCO. **Carta Encíclica *Laudato Si'***. Sobre o cuidado com a casa comum. São Paulo: Editoras Paulus e Loyola, 2015. p. 142.

GEBARA, Ivone. **Teologia Ecofeminista: Ensaio para repensar o Conhecimento e a Religião**. São Paulo: Olhos d'água. 1997.

LEFF, Enrique. **Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder**. Trad. Lucia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2011.

MAÇANEIRO, M. **Religiões e Ecologia: cosmovisão, valores e tarefas**. São Paulo: Paulinas, 2011.

MURAD, Afonso. O núcleo da ecoteologia e a unidade da experiência salvífica. **Pistis & Praxis – Teologia e Pastoral**, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 277-297, jul./dez. 2009.

PASSOS, João Décio. **Ensino religioso: Construção de uma proposta**. São Paulo: Paulinas, 2007.

PÉRET, Rodrigo de Castro Amédée. O que nos reúne é a defesa da vida, o cuidado com a criação. In: MURAD, Afonso; TAVARES, Sinivaldo Silva (orgs.). **Cuidar da casa comum: chaves de leituras teológicas e pastorais da *Laudato Si'***. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 182-196.

SUESS, Paulo. **Dicionário da *Laudato Si'*: sobriedade feliz: 50 palavras-chave para uma leitura pastoral “sobre o cuidado da casa comum” do Papa Francisco**. São Paulo: Paulus, 2017.

SUSIN, Luiz Carlos. **A criação de Deus**. São Paulo: Paulinas; Valência, ESP: Siquem, 2010.

TAVARES, Sinivaldo S. A transparência divina na trama da criação. **Pistis & Praxis – Teologia e Pastoral**, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 339 - 354, jul./dez. 2009.

ENFRENTAMENTOS SIMBÓLICOS À CRISE SOCIOAMBIENTAL. ESPIRITUALIDADES INDÍGENAS AMAZÔNICAS E A ESPIRITUALIDADE CÓSMICA DO SANTUÁRIO NACIONAL DE N. SRA. APARECIDA

Lúcia Pedrosa-Pádua¹

RESUMO

A pesquisa aprofunda nas inter-relações entre o ser humano, Deus e o cosmos encontradas em duas expressões religiosas brasileiras, a saber, as espiritualidades indígenas amazônicas e a espiritualidade cósmica do Santuário Nacional de Aparecida. Com relação às espiritualidades amazônicas, são aprofundados alguns mitos de origem de povos indígenas amazônicos. No Santuário de Aparecida, é estudado o baldaquino idealizado pela equipe pastoral do Santuário conjuntamente com o artista Cláudio Pasto. Ambas constituem expressões simbólicas capazes de engajar no enfrentamento da crise ecológica, por vias diversas. A primeira, pela sensibilização a estilos de viver e pensar vinculados com a criação; a segunda pelo apelo simbólico aos milhares de peregrinos que por ali passam. A pesquisa teve o apoio da FAPERJ e significou o deslocamento a ambientes distintos do país, unidos pela intencionalidade de contribuir na educação para um novo ethos socioambiental e espiritual, urgente diante da crise socioambiental que traz sinais preocupantes da destruição dos ecossistemas e da vida humana.

PALAVRAS-CHAVE: Crise socioambiental; Amazônia; Aparecida; espiritualidades indígenas amazônicas.

INTRODUÇÃO

Uma das grandes tarefas teológicas da atualidade é inter-relacionar o ser humano, as sociedades, Deus e o cosmos, em diversas perspectivas. Este artigo busca esta inter-significação encontrada em duas expressões religiosas brasileiras, a saber, as espiritualidades indígenas amazônicas e a espiritualidade cósmica do Santuário Nacional de Aparecida. Com relação às espiritualidades amazônicas, são aprofundados alguns mitos de origem de povos indígenas amazônicos. No Santuário de Aparecida, é estudado o baldaquino idealizado pela equipe pastoral do Santuário conjuntamente com o artista Cláudio Pasto e criado/executado pelo artista. Ambas constituem expressões simbólicas capazes de engajar no enfrentamento da crise ecológica, por vias diversas. A primeira, pela sensibilização a estilos de viver e pensar vinculados com a criação

¹ Doutora em Teologia sistemático-pastoral pela PUC-Rio, onde é pesquisadora e professora em tempo contínuo. Atua nas áreas de Antropologia Teológica, Mariologia e Espiritualidade. Graduada em teologia pela FAJE e em Economia pela UFMG. Prêmio Internacional "Teresa de Jesus y el diálogo inter-religioso" (CITeS-Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista, Espanha). Pesquisadora FAPERJ. E-mail: lpedrosa@puc-rio.br. Apoio FAPERJ

e a comunidade; a segunda pelo apelo simbólico-ético dirigido aos milhares de peregrinos que por ali passam.

Os temas, aparentemente dissociados, estão unidos pela intencionalidade ecoteológica, que faz ver a teologia como importante reflexão capaz de contribuir para um novo ethos socioambiental e espiritual, urgente diante da crise socioambiental que traz sinais preocupantes da destruição dos ecossistemas e da vida humana.

1. O BALDAQUINO DO SANTUÁRIO DE APARECIDA

Iniciaremos pelo estudo do baldaquino do Santuário de Aparecida (SP), primeiramente descrevendo sua riqueza estética para, em seguida, apresentar aspectos da espiritualidade cósmica que ele suscita.

1.1. UMA NARRATIVA ECOTEOLÓGICA

Os milhares de peregrinas e peregrinos que acorrem ao Santuário Nacional de Nossa Senhora Aparecida entram num espaço simbólico particular. A rito da Eucaristia, celebrada em torno ao altar central, acontece entre figuras de animais e plantas brasileiras familiares, bem como entre representações das fases da vida humana, cuidadosamente planejadas pelo artista plástico Cláudio Pastro.

Em tempo de crise socioambiental, com a vida humana ameaçada pela destruição da biodiversidade, poluição das águas, solo e ar, alterações climáticas; em tempos de queimadas e extinção de biomas e culturas, que fazem vítimas especialmente entre os pobres e os povos originários, a arte do interior da Basílica envolve os fiéis numa experiência de comunhão com toda a criação. Esta se une às histórias de vida de cada pessoa que se aproxima e, a esta história, une-se a existência particular de Maria, a mãe de Jesus que exerce a atração dos peregrinos àquele lugar.

Neste espaço litúrgico, as paredes do baldaquino trazem um apelo especial. A modo de exemplo, descrevemos em grandes linhas o painel sudoeste deste espaço. Na parte de cima, é representado o anjo com as características dos povos indígenas, originários do Brasil. Traz nas mãos um tiríbulo que exala incensos. Abaixo do anjo, é representada a Amazônia, com várias espécies que representam sua megadiversidade. O fiel se depara com a seringueira, a palmeira pupunha, a árvore do cupuaçu, a castanheira, o cumaru, a imbaúba, o guaraná, os igarapés

que se refletem na água, a vitória-régia. Animais, peixes, insetos e pássaros também estão representados, como o macaco prego, o bugio, o macaco macari vermelho, o búfalo, o jacaré, o uirapuru, o pássaro trinta réis de bico vermelho, o pirarucu, o boto cor-de-rosa, o peixe-boi e as borboletas amarelas. Impossível não perceber a exuberância do painel e, ao mesmo tempo, não recordar a ganância que gera a destruição pela qual passam a floresta e os povos originários amazônicos. Na parte de baixo do painel, encontra-se a pintura de um medalhão, com um casal e a força da perpetuação da vida, ladeado pelos ipês no outono.

Os demais painéis representam igualmente ricos biomas brasileiros, o cerrado, a caatinga, os pampas e a mata atlântica.

1.2. UMA ESPIRITUALIDADE CÓSMICA

Uma espiritualidade cósmica é convidada a desenvolver-se em cada peregrino e nas inúmeras comunidades e grupos organizados que acorrem ao Santuário. Espaço e ação litúrgica realizam uma ecoliturgia, em que o fiel se percebe parte da criação, sensibiliza-se por ela e é fortalecido em um compromisso para com ela. Surge uma vocação educadora para a resistência e enfrentamento da crise socioambiental pela qual atravessa o mundo.

As paredes de sustentação do baldaquino não estão ali apenas pelo admirável sentido estético, mas se inserem no conjunto que inclui a cúpula central e seu capitel, em que está inscrita a primeira parte da oração Ave Maria, formada pelas expressões bíblicas do evangelista Lucas (TEB, Lc 1,28.42). Este conjunto, unido ao altar, dão sentido teológico, litúrgico e espiritual à representação da criação, descrita anteriormente.

Na cúpula central está representada a árvore da vida. No centro dela estão o sol e a pomba, representações do Cristo e do Espírito Santo. Lembra que tudo é criado em Cristo (TEB, Col 1,16), no Espírito. A árvore da vida abriga pássaros bem brasileiros, como tuiuiús, periquitos, maritacas, tucanos... Significam os peregrinos em busca da vida, segundo C. Pastro, nas explicações dados por ele mesmo nos quadros explicativos da cúpula da Basílica. Desta cúpula desce a cruz sobre o altar, a demonstrar como Jesus Cristo – com toda a sua vida de amor concreto, cujo resumo é a cruz – é a verdadeira árvore da vida, como observado no cristianismo, desde os tempos patrísticos. A cruz está associada à árvore da vida e ao altar, que se situa logo abaixo da cruz. “O altar é o Cristo” (S. Cirilo de Alexandria). No altar, o amor revelado no mistério pascal dinamiza continuamente a vida. Vida que, como água, jorra aos quatro cantos da terra, é água de vida! Deus é vida e seu Espírito é “água viva” (TEB, Jo 4,10)!

As paredes do baldaquino envolvem o altar, centro essencial da Basílica, todo o presbitério, o ministério e a assembleia. Assim sendo, o baldaquino visibiliza uma afirmação teológica

importante: quem celebra a Eucaristia é toda Igreja, a assembleia litúrgica presente, que inclui quem a preside, ou o ministro sacerdotal (padre ou bispo) e igualmente os fiéis que exercem o sacerdócio comum, sacerdócio existencial que faz da existência cristã uma oferenda viva e agradável a Deus (Rm 12,1) (GOPEGUI, 2008, p. 34). E, junto aos fiéis celebrantes e representadas por eles, lembra-nos a simbologia do baldaquino, reúnem-se a humanidade inteira e toda a criação de Deus. As espécies eucarísticas, “fruto da terra e do trabalho do homem” – pão e vinho – representam sacramentalmente essa união.

É neste conjunto que, no Santuário é possível compreender e melhor viver as palavras do Papa Francisco na Encíclica *Laudato Si'*, para quem “há um mistério a contemplar numa folha, num caminho, no orvalho, rosto do pobre. O ideal não é só passar da exterioridade à interioridade para descobrir a ação de Deus na alma, mas também chegar a encontra-Lo em todas as coisas” (FRANCISCO, 2015, n. 233). Um mistério de amor envolve todas as criaturas e estabelece entre elas uma íntima ligação, que inclui o fiel que celebra o amor e contempla a criação.

A ação litúrgica provoca movimento, transformação interior dos fiéis, que não se dissocia do compromisso com a criação. O espaço litúrgico é “o lugar que permite acontecer – é o lugar do acontecimento” (PASTRO, 2010, p. 38). Na perspectiva que estamos estudando, este acontecimento é um novo olhar, novas relações e uma nova atitude. O mundo ferido exige um outro olhar para o planeta, a “casa comum”. Há um processo de restauração e cura das relações entre os irmãos e para com a natureza, dimensão constitutiva da espiritualidade cristã. O mistério pascal se encontra na gênese da nova criação que deve se realizar no dia-a-dia, nos laços de fraternidade concreta.

O baldaquino do Santuário orienta os fiéis a relacionar a “casa comum” com a fé celebrada no Santuário. A espiritualidade descobre um enraizamento cósmico essencial e decisivo para a vida e é convidada a se perguntar sobre o significado da figura de Maria, a mãe do Senhor, neste cenário místico. O planeta, ao mesmo tempo, acolhe a existência de cada fiel com sua beleza e grita pedindo socorro, ajuda e compromisso ético. Simbolicamente, pela arte unida à espiritualidade, vai se refazendo a sensibilidade contemplativa e fortalecendo uma atitude ética.

Mas, é preciso que a teologia chame a atenção de todos para a integração entre a vivência da fé e o compromisso com o planeta, de forma pedagógica e respeitosa, para que não prevaleçam a distração estética e ética e o fechamento apenas nas histórias pessoais de vida. A peregrinação ao famoso Santuário tem muito a ser enriquecido com a perspectiva da ecoteologia.

2. ESPIRITUALIDADES INDÍGENAS AMAZÔNICAS

A rica espiritualidade indígena amazônica pode ser observada através do aprofundamento em aspectos da cultura das centenas de etnias presentes na região. Aqui são apresentadas algumas motivações para este conhecimento e o fruto da pesquisa em alguns mitos indígenas amazônicos.

2.2 MOTIVAÇÃO: QUERIDA AMAZÔNIA

A Exortação Querida Amazônia traz importantes motivações para o aprofundamento nas culturas dos diferentes povos indígenas amazônicos. Do ponto de vista da antropologia, narrar as próprias histórias é valorizar, amar e cuidar das raízes, ir contra a homogeneização das culturas que é, ao mesmo tempo, um empobrecimento humano. Das raízes vem a força para crescer, florescer e frutificar (FRANCISCO, 2020, n. 33). A transmissão oral da sabedoria cultural por meio de mitos, lendas, narrações mantém a comunidade viva (FRANCISCO, 2020, n. 34). As narrativas, para além da construção de uma identidade étnica, faz ver que os povos indígenas são depositários de preciosas memórias pessoais, familiares e coletivas – depositários de um dom e uma promessa divina. E possibilitam que outros entrem em contato com suas raízes (FRANCISCO, 2020, n. 35).

As culturas da Amazônia profunda têm suas limitações (todas têm). Mas as etnias que desenvolveram um tesouro cultural em conexão com a natureza, com forte sentido comunitário, facilmente percebem as sombras das culturas urbanas ocidentais: consumismo, individualismo, discriminação e desigualdades. Por isso, olhar para estas culturas da Amazônia “nos fará bem” (FRANCISCO, 2020, n. 36) e “cuidar dos valores culturais dos grupos indígenas deveria ser do interesse de todos, porque a sua riqueza é também a nossa” (FRANCISCO, 2020, n. 37)

Com relação às Escrituras cristãs, que o cristianismo tem como tesouro, nada impede o interesse e o apreço diante dos textos sagrados de outras religiões e comunidades religiosas (FRANCISCO, 2020, n. 107), pelos quais Deus manifesta sua multiforme sabedoria e verdade.

2.2. MITOS DE POVOS INDÍGENAS AMAZÔNICOS

O contato com parte, ainda que pequena, das centenas dos mitos dos povos indígenas

amazônicos tem sido possível pelo trabalho de escritores que os representam.² Alguns elementos internos similares, embora nunca iguais, podem ser percebidos neste conjunto.

A primeira característica é a origem cósmica de alguns povos, a explicar tanto as influências de determinada origem sobre o povo quanto a referência do povo para com estes elementos, que podem ser o céu, um trovão ou centro da terra (MUNDURUKU, 2017, p. 31-36; 2020; 2021, p. 7-12). Conotam claramente um princípio de misteriosidade das origens, uma memória coletiva instauradora da vida sobre a terra como um novo começo e um ligame interno que identifica um povo.

Uma segunda característica, não separada da primeira, é a profusão de mitos que reportam a um tempo em que os elementos do cosmos eram humanos. Afirmam profunda e interna relação do humano com o céu, os animais, os peixes, as árvores ou insetos (NEGRO, 2020, p. 26. 36. 78. 116; MUNDURUKU, 2017, p. 9; KOPENAWA-ALBERT, 2021, p. 73)).

Há muitos mitos em que o amor intenso transparece. Trata-se de amor intenso entre casais jovens ou adultos (MUNDURUKU, 2017, p. 23; NEGRO, 2021, p. 12), amor para com a comunidade (NEGRO, 2021, p. 12. 26) e para com o irmão (NEGRO, 2021, p. 54). Amor que faz viver, nascer e morrer, renascer.

Um quarto elemento é a estreita relação comunitária que transparece nos mitos. Traduzida na sincronia da dança (NEGRO, 2021, p. 12), nas relações de amizade (MUNDURUKU, 2017, p. 15), e mesmo em sacrifícios pela comunidade (NEGRO, 2021, p. 26).

Origem cósmica misteriosa, relação umbilical com a natureza, espírito de comunidade e amor intenso. Quatro elementos interligados nos mitos indígenas amazônicos, a enriquecer uma cultura tão consumista, individualista e autorreferenciada como a das sociedades ocidentais contemporâneas. As culturas indígenas amazônicas podem visibilizar os vínculos rompidos com a comunidade próxima e com a criação e esboçar, com suas narrativas, caminhos do refazimento das relações fundamentais – com o Criador, com os irmãos, com a comunidade política, com toda a criação – ou seja, caminhos ecoteológicos.

CONCLUSÃO

Enfim, as espiritualidades indígenas amazônicas e a espiritualidade cósmica do Santuário Nacional de N. Sra. Aparecida podem ser vistas como enfrentamentos simbólicos à crise socioambiental. Geram narrativas performáticas que envolvem ética, estética e mística, interioridade e comunidade, desenvolvimento de ecoespiritualidades que não separam história

² Na pesquisa, pude ter contato com 32 mitos de povos indígenas amazônicos.

e cosmos. Não separam Deus do mundo e, por isso, são capazes de co-criar um mundo mais penetrado do amor de Deus.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA TEB (Tradução Ecumênica da Bíblia). 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2020.

FRANCISCO, PP. Encíclica *Laudato si'*. Sobre o cuidado da casa comum, 2015. In: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html , acesso em 02/07/2022.

FRANCISCO, PP. *Exortação apostólica pós-sinodal Querida Amazônia*. Ao povo de Deus e a todas as pessoas de boa vontade, 2020. In: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html , acesso em 02/07/2022.

GOPEGUI, J. A. R. de. *Eukharistia*. Verdade e caminho da Igreja. São Paulo: Loyola, 2008.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu*. Palavras de um xamã yanomami. 1ª ed. 2015. São Paulo: Companhia das Letras, 14ª reimp. 2021.

MUNDURUKU, D. *A origem dos filhos do estrondo do trovão*. Uma história do povo Tariana. Ilustração: ROSINHA. São Paulo: Callis, 2020.

MUNDURUKU, D. *Contos indígenas brasileiros*. São Paulo: Global, 2ª ed. 2005, 11ª reimp. 2021.

MUNDURUKU, D. *Outras tantas histórias indígenas de origem das coisas e do universo*. Ilustrações: M. NEGRO. São Paulo: Global, 2008, 7ª reimp. 2017.

NEGRO, Maurício (org. e ilustrador). *Nós. Uma antologia de literatura indígena*. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2019, 4ª reimp. 2021.

PASTRO, C. *A arte no Cristianismo*. Fundamentos, linguagem, espaço. São Paulo: Paulus, 2010.

ESPIRITUALIDADE ECOLÓGICA EM TEILHARD DE CHARDIN

Milton Grégory Greco¹

RESUMO

O pensamento de Teilhard de Chardin (1881-1955) é permeado por uma constante apreciação do mundo natural como local de encontro com Deus. Para o autor, é situando-se dentro da natureza criada que o ser humano descobre o sentido de sua existência. Ele compreende a realidade cósmica como fruto de um processo evolutivo, no qual a humanidade constitui-se como eixo, ápice e *flecha* da evolução. Para Teilhard de Chardin, o ser humano é o grande responsável por levar o processo evolutivo ao seu termo, na plenitude divina. Já agora o divino palpita em todas as coisas, aguardando sua manifestação final. Segundo o autor, a matéria constitui-se de *espírito* e, portanto, contém em si o sagrado. Quanto maior a consciência humana a esse respeito, mais espiritualmente o mundo evoluirá. Diante disso, vale recordar que uma espiritualidade em atitude ecológica reverencia o mundo natural como verdadeira casa e santuário, sem instrumentalizá-lo. Teilhard de Chardin dá sua contribuição para isso ao considerar a origem e o destino comuns da Terra e da humanidade. Sua visão integradora da realidade e a maneira como concebe o ser humano no *todo* evolutivo apontam para a responsabilidade, reverência e cuidado para com a natureza. Nossa pesquisa deseja demonstrar que a evolução está no âmago da teoria de Teilhard e, portanto, é a partir da dinâmica evolutiva que uma verdadeira espiritualidade ecológica pode ser fundamentada nesse autor, ainda que ele não tenha diretamente versado sobre ecologia. Para este intento, comparam-se os pontos comuns entre a teoria teilhardiana e a ecologia integral proposta pelo Papa Francisco na Encíclica *Laudato Si'*.

PALAVRAS-CHAVE: Teilhard de Chardin. Espiritualidade. Ecologia.

INTRODUÇÃO

A humanidade procura, ao longo da história, o sentido de sua existência sobre a Terra. A apreensão da própria realidade instiga o ser humano a entender seu papel diante de si mesmo, do semelhante e de todas as demais criaturas. Conhecer o mundo e seu valor constitui-se como uma espécie de autodescoberta. À medida em que avançam o conhecimento e a compreensão da humanidade sobre o cosmos, mais saudável deveria se tornar a relação entre ambos. No entanto, ainda parece subsistir a noção primitiva de domínio e saque, como se os bens da natureza estivessem exclusivamente a serviço do homem.

Teilhard de Chardin (1881-1955), eminente teólogo jesuíta, ao conjugar a fé cristã e as ciências naturais numa abordagem original sobre a realidade, pode oferecer importante contributo para as reflexões ecológicas atuais. Seu pensamento desperta um forte sentido de pertença do indivíduo humano no *todo* do universo. Além disso, evoca a humanidade como parte ativa na evolução do mundo em direção a Deus.

¹Mestrando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). E-mail: mgmiltongregory@gmail.com.

O presente texto busca apresentar, em linhas gerais, a concepção teilhardiana a respeito da Criação para, em seguida, estabelecer alguns pontos comuns com a ecologia integral proposta pelo Papa Francisco na Carta Encíclica *Laudato Si'*.

1 A TEOLOGIA DA CRIAÇÃO, SEGUNDO TEILHARD DE CHARDIN

Entende-se frequentemente a Criação como um gesto imediato de Deus, que a partir de uma decisão única e definitiva realizou a passagem do estado inicial – o *nada* –, para uma realidade dotada de completude, acabamento e perfeição, sem qualquer transcurso intermediário (VASCONCELOS, 2018).

Teilhard de Chardin, por sua vez, defende a ideia de uma Criação dinâmica, chamada a existência pelo próprio Deus e colocada em marcha de ascensão. Para ele, existe um movimento cósmico bastante claro e efetivo, pelo qual a Criação se mostra como contínua busca por maior perfeição. A compreensão do universo munido de *dinamismo, evolução, abertura e complexidade* rompe com a visão de um mundo estático e acabado. O grande intento do autor é demonstrar que existe sentido e significado em todo esse movimento cósmico. Trata-se de uma lógica que se manifesta constantemente a todo aquele que observa a obra criada a partir do correto olhar (SMULDERS, 1995).

Para Teilhard, é também papel da Ciência demonstrar essa lógica transcendente do real. A fim de que o Universo seja compreendido em sua totalidade, é necessário que o conhecimento científico considere o mundo como uma realidade viva, dinâmica e repleta de energia para crescer e se aperfeiçoar. O pensamento teilhardiano é um convite para que o mundo seja experimentado como algo apaixonante e divino (VASCONCELOS, 2018).

Ademais, Teilhard reconhece o universo como local de encontro com Deus. Para o autor, é situando-se dentro da natureza criada que o ser humano descobre o sentido de sua existência. Teilhard procura, sobretudo, oferecer alimento espiritual àqueles que o leem, através de sua abordagem interdisciplinar e orgânica, pautada na experiência. “Em Teilhard, a teologia prolonga-se em espiritualidade, ciência da ação que se tem de realizar para o cumprimento último do destino do homem e do universo” (RIDEAU, 1965, p. 42).

Para o autor, apesar dos aparentes insucessos, tateios e “acazos”, existe uma direção geral que perpassa o fluxo evolutivo – todo o Universo evolui rumo ao Espírito. Isso significa que o sentido e o objetivo do processo evolutivo é fazer surgir, progressivamente, a realidade espiritual-transcendente, que tem Deus mesmo como princípio e fim. Tudo veio d’Ele e caminha em direção a Ele a próprio. Teilhard defende que o Universo é orgânico, isto é, tudo encontra-se intimamente ligado – a realidade é um *todo* organizado que dobra-se sobre si mesma à medida

da expansão espacial. Nesse sentido, todas as organizações da matéria, desde as mais simples às mais complexas, unem-se cada vez mais em direção à plenitude – o *pleroma* – união definitiva e íntima com Deus. O universo inteiro direciona-se para a eternidade pessoal, pela “formação de um complexo orgânico do mundo em Deus” (FREIRE-MAIA, 1986, p. 202).

Teilhard denomina *hiperfísica* sua abordagem a respeito da realidade, a partir de uma visão espiritualizada e permeada pela luz divina e absoluta. Sua compreensão sobre a presença de Deus em todas as coisas fez com que o acusassem de panteísmo. No entanto, o pensamento teilhardiano orienta-se pela concepção da superioridade de Deus que é manifestada na natureza criada, sem, contudo, confundir-se com ela. Ele atrai tudo, e eleva a Si (SUDBRACK, 2007). Teilhard parte da ideia da união criadora para explicar a Criação – Deus cria unindo e, por isso, à medida em que os elementos materiais são unificados, mais o *ser* se manifesta no Cosmos. O ápice de todo esse movimento é o ser humano, que conjuga em si o maior grau de consciência. É a consciência reflexa de cada indivíduo que deve buscar fazer convergir todas as coisas na procura por uma plenitude cada vez mais elevada (VASCONCELOS, 2018).

Teilhard defende a presença de um Deus profundamente unido à matéria criada, sustentando-a *por dentro* e impulsionando-a em sua direção. Diante disso, o autor afirma a possibilidade de verdadeira experiência de Deus através da própria condição material da qual participa a humanidade. “Posso sentir Deus, posso tocá-lo, ‘vivê-lo’, na profunda corrente biológica que perpassa minha alma e a arrasta consigo” (TEILHARD DE CHARDIN, 1989, p. 53).

Segundo o autor, a vida está enraizada na matéria desde o princípio da existência do Universo, isso significa que existe nos elementos materiais a potência de manifestação da vida, o que de fato ocorreu à medida em que os átomos se condensaram e passaram a formar construções cada vez mais complexas. Por isso, Teilhard salienta a presença da vida por toda parte, como função de ordem cósmica. Paralelamente, a consciência caminha com a vida, pois também já encontra-se presente nela desde suas formas mais elementares. De acordo com o pensamento teilhardiano, existe uma forma de consciência primitiva mesmo nos seres mais simples e rudimentares da cadeia evolutiva. “A ‘Vida’ não é, pois, um epifenômeno da matéria, da mesma forma que o ‘Pensamento’ não é um epifenômeno da ‘Vida’. Esta é um ‘exagero privilegiado de uma propriedade cósmica universal’. A vida não é um epifenômeno, mas a ‘própria essência do Fenômeno’” (FREIRE-MAIA, 1986, p. 203).

Teilhard buscou continuamente a *essência dos fenômenos* no universo. Isso o levou a compreender todo o percurso cósmico – das origens ao termo – de maneira orgânica, ou seja, cada elemento e etapa interconectados num processo de vida e devir, manifestado em plenitude na consciência humana. Em suma, pode-se dizer que o autor compreende a realidade como um só fenômeno que se difunde e se prolonga num movimento organizado e progressivo, direcionado ao objetivo final. A humanidade é o ápice desse processo, e ao mesmo tempo é responsável por levar consigo todo o universo à consumação (TEILHARD DE CHARDIN, 1989).

2 TEILHARD E A ECOLOGIA DE FRANCISCO

Apesar de Teilhard não ter em mente a ecologia, sua proposta nos desperta para a necessidade de uma consciência planetária e, conseqüentemente, para o amor e o cuidado com a Casa Comum. É possível aproximar vários pontos do pensamento do Papa Francisco na Carta Encíclica *Laudato Si'* com a teoria teilhardiana. No número 16 do documento, o Papa defende que tudo está interligado e entrelaçado no mundo. Todas as criaturas dependem uma das outras e da natureza à sua volta (FRANCISCO, 2015, p. 20). Essa concepção evoca o pensamento de Teilhard, pois sua proposição de uma consciência planetária a ser formada e aperfeiçoada pela evolução parte justamente da ideia de que todas as coisas estão intimamente unidas.

No número 83 do documento, o Papa afirma: “A meta do caminho do universo situa-se na plenitude de Deus, que já foi alcançada por Cristo ressuscitado, fulcro da maturação universal” (FRANCISCO, 2015, p. 59). Aqui nota-se com clareza a compreensão de um caminho percorrido pelo universo em direção à maturação final, a vida ressurreta, que tem Cristo como primícia. No mesmo parágrafo, Francisco chama a atenção contra qualquer argumento que coloque a humanidade como dominadora do restante da Criação, pois o fim último das outras criaturas não é o ser humano, pois todas avançam junto com a humanidade e através dela, para a “meta comum, que é Deus” (FRANCISCO, 2015, p. 59).

O pensamento teilhardiano pode contribuir para uma ecologia integral quando responsabiliza a humanidade, dotada de inteligência e amor, pelo cuidado com a criação inteira, a fim de conduzi-la ao seu Criador. Não se trata, portanto, de um antropocentrismo ou cristocentrismo cego, que em nome da plenitude final desvaloriza o processo. Ao contrário disso, percebe-se em Teilhard a preocupação em salientar o valor da unidade e do progresso conjunto do mundo em direção a Deus – entenda-se aqui o *mundo* como *humanidade, demais criaturas* e também o próprio *universo material* (TEILHARD DE CHARDIN, 1989).

Além disso, a ecologia pode encontrar na cristologia teilhardiana um fundamento teológico, pois ao conceber o sentido de toda a realidade em Cristo, Teilhard ressalta umas das máximas da fé cristã, segundo a qual “todas as criaturas do universo material encontram o seu verdadeiro sentido no Verbo encarnado, porque o Filho de Deus incorporou na sua pessoa parte do universo material, onde introduziu um gérmen de transformação definitiva” (FRANCISCO, 2015, p. 148).

CONCLUSÃO

Quanto maior a consciência humana mais espiritualmente o mundo evoluirá. Diante disso, vale recordar que uma espiritualidade em atitude ecológica reverencia o mundo natural

como verdadeira casa e santuário, sem instrumentalizá-lo. Teilhard de Chardin dá sua contribuição para isso ao considerar a origem e o destino comuns da Terra e da humanidade. Sua visão integradora da realidade e a maneira como concebe o ser humano no *todo* evolutivo apontam para a responsabilidade, reverência e cuidado para com a natureza. A evolução está no âmago da teoria de Teilhard e, portanto, é a partir da dinâmica evolutiva que uma verdadeira espiritualidade ecológica pode ser fundamentada nesse autor, ainda que ele não tenha diretamente versado sobre ecologia.

A busca pela plenitude da ressurreição final é defendida por Teilhard como uma condição não apenas do ser humano – pois, com ele, todo o restante da criação caminha. Nesse sentido, o amor, o respeito e o senso de cuidado da humanidade para com as demais criaturas e o planeta torna-se não apenas questão de responsabilidade, pois se caracteriza sobretudo como o próprio *sentido* da existência humana.

REFERÊNCIAS

- FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Si'*. Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.
- FREIRE-MAIA. *Criação e Evolução*. Deus, o acaso e a necessidade. Petrópolis: Vozes, 1986.
- RIDEAU, Émile. *O pensamento de Teilhard de Chardin*. Lisboa: Livraria Duas Cidades, 1965.
- SMULDERS, Peter. *A Visão de Teilhard de Chardin: ensaio de reflexão teológica*. Trad. Frei Orlando dos Reis, O. F. M. Petrópolis: Vozes, 1965.
- SUDBRACK, Josef. *Mística*. A busca do sentido e a experiência do absoluto. São Paulo: Loyola, 2007.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *O Fenômeno Humano*. Trad. José Luiz Archanjo. São Paulo: Cultrix, 1988.
- VASCONCELOS, Aparecida. *Cristo e o universo – a visão mística de Teilhard de Chardin*. São Paulo: Paulinas, 2018. (Coleção Interfaces).

MARES E OCEANOS. LEITURA INTERDISCIPLINAR À LUZ DA ECOTEOLOGIA

Prof. Dr. Afonso Murad¹

RESUMO

Apresento o tema dos mares e oceanos, em perspectiva interdisciplinar, à luz da ecoteologia, contemplando os seguintes aspectos: (1) Nivelamento conceitual: semelhanças e diferenças de “mar” e “oceano”; (2) Importância dos mares e oceanos para a vida do planeta: captura de carbono e emissão de oxigênio, biodiversidade, ciclo das chuvas, equilíbrio do clima, segurança alimentar, meio de transporte e entretenimento; (3) Principais problemas e desafios socioambientais dessa temática: poluição das águas, microplástico, aumento da temperatura média, sobrepesca, extinção de espécies, aumento do nível do mar. (4) Simbólica dos mares e oceanos; (5) O mar na visão bíblica; (6) Ecoteologia e o mar: interfaces. Exigências éticas para cuidar dos mares e oceanos: atitudes individuais, ações coletivas, políticas públicas, protocolos internacionais. (Resumo atualizado).

PALAVRAS-CHAVE: Mares; oceanos; ecoteologia; Casa Comum; ecoespiritualidade.

INTRODUÇÃO

O planeta Terra também é conhecido como “planeta azul”, pois praticamente $\frac{3}{4}$ de sua superfície é composta por água; da qual grande parte é salgada. Toda a vida se originou dos oceanos. Como no nosso planeta tudo está interligado, em diferentes graus oceanos e grandes mares (Atlântico, Índico, Pacífico, Glacial Ártico e Glacial Antártico) são interdependentes do solo, do ar, da energia do sol e da lua. Os oceanos contribuem para a vida do planeta e o bem da humanidade de muitas formas. Como também sofrem as influências da ação antrópica da humanidade, provocando diversos danos ambientais. O *mar*, termo genérico, está gravado no inconsciente coletivo da humanidade e tem forte apelo simbólico e espiritual. Nesse *paper* ensaiaremos algumas relações desse fascinante tema com a ecoteologia. Não se trata de um trabalho conclusivo, e sim de mais uma etapa da pesquisa, iniciada com o verbete “oceano”, para o Dicionário Global de Espiritualidade e Mística, de Portugal. Oxalá ampliaremos o tema numa futura publicação.

¹ Doutor em Teologia. Docente e pesquisador na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), em Belo Horizonte (MG). Bolsista de Produtivo em Pesquisa do CNPq. Redes sociais: @afonsomurad. Email: murad4@hotmail.com.

1. DELIMITAÇÃO CONCEITUAL

Do ponto de vista técnico, consideram-se como oceanos as imensas porções de água salgada que contornam os continentes. Nessa classificação se incluíam os oceanos Atlântico, Índico, Pacífico, Glacial Ártico e Glacial Antártico. Já os mares são circunscritos pelos continentes e vários deles tem ligação com os oceanos, como o mar Mediterrâneo e o mar Negro. Assim, os oceanos são bem mais profundos e extensos que os mares. Desde a antiguidade se aplica a alguns grandes lagos de água doce ou salobra a qualificação de “mar”, como o “mar da Galiléia” e o “mar Cáspio”, embora a rigor não o sejam. Há quem considere o Glacial Ártico e o Antártico como “grandes mares” e não oceanos.

Também se utiliza o termo genérico “mar” ou o plural “mares” tanto para as áreas costeiras quanto para as águas profundas dos oceanos. Assim o faz o Greenpeace no significativo trabalho: “À deriva. Um panorama dos mares brasileiros” (GREENPEACE, 2008). No nosso texto, usaremos os dois termos indistintamente. Importa mostrar que mares e oceanos não são simplesmente “uma enorme quantidade de água salgada”, e sim um ambiente vital na qual há seres vivos de diversas espécies, um bioma ou berço de vida, que estabelece relações interdependentes com o ar, o solo, os ventos, as chuvas e a temperatura do planeta. Já o “bioma Costeiro” é o conjunto dos ecossistemas que existem ao longo do litoral. São manguezais, restingas, dunas, praias, ilhas, costões rochosos, baías, brejos e recifes de corais, entre outros (INVIVO Fiocruz, 25/11/21).

Então, o bioma marinho compreende não somente a faixa do litoral e os mares profundos, mas também manguezais, baías, lagoas, costões e restingas. Ele recebe influência do sol e dos ciclos da lua. Basta recordar como as marés, e as diferentes intensidades estão sob o comando desse satélite prateado. Não será possível aqui especificar as diferentes e complementares olhares para compreender a complexidade dos oceanos, abordadas pela oceanografia geológica, física, química e biológica. Recomendamos o excelente trabalho “Noções de oceanografia”, do Instituto oceanográfico da USP, disponível gratuitamente na internet (HARARI (org), 2021).

2. MARES E OCEANOS NA VIDA DO PLANETA

Os oceanos ocupam quase três quartos da superfície do nosso planeta e contém 97% da água do mundo. Para que serve tanto água salgada? Os oceanos contribuem de muitas formas para a vida do planeta e da humanidade. O fitoplâncton e as algas são responsáveis pelo maior índice de captura do CO₂ e a emissão de oxigênio, processo imprescindível para manter estável o clima do planeta. Até mais do que as florestas tropicais. O equilíbrio da temperatura na Terra

depende das correntes oceânicas interligadas, que ainda repõem os nutrientes das águas de superfície. Sob ação do sol e dos ventos, a evaporação das águas oceânicas contribui para o ciclo de chuvas do planeta, imprescindíveis para a vida de plantas e animais, e a agricultura.

As correntes oceânicas profundas, movendo as águas mais quentes e menos salgadas do norte para o sul e seu reverso no sentido contrário (circulação termohalina) ajuda a repor os nutrientes necessários para as algas, base da cadeia alimentar marinha (NIEMEYER, 2012, p.79-83). Das águas do mar provém peixes, crustáceos e moluscos, que alimentam a população. Em algumas regiões do planeta, esse é um elemento fundamental da segurança alimentar. A biodiversidade marinha mostra como beleza e cooperação são fundamentais para os ecossistemas e a espécie humana. Toda a vida se originou nos oceanos. E a maior parte dela ainda está lá, embora não a percebamos. “Cerca de 80% de todos os seres vivos e mais de 90% da biomassa habitam o mar. A diversidade das espécies é fenomenal”, desde os microrganismos até a gigantesca baleia azul (NIEMEYER, 2012, p.91)

Mares e oceanos constituem a via de transporte mais importante do mundo, levando mercadorias de um canto a outro do planeta. As praias são importantes ambientes de entretenimento para a população que habita a região costeira. Os tons verdes ou azulados e as ondas brancas do mar nos fascinam por sua beleza. Cresce a consciência que a continuidade da vida humana no planeta depende do cuidado com os mares e oceanos.

3. CRISE ECOLÓGICA E OS MARES

O atual modelo econômico de extração, produção, logística, consumo e descarte de produtos provoca sérios danos nos oceanos e no planeta como um todo. Uma quantidade enorme de resíduos sólidos (lixo) é lançada diariamente nos rios, que desaguam nos mares. Efluentes de natureza orgânica (especialmente dos esgotos domésticos) e químicos (da mineração, de fábricas, de adubos químicos e agrotóxicos gerados pelo agronegócio) contaminam as águas dos rios e do mar, exterminam várias espécies e reduzem drasticamente a biodiversidade (MENDONÇA, 2004, p. 78-100).

Os pesquisadores constataram um fenômeno recente: a grande concentração de plástico nos rios e mares, provocando a morte de peixes e outros seres vivos. Há verdadeiras “ilhas de plástico” em vários pontos dos oceanos (IBERDROLA, sd). A proliferação do microplástico, diluído na água já escapou do controle humano.

Em vários lugares do Brasil e do mundo as águas das praias são consideradas “impróprias”, pois sua balneabilidade está comprometida devido à alta concentração de bactérias termorresistentes, devido à ausência de saneamento básico e de estações de tratamento de esgoto

(ETEs).

A destruição dos manguezais, origem de parte significativa do ciclo de vida marinha, acrescida da sobrepesca, reduz sensivelmente a produção de peixes e frutos do mar. O aquecimento das águas marinhas devido às mudanças climáticas altera as correntes marítimas e provoca a morte de corais e algas. Altera-se o ciclo das chuvas, provocando fenômenos extremos como tempestades, furacões ou a seca. O aumento de temperatura média do planeta, causado pela emissão dos gases de efeito estufa, produz o lento descongelamento das “calotas polares”, levando à subida do nível do mar, o que ameaça a médio prazo as cidades costeiras.

4. SIMBÓLICA DO MAR E DO OCEANO

O oceano, devido à sua extensão aparentemente ilimitada, é imagem da indeterminação original e da própria primordialidade (CHEVALIER; GHEERBRANT; 1995). A imensidão das águas salgadas e seu caráter informe e imprevisível suscitam no ser humano admiração e medo. A grandiosidade do oceano se contrapõe à minúscula gota d’água, simbolizando a vida universal diante da particular (CIRCOT, 1984). Há uma ambivalência do oceano: dele provém a vida e ele pode provocar a morte. Quando o mar está muito agitado, devido a ondas gigantescas e tempestades assustadoras, ele transforma a travessia em algo perigoso ou até fatal para a vida dos navegantes. Por sua vez, os barcos sinalizam a ousadia humana, capaz de zingar sobre as águas. Como também sua fragilidade, pois está sujeita ao naufrágio.

Algumas correntes da psicologia relacionam a profundidade do oceano e os monstros marinhos ao inconsciente humano, cujas correntes podem ser vivificadoras ou mortais. Para a psicologia analítica de Jung, o oceano evoca o arquétipo da mulher-mãe, que acolhe, gera e nutre a vida, mas tem seu reverso no obscuro, sedutor, apavorante e fatal (JUNG, 2019, p.158-162).

Na simbologia religiosa, mares e oceanos são intercambiáveis. No taoísmo eles correspondem às águas superiores, à essência divina. No budismo, a calma da superfície do mar simboliza simultaneamente o vazio e a iluminação. Vários povos criaram lendas sobre monstros marinhos, que ameaçariam os navegantes, a ponto de levá-los à morte. Nas mitologias arcaicas encontram-se divindades do mar, predominantemente masculinas, que dominam sobre todas as águas. Crê-se também em espíritos e demônios que habitam o mar e os rios. Nas cosmogonias dos povos orientais antigos destaca-se o caráter hostil do mar divinizado, que é vencido numa teomaquia ou luta de divindades (BAUER, 1993).

No Brasil, as religiões afro de origem iorubá cultuam Iemanjá, a rainha do mar. Ela é considerada a mãe de todos os orixás. A etimologia parece remontar à “mãe cujos filhos são peixes”. Nela está representada a ambiguidade do mar e da dimensão materna do ser humano. “Iemanjá

é orixá maternal, intimamente ligada à fecundidade e ao mistério da geração. Sua relação com as águas, elemento gerador da vida, lhe proporciona ser cultuada como a grande matriarca. Iemanjá gera, cuida e protege. Ela garante o alimento e a bebida que hidrata. Do mesmo modo que é responsável pela vida, sua proteção e conservação, ela também rege a morte” (MULHERES DE LUTA, 5/maio/2021).

5. O MAR NA TRADIÇÃO BÍBLICA

Conforme a crença judaica, o Criador organiza o caos inicial, separando as “águas inferiores” (mares e oceanos) das “águas de cima” (nuvens e chuva) (Gn 1,10). Deus habita nos céus, sobre as águas superiores do firmamento. Ele é criador e senhor dos três reinos cósmicos: céu, terra e mar (Ex 20,4; At 4,24). Os autores bíblicos provavelmente conheciam o simbolismo oriental das águas primordiais. “Deus fundou a terra sobre os mares e a firmou sobre as águas” (Sl 24,2). Também compartilhavam a visão pré-científica de que os mares e oceanos terminariam num “grande abismo” (Jó 38,16s), do qual se originariam as águas dos mananciais.

A palavra hebraica “tehon” expressa tanto as águas originais como o mundo subterrâneo (LURKER, 1993). No mar se encontram as portas que conduzem à morada dos mortos (Jó 38,16s). De forma poética o Salmo 104 louva a Deus, que “envolveu a terra com o manto do oceano/abismo” (v.6). No oceano, com seus braços imensos, movem-se incontáveis seres. Por aí circulam os navios e o Leviatã (monstro marinho), criatura de Javé, com a qual o Senhor brinca! (v.25-26). O mar (yâm) é de Deus, pois foi ele quem o fez; e a terra firme suas mãos modelaram (Sl 95,5). Deus está presente até nos limites mais distantes do mar (Sl 139,9) (McKENSIE, 1983). O processo de libertação dos escravos hebreus do domínio egípcio está referido à passagem pelo mar Vermelho (Ex 14,21s). A maldição devido à não acolhida aos estrangeiros e a dissolução ética do povo de Sodoma e Gomorra alude ao que posteriormente se chamou de “mar morto” (Gn 19,1-13), embora esse termo não esteja na bíblia (VAN DEN BORN, 1977).

Há também na Sagrada Escritura judaico-cristã uma certa visão negativa, segundo a qual os mares e oceanos seriam a habitação do mal, ou ao menos o símbolo de uma grande ameaça. Por isso, ondas e tempestades marítimas são domadas por Deus (Jn 1,4). O gesto de Jesus de acalmar as águas revoltas do mar da Galileia (que na realidade é um grande lago de água doce), estando na barca com seus discípulos (Mt 8,23-37) é um apelo a confiar nele em situações ameaçadoras e reconhecê-lo como o messias. O autor do apocalipse anuncia que nos “novos céus e nova terra”, na Jerusalém glorificada, o mar não existirá mais (Ap 21,1).

Daniel tem um sonho, no qual “do grande mar” surgem quatro seres terríveis, simbolizando reinos opressores, que serão vencidos por Deus (Dn 7). O oceano, denominado como “águas

profundas”, “grandes águas”, “águas do abismo”, “mar”, é uma realidade hostil e ameaçadora, contra a qual Deus luta e o domina. Marinheiros em apuros clamam a Deus para acalmar o bramido das ondas (Sl 107,23-30). Ao mesmo tempo, o oceano e as criaturas que nele habitam são convidados a louvar o seu Criador junto com os humanos (Dn 3,79, Sl 96,11). Por fim, pode se transformar também em fonte de bênçãos, junto com as águas do céu (Gn 49,25).

Para alguns místicos cristãos, mares e oceanos simbolizam o mundo e o coração humanos, lugar de paixões que podem desviar de Deus e levar a pessoa a submergir na sedução do pecado. Nos padres da Igreja a analogia das “grandes águas” se aplica ao reino inferior do diabo, devido à sua profundidade assustadora. Mas também significa a densidade inesgotável do mistério divino. A Igreja é como um navio que navega nos mares do mundo. Portanto, trata-se de uma simbologia ambivalente.

6. MARES E OCEANOS À LUZ DA ECOTEOLOGIA. UMA SÍNTESE PROVISÓRIA

Mares e oceanos inspiram várias facetas, a serem desenvolvidas pela ecoteologia e espiritualidade cristã. Vejamos brevemente:

**Do ponto de vista teo-lógico:* Há uma lenda sobre Agostinho, segundo a qual ele descobre que o mistério inesgotável do Deus Trindade é como é como a infinitude das areias e da água do mar. Quanto mais adentramos no conhecimento de Deus, mais ainda temos a conhecer. Além disso, o mar evoca a presença do Espírito Santo na criação, a partir das águas primordiais, de onde surgiu toda a vida. Como afirma Moltmann, o Espírito de Deus está na origem dos processos de evolução do cosmos, impulsiona a interdependência de todas as criaturas e leva a criação à sua plenificação (MOLTMANN, 1986, p.22-26).

**Do ponto de vista da ecoespiritualidade:* Exercitamos a gratidão a Deus pelo fascínio dos mares e oceanos e de tudo o que eles nos oferecem: alimento, equilíbrio do clima, oxigênio, encantamento; entretenimento, conexão com a água etc. A destruição do ambiente marinho suscita em nós indignação e impulso à conversão ecológica (LS 217-220).

**Do ponto de vista da antropologia teológica:* Semelhante à imersão nas águas do mar, a experiência de Deus é um mergulho na sua infinita bondade e insondável sabedoria. Essa experiência, que envolve todos os sentidos e vai à raiz do nosso ser, traz luz sobre nossa realidade última. Reconhecemos a potencialidade e a beleza humanas, bem como sua ambivalência e fragilidade; necessitadas de acolher a graça de Deus; (b) As possibilidades extremas do mar, da calmaria às ressacas, das marés baixas aos tsunamis, simbolizam o ser humano, capaz de oscilar entre a serenidade e a ira incontável, de realizar gestos heroicos para cuidar ou de atitudes violentas, contra os membros de sua espécie e a natureza.

*Do ponto de vista da ética ambiental: A conversão ecológica se traduz simultaneamente em atitudes individuais, ações coletivas e compromissos institucionais, em defesa da vida na terra, no ar e nas águas. Como tudo está interligado, são fundamentais tanto as atitudes individuais quanto as políticas públicas que se referem à geração e controle de resíduos sólidos e efluentes influem na qualidade das águas marinhas. A proteção da Amazônia e dos outros biomas tem liames com a qualidade das águas do mar e da vida que lá se desenvolve. Intensificar a captura do CO₂, do metano e de outros GEE (gases de efeito estufa) para evitar o aumento do aquecimento global e das conseqüentes mudanças climáticas exige uma ação simultânea nas florestas e nos mares. Postula mudanças na política agrícola e industrial, na produção ecoeficiente e no consumo. Reforçando o apelo de movimentos socioambientais de várias partes do mundo, o Papa Francisco na *Laudato Si* afirma que são necessárias medidas urgentes para proteger os ecossistemas marinhos (LS 29,40,41).

CONCLUSÃO ABERTA

A qualidade da vida em toda sua extensão, nos mares e oceanos, tem a ver com os humanos e o conjunto dos seres que fazem parte de nossa Comum. Mesmo se alguém habite a muitos quilômetros de distância do mar, suas ações repercutem no bioma marinho, e daí incidem em vários ciclos no nosso planeta. As políticas ambientais dos municípios, dos Estados e do Governo Federal podem reverter esse quadro atual de degeneração. Ao mesmo tempo é necessário a pressão e/ou o apoio dos cidadãos e cidadãs, de movimentos da sociedade civil, das instituições educativas, das Igrejas cristãs e das religiões. Há um longo e belo caminho a trilhar, de mudança de percepção, de sensibilização e de ações em defesa da Casa Comum, o que inclui necessariamente nosso olhar sobre os oceanos, mesmo que estejamos distantes geograficamente. Para que reside em regiões costeiras, cria-se a oportunidade de exercitar a contemplação, a sintonia, e o desfrute sustentável do mar.

REFERÊNCIAS

- BAUER, "mar". Dicionário de teologia bíblica, São Paulo: Loyola, 1993, Verbetes: mar. p.658-660;
CHEVALIER, J; e GHEERBRANT, A. Dicionário de símbolos · Rio de Janeiro, José Olympio, 1995, verbetes: oceano e mar, p. 650,663-664;
CIRCOT, J.E. Dicionário de símbolos. Ed. Moras, 1984. Verbetes: oceano p.424-425;
GREENPEACE BRASIL. À deriva. Um panorama dos mares brasileiros. (organizado por GONÇALVES, L.). São Paulo: Greenpeace, 2008.

HARARI, J (org). Noções de oceanografia. São Paulo: Instituto de Oceanografia da USP, 2021.

<http://www.invivo.fiocruz.br/biodiversidade/bioma-costeiro>

<https://www.iberdrola.com/sustentabilidade/as-5-ilhas-de-lixo-nos-oceanos> .

<https://www.mulheresdeluta.com.br/iemanja-rainha-do-mar/>

JUNG, C.G. Aspectos do feminino. Vozes, 2019, p.158-162;

LURKER, M. Dicionário de figuras e símbolos bíblicos. São Paulo: Paulus, 1993. verbete: mar, p.147;

McKENNIE, J. Dicionário bíblico. São Paulo, Paulinas, 1983, verbetes: mar, mar morto, mar vermelho;

MENDONÇA, R. Como cuidar de seu meio ambiente. São Paulo: BEI, 2004, 2 ed, p.73-100.

MOLTMANN, JÜRGEN. Dios en la creación. Sígueme: Salamanca, 1986.

NIEMEYER, M. Água. Publifolha, 2012, p.78-113;

Papa FRANCISCO, Carta Encíclica Laudato Si (LS). São Paulo: Paulinas, 2015. n.29, 40-41, 217-220.

VAN DEN BORN, A. Dicionário Enciclopédico da Bíblia, Petrópolis: Vozes, 1977. Verbetes: mar, mar morto, mar vermelho.

O AMOR SOCIAL E A CULTURA DO CUIDADO PARA UMA CIDADANIA PLANETÁRIA.

Ariél Philippi Machado¹

Eva Gislane Barbosa²

RESUMO

A cada dia acompanhamos o descaso com o planeta por meio de pequenas atitudes humanas. Como reflexo disso, os noticiários revelam biomas inteiros sofrendo com as mais diversas formas de agressões que o planeta sofre em decorrência da intervenção humana, que se caracteriza pela exploração e consumo limites. A vida de todas as espécies vem sendo usurpada sem piedade, levando muitas delas à extinção. Todo esse descaso vem de sentimentos e ações humanas como: a ambição, o consumismo, a futilidade, o desrespeito, o egoísmo e a cultura do descarte. Diante disso, é urgente refletir sobre a existência humana compartilhada com a vida de todo o planeta. De que maneira suscitar na humanidade o dever de cuidar da vida em todas as dimensões? O objetivo desta produção é despertar o ser humano para a sua responsabilidade para com a vida e sua existência em nível de uma cidadania planetária. Partindo de uma perspectiva de leitura analítica e bibliográfica mencionada nas referências, entendemos que a educação é a grande provocadora e incentivadora desse cuidado. Unindo a reflexão teórica às pistas concretas de (re) educação dos hábitos cotidianos de convivência com a natureza, busca-se teorizar sobre o amor social e o papel da humanidade na defesa da Casa Comum.

PALAVRAS CHAVES: Cultura do Cuidado, Cidadania planetária, Amor Social, Casa Comum.

INTRODUÇÃO

O Planeta Terra é a nossa Casa Comum, e devido o descuido e fortes agressões humanas, está dando sinais de sua insuficiência dos recursos naturais e da desregulação de seus ciclos.

Atividades irresponsáveis como os desmatamentos, as queimadas, o despejo de esgotos sem tratamento, descarte de resíduos e produtos químicos em lugares de preservação revelam o descaso do ser humano em relação ao seu espaço de vida comum.

Apesar das grandes intervenções, atitudes corriqueiras, e não menos irresponsáveis,

1 Doutorando em Teologia (Pontifícia Universidade Católica do Paraná, PUC/PR, Curitiba – PR). Mestre em Teologia (Pontifícia Universidade Católica do Paraná, PUC/PR, Curitiba-PR, 2021). Especialista em Catequese - Iniciação à Vida Cristã (Faculdade Católica de Santa Catarina, FACASC, Florianópolis-SC, 2017). Bacharel em Teologia (Faculdade Católica de Santa Catarina, FACASC, Florianópolis-SC, 2016). Bacharel em Filosofia (Faculdade São Luiz, FSL, Brusque-SC, 2012). Licenciado em Matemática (Universidade do Sul de Santa Catarina, UNISUL, 2008). Membro do Grupo de Pesquisa Teologia, Gênero e Educação - TGEduc/PUCPR. E-mail: ariel.philippi@hotmail.com.

2 Doutoranda em Teologia (Pontifícia Universidade Católica do Paraná, PUC/PR, Curitiba-PR). Mestra em Teologia Ético Social 2022(PPGT/PUCPR). Graduada em Teologia (PUCPR). Membro do Grupo de Pesquisa Teologia e Bioética – BIOHCS/PUC-PR. Animadora Laudato Si. Contato: evagislane@hotmail.com

como jogar uma xepa de cigarro no chão, uma latinha de refrigerante ao céu aberto ou sacolas plásticas fora do lixo, também são exemplos de que uma cultura de cuidado e de preservação da vida precisa ser fomentada em todos os níveis de vida.

É urgente desenvolver mecanismos de defesa do pouco que resta de florestas protegidas, de populações nativas e da fauna em geral antes que a diversidade da vida avance para o nível de risco sério de extinção.

Será que o ser humano esqueceu que só temos esse planeta para morar? Por que será que ainda não mudamos a nossa forma de cuidado com o planeta? O ser humano está tão cego com o consumismo que não observa o seu próprio fim?

A proposição de uma cultura do cuidado é uma proposta concreta ao risco do desaparecimento da fauna e da flora, de espécies que podem contribuir com medicamentos e tratamento da saúde, pois o tesouro escondido dentro de uma floresta pode ser um forte aliado no campo da medicina. Ainda há tempo de pensar boas práticas de convivência social, tendo no centro da pessoa humana e sua liberdade de agir em vista do bem comum e da cidadania planetária.

1.1 PROMOVER A CULTURA DO CUIDADO E O AMOR SOCIAL

Falar sobre a cultura do cuidado e do amor social é chamar em causa as reflexões tanto do papa Francisco quanto do escritor teólogo Leonardo Boff. Ambos estão ligados pelo amor ao planeta e seus habitantes. Em seus diversos escritos, Boff sempre tem o tema do cuidado ambiental e planetário como base. O papa Francisco também, desde a Encíclica *Laudato Si'*, suas manifestações sempre trazem o tema do cuidado fraterno, pois só entre irmãos há sempre o respeito e o cuidado.

O Papa Francisco apresenta, além da *Laudato Si'*, outros escritos como o Pacto Educativo Global e a proposta da Economia de Francisco. Enquanto que nos escritos de Boff, encontramos uma ênfase da cultura do cuidado nos livros *O cuidado Necessário*, *Civilização Planetária* e *O Doloroso Parto da Mãe Terra*.

Desejo propor aos cristãos algumas linhas de espiritualidade ecológica que nascem das convicções da nossa fé, pois aquilo que o Evangelho nos ensina tem consequências no nosso modo de pensar, sentir e viver. Não se trata tanto de propor ideias, como sobretudo falar das motivações que derivam da espiritualidade para alimentar uma paixão pelo cuidado do mundo. (FRANCISCO, 2015, p. 125)

Se no passado toleramos a exploração e o saque da nossa casa comum, hoje, mais conscientes do nosso papel de guardiões da criação que nos

foi confiada por Deus, queremos ser voz da natureza que clama pela sua sobrevivência e formar as novas gerações para um estilo de vida mais sóbrio e ecossustentável. (FRANCISCO, 2021)

A Categoria cuidado vem ganhando força sempre que emergem situações críticas. É ele que permite que as crises se transformem em oportunidades de purificação e de crescimento, e não em tragédias fatais. (BOFF, 2012, p. 23)

O Cuidado é uma arte. Como pertence à essência do humano ele sempre está disponível. O Cuidado se alimenta de vigilante preocupação com seu futuro (BOFF, 2012, p. 152).

As reflexões promovidas durante a realização do Sínodo Panamazônico (2019) ainda borbulham e incitam novas perspectivas no campo do saber e do fazer. Para as novas gerações é preciso expressar o conteúdo da fé em sintonia com o agir social, afinal o Evangelho é concreto, é uma pessoa, Jesus Cristo, que passou na terra fazendo o bem (At 10,38).

Em termos de reflexão, a Doutrina Social da Igreja lançou as bases de uma nova cultura que pautou suas relações no amor social.

Para tornar a sociedade mais humana, mais digna da pessoa, é necessário revalorizar o amor na vida social – no plano político, econômico, cultural -, fazendo dele a norma constante e suprema do agir. [...] Conseqüentemente, o amor deverá animar todos os setores da vida humana, estendendo-se também à ordem internacional. Só uma humanidade onde reine a ‘civilização do amor’ poderá gozar de uma paz autêntica e duradoura. (PONTÍFICO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ, 2011, p. 323)

E na Carta Querida Amazônia, o Papa Francisco expôs que o “bem viver” é a lição que os povos originários podem ensinar para todas as comunidades humanas. Naquilo que intitulou como sonho social, Francisco explica que “a vida é um caminho comunitário onde as tarefas e as responsabilidades se dividem e se compartilham em função do bem comum” (2020, p. 15).

As recentes reflexões emanadas no Sínodo para a Amazônia reforçam a necessidade de ouvir a voz de Deus, ou em outra categoria, perceber os sinais dos tempos, que chegam de todos os lugares, nas pessoas e no grito da Terra. É preciso redescobrir a vida como dom, sopro divino, mistério que é acolhido por meio da graça, para ser compartilhado e não depredado ou aniquilado.

2.1 CASA COMUM E RESPONSABILIDADE PLANETÁRIA

Ao olhar para o nosso meio ambiente encontramos muitos elementos químicos que também estão no corpo humano. Quando fazemos um exame de sangue, descobrimos o quanto estamos relacionados com a natureza, pois encontramos elementos químicos como: H₂O, C, Ca, O, P. Somos parte da casa comum, por isso a urgência de uma responsabilidade que também seja compartilhada, dividida, coordenada em vista da sobrevivência das espécies.

O Ser humano mais e mais se descobre como parte da natureza e membro da comunidade de vida. Sua relação não pode ser de dominação, mas de convivência numa nova aliança de fraternidade/sororidade, de respeito e de diálogo. O Ser humano precisa da natureza para seu sustento e ao mesmo tempo a natureza, marcada pela cultura, precisa do ser humano para ser preservada e para poder manter ou recuperar seu equilíbrio. Os seres todos da natureza são sujeitos de direitos, pois num nível próprio deles são portadores de informação e de subjetividade. Por isso tudo o que existe e vive, merece existir e viver. (BOFF, 2003, pg 43)

As ações humanas como a ambição, o consumismo, a futilidade, o desrespeito, o egoísmo e a cultura do descarte precisam ser purificadas à luz do saber natural de que a vida é finita e todos os recursos naturais também o são. Este alerta também ecoa na Querida Amazônia: “Quando se elimina a floresta, ela não é substituída, ficando um terreno com poucos nutrientes que se transforma em um território desértico ou pobre em vegetação”. (FRANCISCO, 2020, p. 29)

A mínima percepção de uma comunidade de pessoas em busca de elementos que ajudem na preservação da vida é um passo potente de iniciativas em vista da responsabilidade planetária. O ser humano está no centro das possibilidades inventivas da cura e da restauração. Já esteve na ponta da exploração e do descuido com a vida natural que o cerca. Este é o tempo de inovar em práticas que busquem a verdadeira integração entre pessoa humana, Casa Comum e Criador.

1.2 POR UMA EDUCAÇÃO NA FRATERNIDADE

A reflexão ecopedagógica que derivam dos teóricos em questão, infere na dimensão da fraternidade planetária, seja no nível da comunidade humana, sejam nas relações de cuidado com as diferentes formas de vida. O papa Francisco ajuda a repensar nossas maneiras de cuidado e afirma que “cuidar do mundo que nos rodeia e sustenta significa cuidar de nós mesmos. Mas precisamos nos constituirmos como um “nós” que habita a casa comum” (2020, p. 18).

Esta perspectiva alarga a possibilidade de atuação e distribuição das capacidades das pessoas, seja de quem tem fé ou mesmo das pessoas que não pertencem a uma comunidade religiosa, mas são repletas de boa vontade.

Quando falamos em cuidar da casa comum, que é o planeta, fazemos apelo àquele mínimo de consciência universal e de preocupação pelo cuidado mútuo que ainda possa existir nas pessoas. De fato, se alguém tem água de sobra mas poupa-a pensando na humanidade, é porque atingiu um nível moral que lhe permite transcender-se a si mesmo e ao seu grupo de pertença. (FRANCISCO, 2020, p. 64)

Hoje queremos declarar que as nossas tradições religiosas, que sempre foram protagonistas da alfabetização até ao ensino superior, reforçam a sua missão de educar cada pessoa na sua integralidade, isto é, cabeça, mãos, coração e alma. Que se pense aquilo que se sente e se faz; que se sinta aquilo que se pensa e se faz; que se faça aquilo que se sente e se pensa. A harmonia da integridade humana, isto é, toda a sua beleza desta harmonia. (FRANCISCO, 2021)

A natureza que circunda a humanidade, e a própria natureza humana, é caracterizada de relações e interdependências. Educar para a fraternidade é buscar os temas possíveis de diálogo e de relações em vista de aproximar pessoas e superar os conflitos.

A Doutrina Social da Igreja insiste na contribuição da comunidade de fiéis cristãos em construções de pontes para o diálogo e a promoção humana. “A cooperação, mesmo nas suas formas menos estruturadas, delinea-se como uma das respostas mais fortes à lógica do conflito e da concorrência sem limites” (PONTÍFICO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ, 2011, p. 236).

Diante dos sinais dos tempos e da voz divina que ecoa no íntimo de cada pessoa, é preciso assumir novos compromissos de promoção da vida, para que seja integral o cuidado e a preservação, e a vida seja plena em todas as dimensões.

CONCLUSÃO

A cultura do cuidado deve emergir de uma renovada consciência de que a humanidade tem seus limites, de que é criatura. Desde o relato do mistério da criação (ClgC, n. 295-301), é preciso aprender a conviver, cuidar e restaurar o mundo como um compromisso de amor social. “Este amor pode ser chamado ‘caridade social’ ou ‘caridade política’ e deve ser estendido a todo o gênero humano. O amor social é antípoda do egoísmo e do individualismo” (PONTÍFICO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ, 2011, p. 322).

O amor social é motor de uma nova comunidade, uma nova “*óikos*” que expresse uma retomada do sentido da vida humana, compartilhada com todas as formas de vida que habitam a Casa Comum. “Tudo está relacionado, e todos nós, seres humanos caminhamos juntos como

irmãos e irmãs numa peregrinação maravilhosa, entrelaçados pelo amor que Deus tem a cada uma das suas criaturas e que nos une também” (FRANCISCO, 2015, p. 59).

Todas as pequenas atitudes restauradoras de mulheres e homens serão expressões da grandeza do Criador, que “quis criar o mundo em estado de caminhada para sua perfeição última (ClgC, n. 310), e encontrou no ser humano seu colaborador.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002

BOFF, Leonardo. O cuidado necessário, na vida, na saúde, na educação, na ecologia, na ética e na espiritualidade. Petrópolis: Editora Vozes 2012

BOFF, Leonardo. Civilização Planetária; desafios à sociedade e ao cristianismo. Rio de Janeiro: Editora Sextante, 2003

BOFF, Leonardo. O Doloroso parto da Mãe Terra: uma sociedade de fraternidade sem fronteiras e de amizade social. Petrópolis: Editora Vozes 2021.

DIAS, José Ribeiro. Educar é amar: para o pacto educativo global do Papa Francisco. São Paulo: Paulus, 2021.

FRANCISCO. Carta Encíclica “Laudato Si”. Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

FRANCISCO. Carta Encíclica “Fratelli Tutti. Todos irmãos, sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

FRANCISCO. Discurso do Papa Francisco. ENCONTRO RELIGIÕES E EDUCAÇÃO: PACTO EDUCATIVO GLOBAL em 05 de outubro de 2021. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2021/october/documents/20211005-pattoeducativo-globale.html>

MAURI, Érica Daine; ROSSI, Luiz Alexandre Solano. Catequese e Ecologia: espiritualidade ecológica e catequese responsável. São Paulo, Paulus, 2019.

MURAD, Afonso; TAVARES, Sinivaldo Silva. Cuidar da Casa Comum: chaves de leitura teológicas e pastorais da Laudato Si. São Paulo, SP: Paulinas, 2016

O “ESPAÇO-TEMPO” COMO LUGAR TEOLOGAL

INTRODUÇÃO: INICIATIVA PIONEIRA QUE TEM DADO O QUE PENSAR

Há alguns anos, o Papa Francisco propôs uma iniciativa pioneira que nos tem feito pensar: convocar um Sínodo universal com o objetivo de abordar questões oriundas de uma específica territorialidade, o bioma panamazônico. Em torno à celebração do sínodo, ademais, foram criados dois organismos cujos critérios de constituição são territoriais: REPAM (Rede Eclesial Panamazônica) e CEAMA (Conferência Eclesial Amazônica). Com efeito, já na *Laudato Si'*, o Papa Francisco havia salientado a relevância das territorialidades, sobretudo, no tocante à crise socioambiental. De resto, essa consciência transparece ao longo da encíclica, sobretudo, através de dois fios que se entrecruzam na trama do texto: a convicção de que tudo está interligado e o apelo a se articular clamor dos pobres e clamor da Terra.

Nosso escopo é oferecer uma proposição teológica que esteja à altura da pertinência e relevância da iniciativa papal: “o *espaço-tempo* como lugar teologal”. No intuito de expô-la procederemos da seguinte forma: no primeiro momento, chamaremos a atenção para a emergência de uma nova configuração, expressa na consciência de que os espaços são fruto da composição entre todas as expressões de vida do planeta; e, sucessivamente, discerniremos as interpelações postas à fé e à tarefa teológica por esses “*sinais dos espaços-tempos*”.

1. “ESPAÇO-TEMPO”: OS ORGANISMOS FAZEM O AMBIENTE

Encontramo-nos imersos em nova configuração epocal. Antes, considerávamos o espaço mero cenário das tramas históricas protagonizadas pelo ser humano. Nos dias que correm, todavia, convencemo-nos sempre mais de que o espaço é filho do tempo, posto que os organismos não se adaptam simplesmente ao ambiente; eles o fazem. Razão pela qual deveríamos nos expressar em termos de *Geo-história*.

1.1. O ESPAÇO SERIA MERO CENÁRIO DA TRAMA HISTÓRICA?

Desde o início, a assim chamada “modernidade” vem se impondo mediante dois expedientes tipicamente colonialistas: exploração violenta dos bens e serviços da Terra e invenção de sujeitos-indivíduos separados da Terra. E a relação desses com aquela tem se dado a partir da exterioridade, da superioridade e da instrumentalidade. A invenção moderno-colonial da subjetividade como *cogito* tem provocado uma série de fraturas no tecido natural, social e existencial.

Violentamente separados da Mãe Terra, deixamos de nos considerar “filhos e filhas da Terra”. Reduzidos a indivíduos sentimo-nos separados, opostos e contrapostos, a nós mesmos e aos outros seres que constituem o tecido social e cósmico. E, por fim, somos violentamente atravessados por aquela cisão existencial que nos separa em duas coisas (*res*): uma extensa e outra pensante. Temos sido, de fato, constrangidos a padecer de uma espécie de esquizofrenia existencial, social e cósmica.

O pensamento cartesiano serviu como luva aos interesses da sociedade emergente preocupada em extrair bens da natureza, vistos como meros recursos, e transformá-los, por meio da escravização de corpos humanos, em meras mercadorias disponíveis aos negócios do incipiente capitalismo mercantil colonial. Convém ressaltar que não se tratava apenas de considerar a natureza como algo objetivo e meramente extenso. Os seres humanos de outras ‘raças’, considerados sub-humanos ou não humanos, também eram tratados como simples corpos a serem escravizados e submetidos a trabalhos extenuantes¹. Ao se caracterizar, sobretudo, pela escravização de humanos de outras raças e pelo extrativismo violento de bens e serviços de territórios colonizados – e não apenas pela emancipação e pela autonomia da razão –, foi, de fato, a modernidade-colonialidade que nos incapacitou para experiências de “pertença” e ainda de “respeito” e “cuidado” pelos territórios e seus bens e serviços naturais.

A modernidade-colonialidade vem, nesse sentido, operando uma redução indevida da complexidade da realidade em duas seções bem delimitadas: objetiva e inerte, uma; subjetiva, consciente, livre e dotada de senso moral, outra. A seção considerada inerte foi reduzida a mero cenário da trama histórica cujo único protagonista seria o ser humano. Essa repartição de papéis entre ambas as seções se encontra na base da “visão científica do mundo”, responsável por negar historicidade e narratividade intrínsecas ao mundo, inviabilizando toda e qualquer experiência humana de “ser com o mundo”. O cenário é considerado “exterior” e, portanto, “fora” da trama. Essa seria a pressuposição daqueles que insistem na noção de “meio-ambiente” como espaço exterior no qual se situa e age o ser humano, sujeito autônomo e desvinculado de seu inerte cenário.

Essa operação artificiosa caracterizar-se-ia, para todos os efeitos, como um caso de invenção, dado que: de um lado, *desanima-se* uma seção do mundo, declarada objetiva e inerte e, uma vez privada de toda e qualquer atividade, reduzida a mero cenário; de outro, *superanima-se* a seção contraposta e superior, declarada subjetiva e, portanto, dotada de admiráveis capacidades de ação: liberdade, consciência, reflexão, senso moral, etc. (LATOURE, 2020a, 116; 142ss).

¹ A tal propósito, remetemos o leitor às contundentes reflexões do sociólogo peruano, Aníbal Quijano, acerca do que ele chama de “invenção da ideia de raça” (QUIJANO, 2000, p. 201-246; 2007, p. 93-126).

O ESPAÇO É FILHO DO TEMPO

Encontramo-nos hoje, para todos os efeitos, no bojo de nova configuração epocal. Nas últimas décadas, temos sido, de fato, acometidos por uma espécie de revolução, pois o que considerávamos mero “pano de fundo” tem assumido o primeiro plano de nossas tramas. E a razão desta radical reviravolta parece ser o que Bruno Latour tem afirmado de forma contundente: “Os organismos fazem seu ambiente, não se adaptam a ele” (LATOOUR, 2020b, 162-167).

“Não há nada de inerte, nada de benevolente, nada de exterior nela. Se o clima e a vida evoluíram juntos, o espaço não é um quadro, nem mesmo um contexto: o espaço é o filho do tempo. Exatamente o oposto do que Galileu havia começado a implantar: estender o espaço para tudo a fim de colocar cada ator no interior, partes extra partes. Para Lovelock, esse espaço não tem mais nenhum tipo de significação: o espaço em que vivemos, o da zona crítica, é exatamente o mesmo em que conspiramos; ele se estende tão longe quanto nós; duramos quanto aqueles que nos fazem respirar” (LATOOUR, 2020b, 174).

Se, de fato, tem razão Latour ao afirmar que “o espaço não é um quadro, nem mesmo um contexto: *o espaço é o filho do tempo*”, então, a rigor, deveríamos nos habituar a falar não mais de História apenas, mas, sim, de Geo-História. Ademais, se concordamos com quanto escreve Latour que “o espaço em que vivemos é exatamente o mesmo em que conspiramos”, então será forçoso admitir que o espaço “se estende tão longe quanto nós; duramos quanto aqueles que nos fazem respirar”. Enquanto capaz de reagir às nossas ações, portanto, a Terra, além de movimento, possuiria, para todos os efeitos, um comportamento. Emblemática, a propósito, a expressão “E ainda assim a Terra se comove”, formulada por Michel Serres em clara alusão a quanto dito por Galileu Galilei no contexto de sua retratação pública: *Eppur si muove!* (SERRES, 1990).

Em entrevista recente, concedida ao Pe. Spadaro e publicada pelo quotidiano italiano *La Repubblica*, Latour recorre a termos como, por exemplo, construção, produção, invenção, tessitura para se referir à relação entre o organismo vivo, Terra, e os seres vivos que a habitam. Escreve ele:

Quando se explica que os vivos são aqueles que construíram as condições em que eles mesmos se encontram, isso provoca uma mudança. A Terra não é vivente no sentido da *New Age* ou no sentido simplista de um único organismo, mas é construída, produzida, inventada, tecida pelos seres vivos. Não é uma simples moldura dentro da qual eles se movem. Quando olho para o céu acima de mim, sua atmosfera, sua composição, a distribuição dos gases, tudo isso é resultado da ação dos seres vivos. Abre-se uma passagem em que as realidades espirituais são ricas em significado para a nossa condição terrestre. O materialismo dos séculos anteriores – constata-se isso com dor - é de fato bem pouco terrestre (LATOOUR, 2022).

A esse propósito, diríamos que vigora uma interdependência estrutural entre todas as expressões de vida do planeta: humanos, outros seres vivos e entes que povoam o cosmos. Nesse sentido, gostaríamos de salientar a lucidez da “Carta da Terra” que, ao excogitar o neologismo “comunidade de vida”, propõe relações de pertença, interação e cuidado para com todas as expressões de vida que habitam o planeta Terra. Isso implica em privilegiar relações e movimento, e não contornos bem delimitados, em um contínuo processo de composição entre organismos, espécies e coletivos.

2. “SINAIS DOS ESPAÇOS-TEMPOS”: INTERPELAÇÕES À FÉ E ÀS TEOLOGIAS

Os desafios postos por essa nova configuração à fé e, conseqüentemente, às teologias são inúmeros. Na impossibilidade de tratá-los todos, privilegamos um, a saber: a escuta do “clamor dos pobres” e dos “gemidos da Terra” em sua recíproca implicação.

As teologias hoje são desafiadas a acolher com responsabilidade os desafios oriundos da “crise ecológica”, tecendo uma intrincada trama mediante a articulação de dois nós recíprocos e complementares: a evangélica opção pelos pobres e os apelos postos pelo “evangelho da Criação”.

Em virtude de sua intrínseca complexidade, nossa realidade exige a eleição de uma perspectiva a partir da qual compreendê-la, situando-se no interior de seu emaranhado de questões e renunciando à pretensão de totalidade. Na melhor das hipóteses, poderemos ensaiar achegas que, contudo, serão sempre parciais e fragmentadas. Nada além de simples clareiras que se abrem a partir de distintas perspectivas parciais. Esse é nosso limite, mas também é oportunidade privilegiada de compreensão da realidade em sua irredutível organicidade.

Ademais, uma específica parcialidade inerente ao fazer teológico cristão provém da consciência da parcialidade de Jesus, enviado a anunciar a Boa-nova aos pobres e excluídos. A assunção dessa parcialidade evangélica permitir-nos-á ver determinadas coisas que só se vêem na ótica dos pobres. E o que é ainda mais importante: levar-nos-á à correção da própria maneira de pensar e de conceber as grandes questões que assolam a grande maioria de nossa população. Os pobres, infelizmente, continuam relegados à margem de nossas relações econômicas, políticas, sociais e culturais. E o pior talvez seja recorrer a expedientes escusos e sofisticados, para justificar nossa indiferença face a seus clamores por mais vida.

De igual maneira, face à gravidade da atual situação, as teologias são interpeladas a resgatar sua intrínseca dimensão escatológica, por carregar em seu próprio bojo uma reserva

subversiva com respeito ao tempo presente. A dimensão escatológica restitui às teologias cristãs peculiar dinamismo. Ela recria a relação vital para as teologias: com a vida, com a cultura, com a sociedade e com o inteiro cosmos em sua complexidade. Resgatando, portanto, suas mais genuínas raízes, as teologias podem despertar sonhos adormecidos, propiciando o florescer de utopias. E, assim, mais facilmente serão capazes de desmascarar ideologias, falsas seguranças, idolatrias e estereótipos vários. Somente em tal caso, as teologias poderão realizar uma de suas tarefas primordiais: abrir trilhas na direção do futuro, forcejando o emergir do que ainda não é.

Todavia, essa utopia que as teologias encarnam não se confunde com uma espécie de esperança cega, ilusória, ingênua. Ela não tem nada a ver com doutrinas surpreendentemente alienantes e anestésiantes. A esperança cristã se encontra ancorada no mistério pascal de Cristo. Assim compreendida, ela resgata a “memória perigosa de Jesus” (J.B. Metz), revelando seu caráter intrinsecamente subversivo com respeito a toda ordem instituída. Trata-se, portanto, de uma esperança contra toda a esperança, por ser, em última instância, uma esperança que arranca dos porões mais obscuros do sofrimento e da morte assumidos como consequência do empenho por justiça e paz. Nesse sentido, a esperança cristã radicaliza a noção do memorial bíblico, posto que: desestabiliza o presente, questiona os cânones das evidências hegemônicas e do progresso linear, e defende as causas dos vencidos cuja esperança vem sendo frustrada pelos detentores do poder estabelecido.

A gravidade e urgência das questões atinentes ao discurso acerca da vida no planeta exigem que todo discurso teológico responsável e que, portanto, não se deixa tragar pela indiferença e pelo cinismo, se enrede a partir da condição dos pobres e numa perspectiva esperançosa e utópica. Daí a necessidade de, ao articular os “gemidos da Terra” com o “clamor do pobre” (BOFF, 2015), ressignificando-os no bojo da utopia e escatologia cristãs. Um discurso acerca da tutela da vida no Planeta que não incorpore as questões da pobreza e da fome, da injustiça social e das contradições do capitalismo financeiro peca por ingenuidade e convivência. De igual forma, um discurso acerca da vida no planeta que não considere, de maneira esperançosa, a pergunta pela sua destinação última e pelo seu inerente sentido, acabará sucumbindo ao pessimismo trágico. Por essa razão, quanto mais o discurso acerca da vida no planeta afundar suas raízes no terreno sofrido de pobres e vítimas, mais ele se fará sensível às dimensões da esperança e da utopia, e quanto mais se deixar perpassar pela esperança escatológica mais ele conseguirá se sensibilizar face às demandas vitais das populações pobres e demais seres vivos em agonia no planeta.

CONCLUSÃO: ACOLHER OS “SINAIS DOS ESPAÇOS-TEMPOS” COMO INTERPELAÇÃO DIVINA

Gostaríamos de salientar a opinião teológica que se foi explicitando ao longo de nossa argumentação: a pertinência de se propor os “sinais dos *espaços-tempos*” como condição para se reconhecer o *espaço-tempo* como lugar teologal. Tem dado o que pensar a consciência de nos situarmos no bojo de nova configuração epocal: o ambiente não se reduz a mero cenário de nossa trama histórica, mas, ao contrário, constitui o espaço-tempo de uma conspiração vital entre todas as expressões de vida do planeta (humanos, outros seres vivos e entes que povoam o cosmos). Reconhecer os “espaços-tempos” como lugar teologal implica, portanto, em perscrutar e discernir os sinais da presença e interpelação divinas por entre os meandros sutis dessa complexa tessitura. Isso corresponderia, em outras palavras, ao exercício da escuta do clamor dos pobres e dos gemidos da Terra. Isso implica em reconhecer que as expressões de vida do planeta – humanos, seres vivos e entes que povoam o cosmos – constituem, portanto, o ambiente com o qual conspiramos e no qual somos chamados a acolher a gratuidade benevolente do Criador e a corresponder generosamente a seus desígnios.

REFERÊNCIAS

BOFF, L., *Ecologia: grito da Terra – grito dos pobres*. Dignidade e direitos da Mãe Terra (edição revista e ampliada). Petrópolis: Vozes, 2015.

LATOUR, B. *Onde aterrar?* Como se orientar politicamente no Antropoceno. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020a.

LATOUR, B. *Diante de Gaia*. Oito conferências sobre natureza no Antropoceno. São Paulo: Ubu editora, 2020b.

LATOUR, B. “Entrevista concedida a Antonio Spadaro. La Repubblica, 04/05/2022. <https://www.ihu.unisinos.br/618301-vamos-ouvir-o-grito-da-terra-entrevista-com-bruno-latour>, em 05 de maio de 2022.

QUIJANO, A. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. IN: LANDER, E. (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 201-246.

QUIJANO, A. “Colonialidad del poder y clasificación social”. IN: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFOGUEL, R. (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre 2007, p. 93-126.

SERRES, M. *Le Contrat naturel*. Paris: Bourin. 1990.

O LUGAR DO HOMEM NA CRIAÇÃO, À LUZ DOS PADRES DA IGREJA.

Marcelo Massao Osava¹

RESUMO

No livro de Gênesis, a partir do relato da criação, o homem recebeu, dentre outras atribuições, a incumbência de submeter a terra e dominar todos os demais seres criados (Gn 1, 28). Porém o homem também é colocado no Éden para o cultivo e a guarda (Gn 2, 15), e, assim, podemos entender que a determinação de lahweh, para o domínio da terra, estava relacionado com a responsabilidade do homem em cuidá-la e protegê-la. O homem é, ou deveria ser, o responsável em manter ordenadas todas as coisas que foram criadas. O problema é que uma interpretação indevida de Gn 1,28, pode colocar o homem em uma posição equivocada, onde deixa de ser um simples jardineiro da criação, um cuidador, para se tornar realmente, no sentido estrito da palavra, um dominador que submete todos os demais ao seu jugo. Que o homem fora criado para ser o rei da criação, o relato de Gênesis é bem conclusivo, mas, será que deve ter o perfil de um rei despótico frente aos seus inimigos? No início é até compreensível o uso da força, por parte do homem, para domar os animais e a terra, porém, mesmo assim, existia uma convivência pacífica, sendo desfeita somente após o dilúvio (Gn 9, 2). Então, qual o verdadeiro lugar do homem na criação? O que os Padres da Igreja, à luz da Sagrada Escritura, já escreveram a este respeito? Gregório de Nissa, por exemplo, refletiu que o homem fora criado por último para que, assim, pudesse ser o contemplador e o mestre das maravilhas que já tinham sido realizadas. De acordo com Orígenes, o homem foi criado perfeito, pois, somente deste modo, teria as condições necessárias para cuidar da árvore da vida, e de tudo o que Deus havia plantado e germinado. João Crisóstomo interpretou que o homem é o culpado de a criação estar submetida à vaidade (Rm 8,18). Desta forma, como os Padres podem nos auxiliar a compreender melhor a relação entre a dominação e o cuidado que o homem deve ter para com a criação? Em suas reflexões, de que modo os Padres interpretaram a relação do homem com o meio ambiente?

PALAVRAS-CHAVE: Padres da Igreja; Criação; Ecologia; Patrística.

INTRODUÇÃO

O salmista levanta a questão a respeito do que “é ser o humano?” (Sl 8, 5), refletindo sobre o lugar de cada ser na criação. O que somos nós diante dos céus, da lua, das estrelas e de todas as criaturas? Em uma escala, ainda de acordo com o salmista, mesmo criados cheios de glória e de honra, estamos abaixo dos anjos, porém, acima de todas as demais obras: animais do campo, pássaros e peixes, pois tudo foi colocado sob os nossos pés. Assim, diante da grandeza do universo, tomamos consciência de nossa pequenez, mas, ao mesmo tempo, estamos em uma posição de relevância na criação, pois, uma vez formados à imagem de Deus (Gn 1, 26), recebemos a honra de nos associarmos à sua majestade. No relato do livro de Gênesis o ser humano recebeu a benção de Deus: “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai

¹ Mestre e doutorando em Teologia sistemático-pastoral na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).
marcelorb@gmail.com

sobre os peixes domar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra”. (Gn 1, 28). Mas, é preciso cautela ao refletir sobre o lugar exato do ser humano na Criação, tendo em vista algumas interpretações errôneas que já foram até mesmo “ponto de partida dos ataques contra o Cristianismo” (RATZINGER, 2013, p. 39).

Além do que foi consignado nas Escrituras e pelo Magistério, será que os Padres da Igreja também podem colaborar na reflexão a respeito do lugar do ser humano na criação? De que forma podemos ser auxiliados, a partir dos seus escritos, na tarefa de discernir o papel de cada homem e cada mulher frente aos desafios ecológicos?

1. O LUGAR DO HOMEM NA CRIAÇÃO

O relato de Gênesis (1, 28) é um ponto fundamental para a análise do lugar do ser humano na criação. O cristianismo, por intermédio da fé na criação, foi o responsável em desmitologizar o mundo, de modo que “o Sol, a Lua e as estrelas já não são divindades poderosas e estranhas, mas apenas luzes; os animais e as plantas perderam as suas qualidades míticas” (RATZINGER, 2013, p. 39). Aristides de Atenas (1995, p. 40), ao criticar a idolatria dos caldeus, declarou que esses, por não conhecerem a Deus, “se extraviaram atrás dos elementos e começaram a adorar as criaturas ao invés daquele que os havia criado. Fazendo certas representações deles, os chamaram de imagens do céu e da terra, do sol, da lua, e dos outros elementos ou luminárias”. Filon de Alexandria (2015, p. 60) fez uma crítica aqueles que louvavam mais o mundo do que o seu criador e declaravam “que o mundo é incriado e eterno, enquanto forjavam impunemente a mentira de uma imensa inatividade de Deus, quando deveriam, ao contrário, ficar estupefatos com suas potências de Criador e Pai, sem louvar o mundo além da medida”. A descrição do Decálogo (Ex 20) também apresenta uma ordem para que não sejam feitos qualquer “ídolo ou figura do que existe em cima nos céus, ou embaixo da terra, ou nas águas debaixo da terra”. Então, se por um lado o homem não deve adorar a nenhuma criatura, por outro, ele deve, de acordo com o relato de Gênesis, dominá-las e submetê-las ao seu jugo. De acordo com o Papa Francisco (2015, p. 95), se “o ser humano não redescobre o seu verdadeiro lugar, compreende-se mal a si mesmo e acaba por contradizer a sua própria realidade”.

O ser humano foi criado à imagem e semelhança de Deus. Conforme Teófilo de Antioquia (1995, p. 238), Deus quis criar o homem, pois “foi para o homem que ele preparou o mundo, pois aquele que é criado tem necessidades; mas o incriado de nada necessita”. Na carta a Diogneto (1995, p. 27), o autor deixou explícito que “Deus amou os homens e para eles criou o mundo e a eles submeteu todas as coisas que estão sobre a terra”. Nas palavras de Gregório de Nissa (2011, p. 58), “a Escritura examina tudo cuidadosamente por antecipação, para mostrar que o homem obterá uma dignidade anterior ao seu nascimento, visto que obteve a hegemonia sobre

os seres antes de chegar à existência”. O mais conhecido axioma de Ireneu (1995, p. 433) auxilia no entendimento a respeito da criação do homem: “Glória de Deus é o homem que vive e a vida do homem consiste na visão de Deus”.

Por mais que o ser humano tenha sido criado por Deus com todas as honras, “o primeiro enunciado fundamental e abrangente da revelação acerca do ser humano afirma que o ser humano é criatura de Deus (Gn 1,27; 2,7)” (MÜLLER, 2010, p. 91). Nas palavras de Agostinho (2001, p. 23): “O homem, fragmentozinho da criação, quer louvar-vos; o homem que publica a sua mortalidade, arrastando o testemunho do seu pecado e a prova de Vós que resistis aos soberbos. Todavia, esse homem, particulzinha da criação, deseja louvar-vos”.

2. IMAGEM E SEMELHANÇA DE DEUS

Conforme Rubio (2001, p. 165), “o ser humano é imagem de Deus pela sua estrutura dialógica e pela sua capacidade de ser responsável”. Este é um dos pressupostos para a devida compreensão do lugar do ser humano na criação, ou seja, é uma criatura capaz de manter relações. O homem feito à imagem do seu Criador, indica, de acordo com Agostinho (2005, p. 108), que ele ultrapassa todos os demais seres irracionais, sendo esta capacidade de pensar, o fator determinante para o ser humano ter recebido a ordem de submeter a terra e dominar os demais seres criados. Antes mesmo de ser criado, o ser humano recebeu, conforme João Crisóstomo (2003, p. 69), “parte do poder divino a fim de controlar tudo o que já havia sido criado”. De acordo com Basílio de Cesareia (1998, p. 50), “onde o poder de dominar se encontra, lá está igualmente a imagem de Deus”. Nas palavras de Taciano (1995, p. 81), “só o homem é imagem e semelhança de Deus, e chamo homem não ao que realiza ações semelhantes aos animais, mas àquele que, indo além da humanidade, chega até o próprio Deus”. Conforme Gregório de Nissa (2018, p. 59), o homem foi criado à imagem de Deus a fim de ter as condições necessárias de exercer a sua função de rei: “Assim também a natureza humana, criada para o governo das outras [criaturas], por causa de sua semelhança com o rei Universal, foi feita como uma imagem viva que participa no arquétipo pela dignidade e pelo nome”.

Ler a perícope de Gênesis (1,28) em um sentido literal, pode causar danos irreparáveis. De todas as obras, a natureza humana foi criada por último. O Criador já havia preparado a terra, o mar, os astros, as estrelas, os animais etc., e, de acordo com Gregório de Nissa (2011, p. 56), “em seguida, fez aparecer o homem neste mundo para que se tornasse o contemplador e o mestre das maravilhas que nele existem”. De acordo com Justino (1995, p. 94) “Deus não fez o mundo por acaso, mas por causa do gênero humano, e já dissemos que ele se compraz com aqueles que imitam as suas qualidades e, em troca, se desagrada com aqueles que, por palavras ou obras, se entregam ao mal”.

É possível detectar o problema de uma exegese deficiente, pois, o mesmo ser humano pode receber a missão de ser um tirano, exercendo um domínio despótico sobre os demais seres criados, ou, por outro lado, pode representar o mais importante contemplador de toda a Criação. O uso da força, no início, foi necessário “para domar a terra e colocá-la aos serviços dos seres humanos. Os seres humanos, todavia, deveriam respeitar o meio ambiente; eles não deveriam matar por comida, antes, tratar toda a forma vivente com respeito” (CLIFFORD, 2015, p. 65). Basílio de Cesareia (1998, p. 48), comentando sobre a origem do homem, explicou sobre o mandato de Deus para que o ser humano dominasse as demais criaturas: “Onde se encontra o domínio do homem? Na superioridade da razão. O que falta ao homem relativamente às forças corporais, supre-o a faculdade da razão”. O Papa João Paulo II (2009, p. 105), na carta encíclica *Evangelium vitae*, explicou que o domínio do homem sobre os demais seres criados, “não é absoluto, mas ministerial: é reflexo concreto do domínio único e infinito de Deus. Por isso, o homem deve vivê-lo com sabedoria e amor, participando da sabedoria e do amor incomensurável de Deus”.

No livro do Gênesis (2, 15) Deus colocou o homem no centro do Éden com a missão de cultivá-lo e guardá-lo. Pelo exposto podemos perceber que não existe uma contradição entre o domínio (Gn 1, 28) e a guarda da Criação por parte do ser humano. O homem foi criado perfeito, pois, de acordo com Orígenes (2003, p. 92), exerceria a função de “de cuidar da árvore da vida, e de tudo o que Deus havia plantado e germinado”. Deste modo, podemos afirmar, seguindo as palavras de Simão, o Novo Teólogo (2003, p. 93), que o homem foi criado com uma inclinação natural para o trabalho, pois, “Adão recebeu a ordem de trabalhar e supervisionar, demonstrando, assim, que há um certo movimento natural em nós que nos leva a trabalhar para o bem”. Fílon de Alexandria (2015, p. 65) comentando a perícopa de Gênesis 2,15, explicou que o homem foi colocado no Éden, com duas tarefas específicas, ou seja, a de trabalhar e guardar: “Conquanto o Paraíso não tivesse necessidade de nenhuma dessas coisas, era, todavia, necessário que aquele a quem se tinham incumbido sua supervisão e sua guarda, isto é, o primeiro homem, fosse, como o era, lei para os agricultores em todas as coisas que são convenientes para trabalhar”.

3. A VERDADEIRA RESPONSABILIDADE

O livro dos Salmos é um lugar privilegiado no tocante ao tema da Criação. O Salmo 8, por exemplo, é um hino de louvor a Deus com uma interseção no relato da Criação de Gênesis, e que também precisa ser lido à luz de uma exegese que coloque o ser humano em uma posição de responsabilidade frente aos demais seres criados. “Quando vejo os teus céus, obra dos teus dedos, a lua e as estrelas, as coisas que criastes, que é o ser humano, para dele te lembrares, o filho do homem, para que o visites?” (Sl 8, 4-5). Mais a frente, o salmista declara que “tudo sujeitastes

aos seus pés, todas as ovelhas e os bois, além de todos os animais do campo, os pássaros do céu e os peixes do mar, e todo ser que percorre as veredas dos mares” (Sl 8, 7-9). Agostinho (1997, p. 99) interpretou que tudo foi submetido não ao homem, mas ao filho do homem: “Procura dar a conhecer ter sido tudo submetido a nosso Senhor Jesus Cristo, sem exceção alguma”.

Assim, quem tem o domínio pleno da Criação não é o homem, mas o “homem-Senhor, nascido da Virgem Maria” (AGOSTINHO, 1997, p. 98). Conforme João Crisóstomo (2013, p. 899), comentando a perícopa de Hebreus (1,2), declarou que o autor “empregou o título de herdeiro, em dois sentidos, a saber, que era propriamente Filho genuíno, e que seu domínio não lhe seria tirado”. Assim, é possível compreender que, mesmo com toda a autoridade recebida, o homem é apenas um administrador de todos os bens criados por Deus. A Comissão Teológica Internacional (2004), sobre a questão da posição do ser humano frente as demais criaturas, declarou que “a soberania humana sobre o mundo animal é essencialmente uma administração da qual os seres humanos deverão prestar contas a Deus, que é o Senhor da criação no sentido mais autêntico”. A *Laudato si* (2015, p. 96) recordou um trecho da Declaração *Love for Creation*, um colóquio promovido pela Federação das Conferências Episcopais da Ásia (1993): “A interpretação correta do conceito de ser humano como senhor do universo é entendê-lo no sentido de administrador responsável”.

O ser humano, mesmo ocupando uma posição de superioridade por conta da *imago Dei*, foi criado para viver em harmonia com todas as demais obras criadas, pois, Deus firmou uma aliança não apenas com Noé e com a humanidade, mas, também, com todos os seres vivos (Gn 9, 8-17). O ser humano faz parte da mesma comunidade da Criação, e, nas palavras do Papa Francisco (2015, p. 73) “todos os seres do universo, sendo criados pelo mesmo Pai, estamos unidos por laços invisíveis e formamos uma espécie de família universal, uma comunhão sublime que nos impele a um respeito sagrado, amoroso e humilde”. O próprio sinal que Deus estabeleceu como o marco da sua aliança entre Ele e a terra, demonstra a comunhão existente na Criação: “Ponho nas nuvens o meu arco, como sinal de aliança” (Gn 9, 13) e, de acordo com Fílon (2015, p. 153), “o arco é, de modo simbólico, a potência invisível de Deus, que está no ar”.

O Salmo 104 narra a glória de Deus que se revela em cada uma de suas criaturas, seja nos dons da natureza, e também em cada ser humano: “Quão numerosas as tuas obras, Senhor! Todas fizestes com sabedoria” (Salmo 104, 24). Agostinho (1998, p. 152) explicou que “tudo o que Deus criou, criou em sua sabedoria e por sua sabedoria. Tudo aquilo que conhece a sabedoria e tudo o que não a conhece, e, contudo, está entre as criaturas de Deus, foi feito em sua sabedoria e por sua sabedoria”. Atenágoras de Atenas (1995, p. 183), declarou que “Deus fez o homem por motivo do próprio homem e pela sua bondade e sabedoria, que se contempla em toda a criação”. O Papa Francisco (2015, p. 175) alertou sobre a urgência de uma verdadeira conversão ecológica, que leve em consideração a comunidade da Criação, pois o homem não está separado das outras criaturas, mas forma, com os outros seres do universo, uma estupenda comunhão

universal. O Papa João Paulo II (2001), já alertava sobre a questão da conversão ecológica “que nestes últimos decênios tornou a humanidade mais sensível aos confrontos da catástrofe para a qual estava a caminhar. O homem não é mais “ministro” do Criador. Mas, como déspota autônomo, está a compreender que finalmente tem de parar diante do abismo”.

Por questões que remetem ao pecado dos nossos primeiros pais, o mundo perdeu a harmonia na qual fora criado. De acordo com Ecumenio (2008, p. 305), bispo grego do século X, ao final, “a criação se purificará de toda a corrupção da qual se manchou por causa da queda dos homens”. É possível identificar um grande desequilíbrio nas relações do ser humano com Deus, com o seu semelhante e com a terra. Conforme Gregório de Elvira (2011, p. 452), no seu reino, Deus devolverá o “mundo a mesma forma que tinha no início quando foi criado, antes do progenitor pecaminoso”. De acordo com o Papa Francisco (2015, p. 96) é preciso que se desfaça uma ideia inadequada a respeito da antropologia cristã, pois uma interpretação equivocada “acabou por promover uma concepção errada da relação do ser humano com o mundo. Muitas vezes foi transmitido um sonho prometeico de domínio sobre o mundo, que provocou a impressão de que o cuidado da natureza fosse atividade de fracos”.

Ireneu de Lião (1995, p. 603), comentando o trecho da carta aos Romanos (8, 20-21), explicou que “é necessário que a própria natureza seja reconduzida ao seu estado primitivo para servir, sem limites, aos justos”. Em um trecho do Apocalipse, João deixou uma palavra de esperança, ao profetizar que toda a criação será transformada pela glória de Deus “Eu vi um novo céu e uma nova terra, pois o primeiro céu e a primeira terra passaram, e o mar já não existe” (Ap 21, 1). Nas palavras de Agostinho (2012, p. 533): “A substância gozará das qualidades conformes com os corpos imortais, em virtude desta maravilhosa mudança, quer dizer, o mundo renovado estará em harmonia com os corpos dos homens igualmente renovados”.

CONCLUSÃO

O que é o ser humano, para dele te lembrares? O questionamento do salmista ainda ressoa por toda a terra e, sobretudo, em um momento crucial para a história da humanidade, necessita de uma urgente reflexão e resposta. Os Padres da Igreja têm muito a contribuir nesta reflexão, pois, através de seus escritos, analisaram o lugar do ser humano na Criação, destacando alguns pontos essenciais, tais como: o homem é um ser que faz parte da Criação como todos os demais, porém, por sua condição de imagem e semelhança, recebeu de Deus a missão de administrar tudo o que fora criado. Eis o equilíbrio necessário para situar o devido lugar do ser humano na Criação: não é um senhor absoluto, evitando assim a ideia de um tirano, muito menos um adorador de astros e de animais, evitando, assim, as antigas práticas pagãs. Deste modo, o ser humano é um ser dotado de razão, fruto de um projeto amoroso, por isso criado a imagem de

Deus, e que tem a missão de zelar por todos os outros, pois, afinal de contas, é o único ser capaz de estabelecer relações dialógicas com os demais.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO DE HIPONA. A Cidade de Deus. Parte II. Petrópolis: Vozes, 2012.
- AGOSTINHO DE HIPONA. Comentário ao Genesis. São Paulo: Paulus, 2005.
- AGOSTINHO DE HIPONA. Comentário aos Salmos. 101-150. São Paulo: Paulus, 1998.
- AGOSTINHO DE HIPONA. Comentário aos Salmos. 1-50. São Paulo: Paulus, 1997.
- BASÍLIO DE CESAREIA. Homilia sobre Lucas 12. Homilias sobre a origem do homem. Tratado sobre o Espírito Santo. São Paulo: Paulus, 1998.
- BERNARDINI, P. (ed.). La bibbia commentata dai padri. Isaia 40-66. Roma: Città Nuova Editrice, 2011.
- CLIFFORD, S.J. Gênesis. In: MURPHY, R.E.; FITZMYER, J.A.; BROWN, R.E. Novo Comentário Bíblico São Jerônimo – Antigo Testamento. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2015.
- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. Comunhão e serviço: a pessoa humana criada à imagem de Deus. Disponível em <[https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_po.html#2\)_A_responsabilidade_pelo_mundo_criado_](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_po.html#2)_A_responsabilidade_pelo_mundo_criado_)> Acesso em: 04/07/2022.
- FÍLON DE ALEXANDRIA. Da criação do mundo e outros escritos. São Paulo: Filocalia, 2015.
- FRANCISCO. Laudato Si. Sobre o cuidado da Casa Comum. São Paulo: Paulinas, 2015.
- GREGÓRIO DE NISSA. A criação do homem. A alma e a ressurreição. A grande catequese. São Paulo: Paulus, 2011.
- IRENEU DE LIÃO. Contra as Heresias. São Paulo: Paulus, 1995.
- JOÃO CRISÓSTOMO. Comentário às Cartas de São Paulo/1. São Paulo: Paulus, 2010.
- JOÃO PAULO II. Audiência geral (17/01/2001). Disponível em https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/2001/documents/hf_jp-ii_aud_20010117.html. Acesso em: 10/07/2022.
- JOÃO PAULO II. Evangelium vitae. Sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana. São Paulo: Paulinas, 2009.
- JUSTINO DE ROMA. I e II Apologias. Diálogo com Trifão. São Paulo: Paulus, 1995.
- LOUTH, A.(ed.). La bibbia commentata dai padri. Antico Testamento 1/1. Roma: Città Nuova Editrice, 2003.
- MÜLLER, G.L. Dogmática católica. Teoria e prática da Teologia. Petrópolis: Vozes, 2010.
- ORÍGENES. Tratado sobre os princípios. São Paulo: Paulus, 2012.
- PADRES APOLOGISTAS. Aristides de Atenas. Apologia. São Paulo: Paulus, 1995.
- PADRES APOLOGISTAS. Atenágoras de Atenas. Sobre a ressurreição dos mortos. São Paulo: Paulus, 1995.

PADRES APOLOGISTAS. Carta a Diogneto. São Paulo: Paulus, 1995.

PADRES APOLOGISTAS. Taciano. Discurso contra os gregos. São Paulo: Paulus, 1995.

PADRES APOLOGISTAS. Teófilo de Antioquia. Segundo livro a Autólico. São Paulo: Paulus, 1995.

RATZINGER, J. No princípio Deus criou o céu e a terra. Parede: Príncipeia, 2013.

RUBIO, A. G. Unidade na pluralidade. São Paulo: Paulus, 2001.

SPUNTARELLI, C.(ed.). La bibbia commentata dai padri. Apocalipse. Roma: Città Nuova Editrice, 2008.

POR UMA ÉTICA ECOLÓGICA INTEGRAL: UMA COMUNICAÇÃO ENTRE O PENSAMENTO DO PAPA FRANCISCO E O PENSAMENTO DE ADELA CORTINA

Adriano Gomes Soares Pessanha¹

RESUMO

O presente trabalho aborda o tema da ética ecológica integral como um caminho fundamental na busca pela solução da crise socioambiental. Destarte, propõe-se uma práxis ecológica humanizadora e integradora em favor dos vulneráveis e das demais criaturas. Primeiramente, deve-se reconhecer a raiz humana da crise ecológica. Em seguida, propor uma ecologia integral, por meio de uma educação sustentável que estimule o reconhecimento da dignidade do outro e das criaturas. E, enfim, exigir a responsabilidade das instituições, pois são articuladoras das relações humanas. A opção metodológica assumida visa oferecer uma articulação entre antropologia e cosmologia e apontar propostas para o agir ético em tempos de crise. Esta tarefa será realizada a partir da comunicação entre a ecologia integral do papa Francisco e o pensamento da filósofa espanhola Adela Cortina acerca da aporofobia. Ao final, são propostas a dignidade e a compaixão como as duas chaves éticas para a construção das bases de uma democracia cósmica por meio de uma educação das consciências para a sustentabilidade e pela criação de instituições financeiras com responsabilidade social. Em tudo isto, deve perpassar uma espiritualidade cósmica para que o agir ético ganhe sustentação a fim de conseguir promover a comunhão universal como um compromisso de justiça e de fé.

PALAVRAS-CHAVE: Ética ecológica integral; Crise socioambiental; Aporofobia.

INTRODUÇÃO

A crise no planeta é ampla, complexa e representa um grande desafio para o mundo atual. O aquecimento global e a poluição do solo, da água e da atmosfera tem mostrado que os recursos materiais não são infinitos e os seres mais ameaçados são os pobres. Sendo assim, a crise é socioambiental, pois o ser humano faz parte da natureza. Então, quais propostas oferecer teologicamente para este problema?

Neste sentido, é imprescindível propor um agir ético ecológico humanizador e integrador em favor dos vulneráveis e das demais criaturas. Primeiramente deve-se reconhecer a raiz humana da crise ecológica. Em seguida, propor uma ecologia integral, por meio de uma educação sustentável que estimule o reconhecimento da dignidade do outro e das criaturas. E, enfim, exigir a responsabilidade das instituições, pois são articuladoras das relações humanas.

¹ Mestrando em Teologia Sistemático-Pastoral na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. E-mail: adrianogsp1@gmail.com.

A opção metodológica articula propostas para o agir ético em tempos de crise. Esta tarefa será realizada a partir da comunicação entre a ecoteologia do papa Francisco e o pensamento da filósofa espanhola Adela Cortina acerca da aporofobia (aversão ao pobre). No pano de fundo da presente reflexão teológica, segue-se a ordem dos assuntos: a crise socioambiental e a aporofobia; e a ética ecológica integral.

1. A CRISE SOCIOAMBIENTAL E A APOROFOBIA

Na atualidade, o mundo globalizado encontra-se diante de uma grande crise socioambiental, a qual é geradora de inúmeros perigos e riscos para a vida no planeta.

A velocidade do progresso industrial contrasta com a lentidão natural da evolução biológica e com a reposição, no meio ambiente, das riquezas naturais extraídas para o consumo humano. Estas ações humanas não estão voltadas para o bem comum e para o desenvolvimento sustentável e integral (FRANCISCO, 2015, n. 18).

Por essa razão, as populações têm perdido a responsabilidade para com os outros e para com a natureza. A impressão é de que há níveis de seres humanos e alguns tem menos dignidade que outros (pobres, embriões humanos, idosos, etc.). E, por isso, segundo o papa Francisco na carta encíclica *Fratelli tutti* (2020a, n. 18), tais pessoas, na visão desta cultura, seriam sacrificáveis em prol de uma classe que consome sem limites.

Conseqüentemente, os pobres são os seres mais prejudicados do planeta, pois seus meios de subsistência (agricultura, pesca, etc.) são extremamente afetados. É triste ver também o aumento de emigrantes que, fugindo da miséria causada pela degradação ambiental, chegam em outros países abandonados pelo poder local e pelas instituições (FRANCISCO, 2015, n. 25). Percebe-se, assim, que a selvagem vontade de explorar a terra para obter qualidade de vida gera, na verdade, a sua piora (BOFF, 2004, p. 23).

Todavia, se faz necessário sempre reafirmar com Francisco, na exortação *Querida Amazônia* (2020b, n. 17), que é possível encontrar formas de vida sustentável. Os relatos bíblicos da criação atestam que todo ser humano possui uma dignidade intrínseca e é capaz de comunhão com o semelhante e com todas as criaturas (FRANCISCO, 2015, n. 65), pois foi criado à imagem e semelhança de Deus (cf. Gn 1,26).

Estes relatos sugerem que a existência humana se baseia em quatro relações de transcendência interligadas: com Deus, consigo mesmo, com o outro e com a natureza. Entretanto, a ruptura interna e externa dessas relações, tal como foi com o pecado de Adão e Eva e da sua descendência (Caim e Abel, o dilúvio, etc.), fez surgir o pecado. Ou seja, o pecado gera sempre

uma ruptura de todas essas quatro relações humanas fundamentais, pois tudo está interligado (FRANCISCO, 2015, n. 66-70).

Apesar disso, segundo o papa Francisco, “a vida diária é sempre cósmica” (2020b, n. 41). Portanto, o ser humano é convidado a reconhecer em cada ser vivo sua dignidade própria, pois cada um deles possuem uma centelha divina do Criador que lhes é inerente (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 2000, n. 339). Logo, é um grave erro considerar a pessoa humana e os outros seres vivos como objetos de lucro (FRANCISCO, 2015, n. 81-82).

Já que cada criatura possui em si a presença da centelha divina, o fim último das criaturas não é o ser humano. Pelo contrário, todos os seres vivos caminham juntos para a meta comum, isto é, “o ser humano, dotado de inteligência e amor e atraído pela plenitude de Cristo, é chamado a reconduzir todas as criaturas ao seu Criador” (FRANCISCO, 2015, n. 83). O destino do ser humano e do mundo estão compenetrados, pois a salvação possui uma dimensão cósmica (GARCÍA RUBIO, 2001, p. 551).

O modo correto de interpretar o mandato de dominar a terra (cf. Gn 1,28) é o seguinte: Deus investiu o ser humano como jardineiro e administrador responsável pela criação e, portanto, ele é concriador do cosmos (JOÃO PAULO II, 1991, n. 37).

Infelizmente, o ser humano, fechado em si mesmo e cego pelo pecado, desenvolveu uma antropologia deficiente que só enxerga nessas passagens um mandato de sujeição (GESCHÉ, 2004, p. 20-21). Esta antropologia rejeita a palavra de Deus manifesta no cosmos e apenas valoriza a palavra proclamada (GARCÍA RUBIO, 2001, p. 545-547).

Consequentemente, o antropocentrismo moderno colocou a razão tecnicista acima da realidade, porque o ser humano não reconhece mais os outros e a natureza em seu valor próprio, muito menos se reconhece como parte do mundo que ele explora (FRANCISCO, 2015, n. 115). Conduzindo o ser humano à solidão e ao narcisismo pela ruptura das relações, este antropocentrismo inverteu a *imago Dei* e fez Deus e o mundo à medida do humano. Talvez aí esteja a origem de muitos ateísmos (GESCHÉ, 2004, p. 22-24).

Segundo Francisco: “Não haverá uma nova relação com a natureza, sem um ser humano novo. Não há ecologia sem uma adequada antropologia” (2015, n. 118).

A crise socioambiental é geradora de fobias na sociedade. Dentre as inúmeras formas de aversão, podemos citar a xenofobia, a homofobia, entre outros. Apesar da diversidade de medos, todos eles têm a sua raiz na aporofobia (aversão ao pobre) (CORTINA, 2017, p. 24-25).

Por exemplo, o pano de fundo da aversão ao estrangeiro numa sociedade não é o fato de ser estrangeiro, pois turistas e emigrantes ricos são sempre bem recebidos. Neste caso, há uma xenofilia. O verdadeiro problema acontece quando o estrangeiro é pobre. Neste caso há, sim, xenofobia, pois ele não tem nada a oferecer e é sempre visto como uma ameaça. Igualmente,

ocorre com as outras fobias, porque elas são apenas uma máscara para o verdadeiro problema: a aporofobia (CORTINA, 2017, p. 14).

“Tanto a experiência comum da vida ordinária como a investigação científica demonstram que os mais graves efeitos de todas as agressões ambientais os sofrem as pessoas mais pobres” (CONFERENCIA EPISCOPAL BOLIVIANA, 2012, n. 17). Justamente porque não há, por exemplo, nenhuma preocupação com pobres e povos indígenas acerca dos impactos ambientais, quando são executados planejamentos urbanos e industriais. Portanto, o pobre é o ser mais ameaçado do planeta (BOFF, 2004, p. 156).

Toda essa aversão e indiferença ao drama humano afeta igualmente o meio ambiente. Obviamente, aqueles que não se sensibilizam com o pobre, com o imigrante, com o embrião humano e com as crianças órfãs, também não se importarão com as questões ecológicas, pois perderam a noção de liberdade e de responsabilidade (FRANCISCO, 2015, n. 117-118).

Por essa razão, como ensina Francisco (2015, n. 119-120), para curar todas as relações humanas fundamentais – com Deus, consigo mesmo, com o outro e com a natureza –, deve-se buscar uma ecologia integral, a qual cuide simultaneamente do meio ambiente e da humanidade. Pois a crise é socioambiental (PEDROSA-PÁDUA, 2020a, p. 137), uma vez que a mediação das relações humanas passa pelo cosmo (GESCHÉ, 2004, p. 37).

Para o papa Francisco (2020b, n. 14.28), ecologia integral é fazer valer as riquezas das culturas regionais e colocar os moradores locais como protagonistas nas decisões acerca dos projetos de impacto ambiental em suas regiões, levando em conta a sua sabedoria ancestral. Precisa-se promover sem invadir e cultivar sem enfraquecer a identidade.

2. ÉTICA ECOLÓGICA INTEGRAL

Tudo o que já fora dito revela que se faz mister pensar em um agir ético inclusivo que promova a relação humano-natureza e pense o cosmo como lugar da preocupação ética (GESCHÉ, 2004, p. 38-39). Ou seja, uma ética ecológica integral (BOFF, 2004, p. 187).

Esse agir ético almeja restaurar as relações de harmonia; formar a consciência pessoal para o diálogo com os próximos e com os distantes; reconhecer o outro como pessoa e vice-versa, pois o reconhecimento mútuo promove a humanização dos indivíduos. Assim, esse reconhecimento compassivo estabelece as bases de uma democracia inclusiva e de uma ética ecológica pautadas em justiça, dignidade, respeito mútuo, solidariedade, cidadania e compaixão (CORTINA, 2017, p. 100-101).

Por sua vez, o papa Francisco ressalta que não basta que cada um seja melhor. “A conversão ecológica, que se requer para criar um dinamismo de mudança duradoura, é também uma conversão comunitária” (FRANCISCO, 2015, n. 219).

Esta conversão será alcançada quando as pessoas se fizerem próximas dos pobres e se envolverem emocionalmente com eles (PEDROSA-PÁDUA, 2019, p. 1497). Ao tomarem tal atitude, descobrirão a riqueza que há em cada um deles, pois ninguém é tão rico que não possa receber nada e ninguém é tão pobre que nada tenha a oferecer. Na história dos pobres há “ilhas de vida” e de humanização (PEDROSA-PÁDUA, 2020b, p. 21).

Reconhecer a riqueza do pobre é o passo que permite promovê-lo socialmente a fim de que ele alcance sua autarquia (CORTINA, 2017, p. 43). Ademais, o reconhecimento da riqueza dos mais vulneráveis conduz ao reconhecimento das criaturas (FRANCISCO, 2020b, n. 54).

Outro ponto relevante para Cortina (2017, p. 31) é a educação formal (escolas e instituições) e informal (família e vizinhança) e a constituição de instituições que promovam a justiça e a compaixão como as duas tarefas da ética para superar esse mundo de discriminações.

A formação da consciência pessoal pela educação ambiental e inclusiva tem ampliado os seus objetivos, principalmente buscando o equilíbrio das relações humanas fundamentais a fim de reconciliá-las (FRANCISCO, 2015, n. 210).

Vários são os âmbitos educativos. Todavia, dentre eles, a família possui uma importância central, pois nela são cultivados os primeiros hábitos de amor e de cuidado da vida, de respeito ao semelhante e à natureza. “A família é o lugar da formação integral, onde se desenvolvem os distintos aspectos, intimamente relacionados entre si, do amadurecimento pessoal” (FRANCISCO, 2015, n. 213).

Porém, o compromisso ético dos governos e das escolas não são suficientes, uma vez que as instituições financeiras possuem grande peso nas decisões político-econômicas dos países. Destarte, a superação da aporofobia e da crise ecológica passa pelo cuidado da saúde de todas as instituições, pois são reguladoras das relações humanas (FRANCISCO, 2015, n. 142).

O caminho de superação, segundo Cortina (2017, p. 144-148), requer para todos, sem exceção, igualdade de oportunidades. As instituições financeiras, neste sentido, precisam unir a economia global aos ideais universais em ação conjunta com o governo de cada nação. Entretanto, para que tudo isto aconteça, cada instituição financeira, primeiramente, precisa assumir a Responsabilidade Social Empresarial (RSE) como um dever de justiça. Em outras palavras, um modelo que vise não o lucro, mas o benefício de todas as pessoas afetadas pela atividade industrial: uma economia social e solidária que empodere as pessoas, cuide do meio ambiente, priorize a geração de empregos e oriente a sua atividade de maneira ética.

A economia para ser plena de sentido precisa produzir bem-estar para todos, pois a po-

breza sempre é evitável (CORTINA, 2017, p. 133-134), assim como a degradação dos ecossistemas. Por outro lado, saber que a miséria é evitável ainda não faz da sua erradicação um dever, pois há pouca força de vontade dos órgãos responsáveis para defender a vida sustentável (FRANCISCO, 2015, n. 175).

Portanto, para empenhar-se em coisas tão grandes não bastam as doutrinas (FRANCISCO, 2013, n. 261). Faz-se necessário dar sustentação à ética ecológica integral com a mística e a espiritualidade (BOFF, 2004, p. 22). Deste modo, será possível produzir dignidade e compaixão nas relações para gerar uma sociedade inclusiva.

Neste sentido, as religiões monoteístas são pioneiras na tese de que o fim da pobreza é um compromisso de justiça para todos como também um compromisso de fé (CORTINA, 2017, p. 137-138), pois Deus ama todas as suas criaturas.

O próprio Jesus diz acerca dos párdais que “nenhum deles é esquecido diante de Deus!” (Lc 12,6). Na parábola do Juízo Final (cf. Mt 25,31-46), o próprio Mestre apresenta o amor ao próximo, especialmente aos indigentes, como critério para medir a espiritualidade e as obras da fé de um cristão; e também como critério de juízo para entrar no Reino dos Céus.

As propostas apresentam, enfim, a base de uma democracia inclusiva que é, ao mesmo tempo, sociedade cósmica e fraternidade universal (BOFF, 2004, p. 281-282). Deste modo, São Francisco de Assis é o maior exemplo concreto de espiritualidade cósmica integrada. Ele intuiu a necessidade “de formar com os outros seres vivos do universo uma estupenda comunhão universal” (FRANCISCO, 2015, n. 220), pois tudo está interligado.

CONCLUSÃO

A comunicação entre o pensamento do papa Francisco e o pensamento da filósofa Adela Cortina traz grande contribuição para a reflexão atual. A ecologia integral é uma questão de grave necessidade, pois a experiência da crise socioambiental vivida pelo mundo evidencia que os pobres são os seres vivos mais ameaçados do planeta. De fato, quem não se sensibiliza com os vulneráveis também não terá responsabilidade com o planeta.

Precisa-se repensar a relação humano-natureza e afirmar o cosmo como lugar da preocupação ética, de modo a curar as relações e reconhecer cada ser do planeta com compaixão em sua dignidade. Francisco e Adela Cortina apresentam a formação ética das consciências para a vida sustentável como forma de superação da aporofobia e da crise ecológica.

No entanto, esse caminho não se faz sem instituições financeiras que assumam sua res-

ponsabilidade social e priorizem a geração de empregos e a proteção ambiental em vez do lucro. Estas instituições podem, igualmente, pressionar os governos para proteger a natureza e os pobres. Todavia, tal agir ético precisa fundamentar-se numa espiritualidade cósmica para ganhar sustentação a fim de conseguir promover a comunhão universal como um compromisso de justiça e de fé.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova ed. rev. e ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2003.

BOFF, Leonardo. **Ecologia**: grito da terra, grito dos pobres. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola, 2000.

CONFERENCIA EPISCOPAL BOLIVIANA. **Carta pastoral El universo, don de Dios para la vida**: Carta Pastoral sobre Medio Ambiente y Desarrollo Humano en Bolivia. La Paz: Fundación Jubiléo, 2012. Disponível em: <<http://fmclimaticas.org.br/wp-content/uploads/2014/03/Carta-Pastoral-sobre-Medio-Ambiente-Conf-Episcopal-Boliviana.pdf>>. Acesso em: 02 mai. 2022.

CORTINA, Adela. **Aporofobia, el rechazo al pobre**. Un desafío para la democracia. Barcelona / Buenos Aires / México: Paidós, 2017.

FRANCISCO. **Carta encíclica Fratelli tutti**: sobre a fraternidade e a amizade social. 2020a. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html>. Acesso em: 02 mai. 2022.

_____. **Carta encíclica Laudato Si'**: sobre o cuidado da casa comum. 2015. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html>. Acesso em: 02 mai. 2022.

_____. **Exortação apostólica pós-sinodal Evangelii Gaudium**: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Loyola, 2013.

_____. **Exortação apostólica pós-sinodal Querida Amazônia**. São Paulo: Paulus, 2020b.

GARCÍA RUBIO, Alfonso. **Unidade na pluralidade**. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. São Paulo: Paulus, 2001.

GESCHÉ, Adolphe. **O cosmo**. São Paulo: Paulinas, 2004.

JOÃO PAULO II. **Carta encíclica Centesimus annus**: no centenário da *Rerum novarum*. 1991. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html>. Acesso em: 02 mai. 2022.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. A opção preferencial pelos pobres diante da aporofobia: reflexões antropológicas para uma atualização da opção de Puebla. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 17, n. 54, p. 1479-1502, 2019. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/21128/16514>>. Acesso em: 05 mai. 2022.

_____. Cosmologia teológica para uma renovação antropológica: caminhos de interação a partir de A. García Rubio e A. Gesché. In: GONZAGA, Waldecir; MORAES, Abimar Oliveira de; CARDOSO, Maria Teresa de Freitas (orgs.). **Religião e crise socioambiental**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2020a. p. 137-151.

_____. Da indiferença e da aporofobia à hospitalidade: uma reflexão antropológica diante da crise migratória. **Pistis & Praxis**, Curitiba, v. 12, n. 1, p. 05-25, 2020b. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/25563/24190>>. Acesso em: 05 mai. 2022.

TEOLOGIA CRISTÃ E CUIDADO ECUMÊNICO: A PROPÓSITO DE UM ARTIGO DE BRUNO LATOUR

Maria Teresa Cardoso¹

RESUMO

A *Laudato Si'* vem participar de um amplo diálogo, acolhendo contribuições de todas as disciplinas, religiões e culturas. Considera as urgências da situação atual socioambiental em busca do cuidado da casa comum. A teologia cristã é convocada a reconhecer como tudo está interligado no planeta e que a vida depende do cuidado ecumênico, o qual, para efeito deste breve estudo, poderia ser descrito, bem simplesmente, como participação ampla (de todos!) no cuidado do planeta, com todos os seres que aí estão, para a possibilidade da vida, tendo em conta os aspectos socioambientais mencionados. Contribuição especial para uma atualização na proposta cristã do evangelho e reforma mais efetiva da teologia cristã, abrangendo sua parte de responsabilidade de promover o cuidado, pode ser ricamente aproveitada no pensamento de Bruno Latour. A pesquisa observa um artigo de sua autoria, publicado no IHU (04 fev 2022), e destaca uma demanda para a reflexão da fé cristã no contexto atual, que urge pelo cuidado. O específico deste estudo está em valorizar o dado proposto de modo dialogal, junto com dois pontos das encíclicas *Laudato Si'* e *Fratelli Tutti*. O procedimento metodológico é a análise do artigo seletivo, com destaque de pontos mais significativos para a atualização na teologia cristã, e aproximação das referidas encíclicas. Consta-se que o diálogo presente no pensamento do artigo auxilia na construção de uma visão cristã atualizada e de uma renovada pastoral sobre o evangelho. Mostra-se desejável o aprofundamento de diálogo amplamente ecumênico (das religiões, culturas e disciplinas), que se pode perceber já iniciado, mas certamente necessita ainda de muito aprendizado, bem como é necessária uma revisão na mentalidade e nos estilos de vida, sendo que a educação, incluindo a que pretende interpretar ou propor perspectivas religiosas, como a de fé cristã ou sobre teologias cristãs, e que devem também abrir-se de modo amplamente ecumênico (para com todos!), é convocada, pelo próprio contexto de Antropoceno, a assumir uma importante tarefa no cuidado de todos e do planeta, onde tudo está interligado. Considera-se, afinal, que a compreensão e a pastoral da fé cristã, ainda que ancoradas em esperanças de vida eterna, precisam de ser pensadas e propostas de modo avivado de um evangelho que sobretudo propõe a caridade – de cuidar da vida, de salvar a vida, no presente; e da verdade do tempo e do espaço, já pequenos e frágeis, e que se perdem, como adverte o artigo em estudo.

PALAVRAS-CHAVE: Antropoceno; ecologia; *Laudato Si'*; *Fratelli Tutti*; Bruno Latour.

INTRODUÇÃO

Esta comunicação está ligada a nosso projeto sobre “A *Laudato Si'* no Antropoceno” e faz parte da pesquisa interdisciplinar do Grupo de Pesquisa (CNPq) “Ecologia integral & arquitetura do cuidado ecumênico”. No estudo se procura fazer escuta de certas palavras de Bruno Latour e de temas das encíclicas *Laudato Si'* e *Fratelli Tutti*, do Papa Francisco. Situamo-nos em um diálogo interdisciplinar, com desdobramentos para a teologia. Nele se destacam elementos que integram a busca de uma arquitetura do cuidado ecumênico.

¹ Doutora em Teologia pela PUC-Rio. Docente de Pós-graduação na PUC-Rio. E-mail: mtfcardoso@puc-rio.br

Para consideração, teremos em conta o que parece como um apelo, da parte de um grande filósofo contemporâneo, que se tem considerado disposto a ser um crente, relacionado com a fé cristã, o qual propõe possa ser mais efetiva a atualização da reflexão teológica e da pregação cristã. Ele considera que os parâmetros antigos já não são cabíveis. Adverte sobre o Antropoceno, como situação para todos. Para a teologia cristã, reporta-se à parábola do Bom Samaritano como dado normativo do Evangelho. Ele compartilha um sentimento de desconsolo nas suas tentativas de falar à teologia ou de nela encontrar uma maior presença dos dados que ele destaca no artigo e ele acha poderiam ser usados para uma renovação e uma adequação da pregação aos nossos tempos. Essa expressão de “desconsolo” do filósofo diante do que ele tem encontrado na teologia pode ser interrogativa para nossos diálogos, que compartilhamos na SOTER.

1. OBSERVAÇÕES SOBRE UM ARTIGO DE BRUNO LATOUR

Aqui tomamos um texto intitulado (na tradução do site do IHU): *Mudanças climáticas: uma oportunidade para a teologia se libertar do passado. Artigo de Bruno Latour*. É uma divulgação de um artigo da autoria de Bruno Latour, sendo o autor sociólogo, antropólogo e filósofo francês, professor do *Institut d'Études Politiques de Paris (Sciences Po)*. Informa-se ser um artigo antes publicado por *Vita e Pensiero*, em 13 de janeiro de 2022, e traduzido por Moisés Sbardelotto, divulgado pelo IHU em 04 de fevereiro de 2022. Apontaremos alguns traços do artigo, que aqui não pode ser todo analisado, e que merecerá outros aprofundamentos, que o GP está promovendo em seu diálogo.

No topo do artigo, o autor adverte não se considerar um teólogo, mas alguém “que tentou apreender aquilo que a mudança ecológica produz na filosofia” e se vê “como quem, sempre inspirado no catolicismo, se sente um pouco desconsolado de não poder transmitir a sua mensagem”. Ele descreve isso como a “conexão de duas crises: a da ecologia e a da transmissão” (LATOUR, 2022). Para tanto, discorre sobre “o contraste entre a projeção cosmológica e pregação”, acentuando que houve uma mudança de cosmologia. Ele encerraria o artigo “propondo um enigma” para discussão.

Seu pressuposto é que houve mudança de cosmologia, e a Covid seria uma expressão vívida. Isso ofereceria à pregação cristã ocasião de mudança na forma e no conteúdo da mensagem, para poder ser efetiva e audível no novo quadro da realidade. Teríamos passado de uma cosmologia da experiência de Galileu para a experiência de uma cosmologia marcada por um vírus mutante que obriga a uma mudança nas sociedades. É uma terra “que se comove” (citando Michel Serres), levantando uma questão existencial sobre as condições de sua habitabilidade. Instaura-se “um novo regime climático”, distinto das projeções cosmológicas do passado, ainda que estas apareçam de modo admirável na arte, o que teria sempre significados verdadeiros,

mas sendo também verdade que hoje, vivendo um quadro cosmológico distinto, existem demandas para o pensamento e para propostas que possam ser significativas para as inter-relações e a vida, como elas nos interrogam no presente.

Para o autor, o tema “cobre o problema-chave da era em que todos entramos juntos”, onde existe um problema de risco para a própria habitabilidade no planeta e isso implica em que a história sagrada precisaria “desacelerar” e “permitir uma nova descontinuidade”. A questão da verdade se relaciona então com a possibilidade de ainda se ser sensível à palavra da pregação, tendo em conta que o quadro cosmológico, dado diferentemente, condicionaria as regras de verificação do que se diz. Uma palavra de pregação de história sagrada que não abrisse uma referência ou luz para a época atual não seria uma história sagrada com verificação ou verdade, no pretense propósito de pregação de uma verdade.

Colocada esta questão, o autor destaca no evangelho a parábola do Bom Samaritano, e assim ele acha resposta para o problema que ele via sobre a pregação da fé cristã, e se apresentaria como um seu desconsolo. O caminho estaria na parábola do bom samaritano, que se torna próximo do ferido, sendo que “é esse mesmo ato que dá a verdade da interação”. Ou seja, sem condições outras de pertencimentos, “tornar-se próximo sem esperar mais”. Seria o que cabe para uma continuidade entre pregação e ação, ou entre uma compreensão do que se exige no contexto atual e a proposta de caridade do evangelho e que é característica da mensagem cristã, bem como da urgência atual. Acentua-se que “a continuidade da pregação se baseia em atos de caridade desse tipo”. Isso responderia ao problema da crise de transmissão da palavra da pregação, e da tarefa da teologia, colocando-se a necessidade de se buscar a direção pela proposta e prática da parábola do bom samaritano, como fio condutor de uma pregação cristã e de uma missão teológica. O autor fala ainda sobre a questão de a pregação “converter aqueles a quem se dirige”, o que pensamos teria que ser discutido sob outras perspectivas, mas ele insiste no ponto interessante de que o que deve estar em vista é a questão de “tornar-se próximo”, o que nos parece uma interpretação muito plausível e essencial da proposta do evangelho.

Latour procura um “encaixe alternativo”, para “preencher o abismo que separa a mensagem de sua expressão habitual”. Reporta-se à “ruptura profética introduzida pela *Laudato Si*”, encíclica voltada para o cuidado da casa comum, sobre os problemas socioambientais. Para Latour, talvez caberia à teologia “repensar” a retomada da pregação de modo liberado de projeções cosmológicas desvinculadas da situação de nosso tempo, e contrapor a um “ascensionismo” ainda existente, despreocupado com a terra, que “é para baixo que o cuidado da terra, da terra verdadeiramente sagrada, deveria conduzir as almas”, porque é “agora ou nunca”, “aqui ou em nenhum outro lugar”. Assim, como pensar que esperaríamos ir para um céu posterior, sendo irresponsáveis perante o dom da vida recebida?

Após desenvolver vários pontos de interesse sobre a questão e a urgência do cuidado com a vida de todos, faz ver que a terra se mostra “de forma totalmente imprevista”, como

“um minúsculo invólucro”, “antigo e frágil”, “de seres interconectados”, e acentua que “é preciso aprender a cuidar para que não desapareça”. O filósofo lembra a abertura de São Francisco para a criação. Utiliza o conceito teológico da *kénosis*, como abaixamento, ou inclinação para ajudar. Isso também se relacionaria com o conceito teológico de “encarnação”. No interesse interdisciplinar, aparecem elementos diversos: das ciências, da filosofia, e particularmente sobre os saberes entre as crenças e culturas. Latour chama a atenção para o potencial de colaboração dos povos indígenas, certamente representado no caráter simbólico do pedido do Papa para que indígenas da Amazônia plantassem uma árvore no Vaticano, em outubro de 2019.

Enfim, o “enigma” a que ele aludia no início do artigo seria a decisão que se haveria de tomar sobre “o jardim do Éden”: formadas no planeta as condições de habitabilidade, tendo havido a interconexão de seres vivos, qual seria agora o “prolongamento da aventura”? Estaria aí uma questão da árvore, “uma árvore entre outras, chamada do conhecimento do bem e do mal”. A questão seria saber se a humanidade vai optar pela vida. E para a teologia: seria possível um caminho interpretativo que incluísse a questão ecológica?

2. CONSIDERAÇÕES EM RELAÇÃO COM A *LAUDATO SI'* E A *FRATELLI TUTTI*

Debatem-se hoje as propostas reformadoras trazidas pelo Papa Francisco, bem como são diversas as reações e recepções ao que ele diz e faz. Papa Francisco propõe, na *LS* e em sua continuidade a *FT*, uma atitude intensa e renovada de respeito, apreciação e responsabilidade, na ordem do cuidado de todos e de tudo, todos juntos, como irmãos, e em colaboração.

Não se trata aqui de discernir ou defender a coincidência de pensamento entre Latour e o Papa Francisco, pois não é esse o propósito do estudo. Sabe-se que o papa, também nas encíclicas, busca diálogos amplos, e diálogos com as religiões, os saberes das culturas, as ciências humanas, as ambientais e todas as disciplinas, e afinal com todos os que desejem dialogar. Isso é expresso no início da *LS*. Ele afirma que deseja dialogar com todos, que faz mesmo um apelo por amplos diálogos. Nomeia, entre os interlocutores, os filósofos, entre outros. Existe a leitura, o diálogo entre a reflexão de Latour e a do papa Francisco. Latour cita as encíclicas e faz entrevistas sobre a temática nelas presente, e sobre a discussão proposta. Desse modo, existe um diálogo, não importando se todo o pensamento coincide ou não, mas existem pontes. Isso cabe considerar para a discussão levantada no artigo que referimos.

O cuidado da casa comum, buscado com veemência na *LS*, tem em conta a questão da vida, da habitabilidade, do fato de que a vida se dá em interconexão de tudo – tudo interligado. Isso reforça o tema, que já existia na reflexão teológica e na pastoral, delineando ainda mais uma proposta de modo de viver renovado, responsável, feliz na sobriedade, na contemplação, no

cuidado de tudo e de todos. A LS destaca ainda a educação e o engajamento nesse cuidado, tem em conta a esperança de vida eterna, mas a valorização da vida presente, e da responsabilidade sobre o que deixamos para as gerações que virão. O seu cuidado pela vida e pelos que sofrem, torna presente a prática da parábola do Bom Samaritano. Seria importante o cuidado da casa comum, posto que nessa casa existe a necessidade de uma solidariedade de uns pelos outros.

Como elemento simbólico da questão ecológica presente em toda a LS, destacamos sua ênfase no dado da interconexão dos seres vivos e destes com a natureza ou elementos da criação: “tudo está interligado” (LS 138). Somos interdependentes. É importante a contemplação da criação e da relação dos habitantes humanos com o conjunto da criação e do habitat, neste contexto. Para a teologia, haveria que reconhecer e revalorizar o lugar de todos, e de cada um a seu modo, para o louvor, como escutando os seus clamores. Escutar louvores e clamores – foi o tema que acentuamos na nossa comunicação do congresso SOTER2021.

A inquietação tem continuidade, com reforço e prolongamento na *Fratelli Tutti*. Prossegue a análise do contexto, ainda atualizada a partir da pandemia (que sinaliza mais o antropoceno), e prossegue o debate sobre muitos outros inquietantes problemas ecológicos, sociais, políticos, e de sofrimentos, exclusão e descarte, que tolhem e ameaçam a vida. Trata-se de um sistema que vai ao colapso e de uma demanda de providências.

Como a LS buscava amplos diálogos, a FT também se situa em contexto dialogal (inter-religioso como interdisciplinar), buscando contribuir para o respeito, a amizade e colaborações entre diversos, a fim de sanear, construir e conviver na paz. Trata-se ainda de cuidar. Destaca-se a própria parábola do Bom Samaritano. Trata-se de fazer-se próximo, considerar o outro, socorrer (FT 78; 79; 81). Ainda aqui todos são considerados interlocutores, respeitando-se diversidades de culturas e crenças, concepções e estilos de vida, e todos, e a seu modo todos poderiam colaborar.

Desse modo, a propósito da questão para a teologia cristã, poderia ser pensado que a teologia e a pastoral da fé cristã, ancoradas na esperança de vida eterna (“entre o já e o ainda não”), precisam interpelar e estar em reforma, de acordo com os sinais dos tempos, e se avivar sempre de um evangelho que propõe sobretudo a caridade – de cuidar da vida, de salvar a vida, de todos, e no presente; na verdade do tempo e do espaço, que se tornam pequenos e frágeis. A teologia e a presença cristã teriam seu lugar de contribuição junto com o diálogo e a colaboração de outros, de todos, com suas concepções e seus auxílios, para a vida e a paz.

CONCLUSÃO

Uma proposta de atualização na cosmovisão e na pastoral cristã pode ser percebida no pensamento de Bruno Latour. O artigo de Latour discorre sobre a mudança de cosmologia, hoje marcada pelo Antropoceno, e visibilizada pela pandemia da Covid. Ele destaca a questão da habitabilidade bem como a da responsabilidade de todos pela vida no planeta e comenta que desejaria mais atualizada reforma da teologia e da pregação cristã, tendo como referência basilar a parábola do bom samaritano, no Evangelho. Ele valoriza as diversas culturas (com suas crenças e sabedorias), também as ciências (com renovadas correções do conhecimento adquirido), e as artes, sendo que considera que hoje a questão ecológica é uma demanda vital.

Encontramos inquietações também vívidas no pensamento do Papa Francisco, particularmente nas encíclicas *Laudato Si'* e *Fratelli Tutti*. Nelas se procuram diálogos sobre o cuidado da casa comum, onde as condições socioambientais estão clamorosas, considerando-se que tudo está interligado. A reflexão de uma encíclica tem continuidade na outra, avançando e atualizando a análise do contexto e promovendo respeito e amizade e colaboração. Destaca-se igualmente a parábola do Bom Samaritano como um emblema da importância de ser próximo e de ajudar.

O lamento de Latour, parece-nos claro, e ele inclusive expressa citar as encíclicas, vinha sendo respondido. A provocação dele é certamente sobre as resistências que ainda aparecem (entre cristãos católicos ou de outras tradições ou denominações novas) para fazer assumida e melhor expressa essa vocação da teologia e da pastoral, que também muitos, juntamente com a *Laudato Si'* e a *Fratelli Tutti*, estão assumindo e desdobrando na teologia e na pregação. Trata-se de repropor a questão para valorizar uma teologia sistemático-pastoral que procura ver os sinais dos tempos e relacionar-se com a ecologia, como se faz em muitos âmbitos e em todo este GT da SOTER. Ao mesmo tempo, observamos que a questão ecológica nem deve estar ausente da teologia nem deve nela se enclausurar. O problema socioambiental é comum a todos, e melhor se aprofundará e se atenderá mediante amplos diálogos e efetiva colaboração.

REFERÊNCIAS

FRANCISCO, PP. *Carta Encíclica Fratelli Tutti*, sobre a fraternidade e a amizade social. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html

FRANCISCO, PP. *Carta Encíclica Laudato Si'*, sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus-Loyola, 2015.

IHU. Mudanças climáticas: uma oportunidade para a teologia se libertar do passado. Artigo de Bruno Latour. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/616010-mudancas-climaticas-uma-oportunidade-para-a-teologia-se-libertar-do-passado-artigo-de-bruno-latour> . Acesso em: 30 jun 2022.

VEGANISMO E DECOLONIALIDADES: CAMINHOS DE LIBERTAÇÃO

Marco Túlio B. S. Procópio

RESUMO

De acordo com a mais antiga entidade ligada ao veganismo no mundo, a sociedade vegana inglesa, veganismo é definido como uma filosofia e modo de vida que busca excluir todas as formas de exploração e crueldade com os animais, na medida do possível e do praticável. A partir de perspectivas decoloniais, pode-se assumir que veganismo se situa em tensão. Por um lado, constitui-se como um movimento nascente em uma determinada classe social no seio do império britânico na década de 40, de modo que se acoplam a ele marcas colonizatórias. Por outro lado, o veganismo encarna uma crítica contra a opressão antropocêntrica e especista em diálogo com outras formas de resistência (feminista, anti-racista etc.), colocando-se assim contra imperialismos opressivos. A coexistência contraditória dessas duas dimensões pode se tornar diálogo fecundo ao se elaborar uma discussão entre as intuições originárias do veganismo com outras formas de ser e estar no mundo. A partir disso, o presente trabalho, de metodologia qualitativa, a partir de pesquisa bibliográfica, tem como objetivo apresentar essa tensão do veganismo enquanto movimento de resistência e, ao mesmo tempo, portador de marcas coloniais, bem como apresentar caminhos plurais nos quais as intuições originais se alinham. Para isso inicia-se com um breve resgate histórico do veganismo e a apresentação de seu conceito. Em seguida, discute-se o veganismo enquanto movimento portador de elementos de colonialidade, e, simultaneamente, um sistema anti-opressão, em diálogo com outros movimentos de resistência. Por fim, busca-se apresentar caminhos decoloniais que preservam a intuição original de libertação animal, discutindo-se movimentos veganos plurais contemporâneos, o conceito andino do Bem Viver e o conceito oriental de Ahimsa. Enquanto conclusões abertas, admite-se que o veganismo carrega traços de colonialidade, mas consiste em um movimento anti-opressão que se alinha com outros movimentos de resistência, como o feminismo e a luta anti-racista, fazendo-se necessário um diálogo entre as intuições originárias de libertação animal com conceitos e perspectivas decoloniais.

PALAVRAS-CHAVE: Veganismo. Animais não humanos. Decolonialidade. Ahimsa. Bem Viver.

INTRODUÇÃO

O veganismo encarna uma crítica anti-especista em prol da libertação dos animais não humanos das diversas formas de exploração a que são submetidos. Nasce na Inglaterra, na década de 1940, fruto de uma crítica ao modo como o vegetarianismo estava sendo entendido naquele contexto. Por um lado, contrapõe-se a um antropocentrismo exacerbado que oprime animais não humanos, e dialoga com outras formas de resistência (por exemplo, o feminismo e

a luta anti-racista). Por outro, nasce no seio do império britânico, de cunho colonialista, por uma determinada classe social, e, como consequência, carrega certos traços coloniais.

Faz-se necessário, portanto, investigar essa posição em tensão que o veganismo ocupa, a partir de seu histórico e das interfaces que podem ser estabelecidas com outros movimentos de resistência. Essa análise assenta as bases para o diálogo possível entre a crítica anti-especista apresentada pelo veganismo e os conceitos oriundos das epistemologias do sul global. Com isso, pode-se pavimentar caminhos plurais para a construção de uma base ética comum com os animais não humanos.

1. VEGANISMO: BREVE HISTÓRICO

Na narrativa de Thomas (2012), construída a partir da análise de literaturas e tratados científicos escritos no período entre 1500 e 1800, apresenta-se a tese de que nesse período ocorreu uma gradual sensibilidade humana com a natureza e com os animais não humanos. O autor relata, como expressões dessa nova sensibilidade, a contemplação da natureza, o passeio pelos jardins, o constrangimento com o ato de se matar um animal não humano e expô-lo à mesa para alimentação. O vegetarianismo, apesar de já presente na Índia Antiga e na Grécia Antiga, nasce com os contornos éticos presentes atualmente como continuidade desse movimento. Associado a ele, nasce o veganismo como uma crítica à forma como o vegetarianismo estaria sendo entendido no contexto inglês da década de 1940.

Apesar de já haver, séculos antes, registros de práticas de abstenção ética do consumo de produtos de origem animal, estas somente receberam o nome de veganismo no ano de 1944, a partir de uma crítica feita pelo vegetariano Donald Watson. Nesse ano, publicou-se um periódico intitulado *Vegan News Magazine of the non-dairy vegetarians*, no qual Donald Watson se posiciona diante de uma discussão que circulava no periódico *The Vegetarian Messenger*, jornal da Sociedade Vegetariana da Grã Bretanha. Naquele contexto, debatia-se se o sofrimento infligido aos animais não humanos seria inerente não somente à produção de carne, mas também à produção de leite. Watson defendeu a posição de que a abstenção exclusiva da carne é insuficiente e incoerente com a intenção de abolir o sofrimento e a morte dos animais não humanos. Tanto o consumo de leite quanto o consumo de ovos trazem consigo a dor e a assassinato de bovinos e aves: na indústria animal, vacas e galinhas são vistas e tratadas como máquinas, e, seus filhotes, como subprodutos a serem comercializados a fim de deles se extraírem o máximo lucro (FERRIGNO, 2012, p. 36-39).

Essa realidade em tensão levou à criação da *The Vegan Society* nesse mesmo ano de 1944. O termo *vegan* foi cunhado por Donald Watson e sua esposa Dorothy, juntamente, segundo o próprio Watson, aos membros fundadores G. A. Henderson e sua esposa Fay K. Henderson.

O termo consiste na união entre as primeiras e as últimas letras da palavra vegetarian, denotando que se trata de um desdobramento do vegetarianismo, a conclusão final de suas premissas e intenções. O conceito de veganismo avançou ao longo das décadas até a formatação que se tem hoje, presente no site da sociedade vegana inglesa (*The Vegan Society*), considerada, portanto, a mais antiga entidade ligada ao veganismo no mundo.

O veganismo se constitui assim como uma denúncia e uma recusa de se sustentar a forma como os animais não humanos são tratados em nossa sociedade: são utilizados, em escala industrial, na alimentação, no entretenimento, como companhia, como transporte, no turismo, nas pesquisas científicas, em demonstrações supostamente educacionais, na produção de cosméticos e de objetos diversos, entre outros. Suas vidas se precificam, seus corpos se tornam subprodutos e matérias-primas, sua capacidade de sofrer permanece ignorada.

A história e premissas do veganismo o situam como um movimento em tensão a partir do pensamento decolonial: por um lado, nasce no seio do Império Britânico, em uma determinada classe social, por outro, estabelece críticas a uma determinada maneira de se relacionar com a natureza e com os animais não humanos, e dialoga com outros movimentos de resistência. Faz-se necessário, portanto, investigar a profundidade dessa tensão, para, em seguida, ensaiar caminhos para a construção de relações éticas com os animais não humanos que não sejam colonizantes.

2. VEGANISMO: MARCAS COLONIAIS X DECOLONIALIDADE

A crítica estabelecida pelo pensamento decolonial é de que o fim da colonização histórica alcançada pela independência política dos países dominados não significou uma absoluta descolonização¹ e o início de uma era pós-colonial. O capitalismo contemporâneo tem a capacidade de ressignificar globalmente exclusões via padrões hierárquicos de caráter epistêmico, racial/étnico, espiritual, de gênero/sexualidade. Em outras palavras, o sistema de dominação se estendeu por outros meios, através de uma colonialidade do poder, do saber e do ser (BAPTISTA, 2016, p. 497-498; BALLESTRIN, 2013, p. 99-101).

A partir desse contexto, pode-se assumir que a crítica anti-especista², inerente ao veganismo, encontra-se dentro do mesmo horizonte epistêmico, apesar de não ser tratada ampla-

1 A diferença de escrita entre descolonização e decolonização, com a supressão do “s” no segundo, justifica-se por uma distinção semântica. A descolonização se refere à “ideia histórica de descolonização, via libertação nacional durante a Guerra Fria” (BALLESTRIN, 2013, p. 108), enquanto decolonização remete à proposta crítica do Grupo Modernidade/Decolonialidade.

2 Termo criado pelo filósofo e cientista Richard D. Ryder, que a utilizou primeiro em um panfleto distribuído em 1973, e depois em seu livro *Victims of Science*, em 1975. Trata-se de um conceito análogo ao racismo e ao sexismo, que são formas de discriminação que utiliza como critério fundamental um componente biológico possuído pelo grupo dominante: no caso do racismo, a cor da pele; no caso do sexismo, o sexo; no caso do especismo, a constituição biológica (espécie) (FELIPE, 2003, p. 20).

mente pelo pensamento decolonial. A relação humana moderna com a natureza e com os outros seres foi fundada sob a lógica de uma hierarquia antropocêntrica e dominadora, que explora e subjuga diversas espécies sob a alegação de uma suposta ausência da racionalidade em termos antropológicos e de uma pretensa superioridade humana. Trata-se assim, de uma expressão de colonialidade. Resistir a essa lógica, portanto, situa-se no eixo do giro decolonial, que “busca colocar ponto final ao ‘paradigma moderno da guerra’, confrontando-se com as formas hierárquicas de segregação e discriminação de raça, gênero e sexualidade, introduzidas na colonização pela modernidade europeia” (BAPTISTA, 2016, p. 499).

O aspecto decolonial do veganismo se expressa também pelo seu diálogo com outras formas de resistência. A pesquisadora Carol J. Adams (2018), por exemplo, apresenta as intrincadas interconexões entre o feminismo e o vegetarianismo (e mesmo o racismo), e como ambos consistentemente interagem e podem ser ameaçados ou reforçados em conjunto. A autora aponta como historicamente o consumo de carne foi associado a características atribuídas ao estereótipo masculino, como a virilidade, e vem fortalecer uma suposta soberania patriarcal.

Ela afirma que os livros de culinária do século XX confirmam um padrão já constatado no século anterior: quando a renda familiar impede de se conseguir carne em quantidade suficiente para todos, a prioridade é para os homens. E, no contexto da escravidão norte-americana, com suprimentos controlados, os homens negros escravizados recebiam 250 gramas diárias de carne, enquanto as mulheres negras escravizadas recebiam pouco mais de 125 gramas. O componente sexista do consumo de carne reforça o domínio do patriarcado, especialmente através da associação da carne com virilidade e força física, priorizando os homens sobre as mulheres (ADAMS, 2018, p. 61-63).

O componente racista também se faz presente na distribuição do consumo de carne e na atribuição de seu sentido. “No século XIX, defensores da superioridade branca apoiavam a carne como um alimento superior” (ADAMS, 2018, p. 64). Alimentos vegetais eram tidos por determinados grupos sociais como abaixo da carne na escala da evolução, e, por isso, adequados às mulheres brancas e às pessoas “de outras raças”. Alinhado a essa concepção, em sua gana colonialista sobre outras nações, houveram defensores da superioridade britânica sobre outros países, especialmente a Índia, pelo fato desta ter maior ligação cultural-religiosa com o vegetarianismo. “O racismo e o sexismo, juntos, defenderam a carne como alimento do homem branco” (ADAMS, 2018, p. 64).

Nesse sentido, o veganismo enquanto movimento que estabelece uma crítica anti-especista, e que se sintoniza com outros movimentos de resistência, é eminentemente decolonial. Por outro lado, como já afirmado, encarna também marcas colonizatórias. De acordo com Martina Davidson (2021), que discute o veganismo em perspectiva feminista e decolonial, o movimento vegano nasce e permanece integrado ao capitalismo, sem discutir as formas de opressão inerentes a ele e sem buscar diálogo com epistemologias de populações subalternizadas.

A autora afirma que os agentes históricos envolvidos na construção do veganismo pertencem a um grupo étnico e a uma classe social bem demarcados, constituído por homens e mulheres brancas, de religião cristã e de classe média ou alta. “A homogeneidade quanto aos membros e os narradores faz diferença no que diz respeito a mensagem emitida, aos valores construídos e a quem era captado ou não para fazer parte do Movimento Vegano” (DAVIDSON, 2021, p. 20). Segundo a pesquisadora, no contexto de suas marcas colonizatórias, o veganismo teria evoluído pouco até os dias de hoje para incorporar outros sistemas de opressão ou estabelecer diálogo com realidades subalternizadas. E, ao contrário de tecer críticas ao capitalismo, teria sido cooptado por ele, firmando-se na sociedade de consumo e buscando consolidar-se enquanto um novo nicho de mercado.

Segundo a autora, o veganismo se apresenta como um herói intervencionista, como imposição pré-determinada, e não proposição ética a ser construída, “buscando agir de forma universal sobre todas as parcelas populacionais sem se preocupar com especificidades atreladas à gênero, raça, orientação sexual ou identidade de gênero, classe social ou geolocalização” (DAVIDSON, 2021, p. 8). A tentativa de importar o veganismo a quaisquer realidades traria a invisibilização, o silenciamento e a exclusão de particularidades raciais, de gênero, de classe, entre outras, entre populações subalternizadas.

Nesse sentido, Davidson (2021, p.14-20) apresenta a possibilidade de fortalecer mais a diversidade do movimento vegano (veganismos plurais) do que se afirmar a hegemonia de um único Veganismo (com V maiúsculo). Para tanto, ela apresenta algumas iniciativas, como o Movimento Afro Vegano e o Vegano Periférico, que buscam traduzir a crítica antiespecista e as intuições do veganismo para realidades particulares. A linguagem e a estética, por exemplo, assumem traços específicos e encarnam de um modo muito particular a postura ética de defesa dos animais não humanos, comum ao veganismo. Para Davidson (2021), a luta antiespecista enriquece-se na pluralidade do movimento. Nesse sentido, tanto a diversidade dos veganismos plurais fortalecerá a luta antiespecista, bem como o diálogo dessa crítica com perspectivas de povos subalternizados favorecerá a causa animal.

3. VEGANISMOS PLURAIS: DIÁLOGO COM BEM VIVER E AHIMSA

O Bem Viver é um conceito em construção, originalmente presente como um “conjunto de ideias centradas nos sistemas de conhecimento, prática e organização dos povos andinos” (SOLÓN, 2019, p. 19). Trata-se não “de um conjunto de receitas culturais, sociais, ambientais e econômicas, mas de uma mistura complexa e dinâmica que abarca desde uma concepção filosófica do tempo e do espaço até uma cosmovisão sobre a relação entre os seres humanos e a natureza” (SOLÓN, 2019, p. 23). Assim como a cultura de muitos povos originários, a cosmovisão

atrelada ao Bem Viver não dicotomiza humanos e natureza, ou humanos e animais não humanos. Pelo contrário, estes se encontram absolutamente integrados entre si, e, juntos, compõem com o mundo e todo o cosmos uma única comunidade de vida.

A relação entre humanos e animais não humanos consiste em uma relação entre sujeitos, e não entre sujeitos e objetos, como se qualifica o tratamento conferido aos animais não humanos na indústria capitalista de exploração animal. Nessa ótica, apesar do veganismo enquanto movimento estar epistemologicamente distante do Bem Viver, a crítica antiespecista que ele carrega se encontra bastante próxima, uma vez que a valorização de todas as formas de vida é inerente a ambos. Eles se encontram na concepção basilar de seus sistemas de pensamento em que se atribui moralmente uma dignidade própria a cada ser vivo.

Do mesmo modo ocorre com o conceito de *Ahimsā*, muito mais antigo que o veganismo, e, entretanto, igualmente com elementos comuns. O termo foi bastante popularizado por Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948), que o traduziu como não violência e o empregou como metodologia e estratégia de luta contra a colonização britânica. Marcondes et al. (2012), que trabalha o conceito a partir de Gandhi, afirma que é “um termo sânscrito resultado de junção do prefixo de negação *a* com a palavra *himsā*, que significa dano ou injúria. O ideal de *ahimsā* é um compromisso com a não-violência em todas as esferas da ação humana, seja física, verbal ou mental” (p. 110).

Gandhi abraça esse conceito enquanto prática de vida, e compreende-o dentro da materialidade da existência, percebendo a impossibilidade de se viver sem que se incorra na prática de *himsā*, por menor que seja, e mesmo que de forma inconsciente. Inclusive, mais do que não ferir ou não causar violência, ele confere um sentido positivo ao conceito, compreendendo-o de forma abrangente como amor e compaixão a todas as criaturas vivas, não restringindo, portanto, somente a humanos, mas especialmente a todas os seres sencientes (RAMCHIARY, 2013, p. 68).

O vegetarianismo de Gandhi era expressão de seu *Ahimsā*. Boaventura de Sousa Santos (2021, p. 295-348), fazendo uma releitura do líder indiano à luz das epistemologias do sul, situa-o como um importante tradutor intercultural. Ele demonstra como Gandhi não se abstinha de assimilar produções intelectuais do norte global desde que se alinhassem com a luta dos povos colonizados, sem qualquer subserviência.

Em sua autobiografia, Gandhi (2003) relata o forte impacto que lhe causou a leitura do livro de Henry Salt sobre o vegetarianismo, como isso lhe fortaleceu a decisão de ser vegetariano e lhe fez bendizer o dia que fizera o voto diante de sua mãe. Assim, Gandhi não renega contribuições importantes do norte global, mas assimila-o à luz de suas próprias tradições, um grande exercício de tradução intercultural, como afirma Santos (2021). Sob essa ótica, a leitura do livro de Salt representa em Gandhi a contribuição teórica do norte global, enquanto o regozijo quanto a seu voto de vegetarianismo diante de sua mãe exprime a assimilação dessa contribuição à luz

de suas tradições. Nesse horizonte, o *Ahimsā* se encontra alinhado às intuições do veganismo enquanto movimento histórico. Assim como o Bem Viver, ele implica em uma atitude ética de cuidado e compaixão com os animais não humanos.

CONCLUSÕES ABERTAS

O veganismo é fruto de uma crítica ao vegetarianismo britânico da década de 1940. Aco- pla-se a ele marcas coloniais, bem como intuições decoloniais. Uma perspectiva decolonial sobre o veganismo implica em estabelecer um diálogo, a partir da crítica antiespecista que ele encarna, com as diversas filosofias de vida e conceitos das epistemologias do sul. Afasta-se assim da imposição a partir de um lugar eurocentrado para tecer a frutífera busca por uma base ética comum na relação com os animais não humanos.

No lugar de globalizar uma postura ética que parte de um mesmo lugar epistemológico e mesmos referenciais valorativos e teóricos, importa, como supõe a postura decolonial, estabelecer diálogo com outros referenciais e epistemologias, na busca da possibilidade de construção de uma base ética comum na relação com os animais não humanos.

REFERÊNCIAS

ADAMS, Carol J. **A política sexual da carne**: uma teoria feminista-vegetariana. São Paulo: Alaúde Editorial, 2018.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 89-117, mai.-ago./2013.

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

DAVIDSON, Martina. Feminismo e projeto decoloniais: ferramentas críticas para repensar o vegani- smo. **DIVERSITATES International Journal**, v. 13, n. 1, 2021. Disponível em <<http://diversitates.uff.br/index.php/1diversitates-uff1/article/view/369>>. Acessado em 23 jun, 2022.

FELIPE, Sônia T. **Por uma questão de princípios**: alcance e limites da ética de Peter Singer em defesa dos animais. Florianópolis, SC: Fundação Boiteux, 2003.

FERRIGNO, Mayra Vergotti. **Veganismo e libertação animal**: um estudo etnográfico. Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas, 2012.

GANDHI, Mohandas Karamchand. **Autobiografia**: minha vida e minhas experiências com a verdade. 3ª ed. São Paulo: Palas Athena, 2003.

MARCONDES, Gláucia Siqueira et al. Mahatma Gandhi e seu diálogo inter-religioso com o cristianismo na busca pela Verdade. **Sacrilegens**, v. 9, n. 2, p. 105-123, 2012.

RAMCHIARY, Arpana. Gandhian concept of truth and non-violence. **Journal of Humanities and Social Science**, v. 18, n. 4, p. 67-69, 2013. Disponível em <<https://www.academia.edu/download/34068798/H01846769.pdf>>. Acessado em 27 jul, 2022.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do império cognitivo**: a afirmação das epistemologias do Sul. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

SOLÓN, Pablo. Bem Viver. In: SOLÓN, Pablo (Org.). **Alternativas sistêmicas**: Bem viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização. São Paulo: Elefante, 2019. Páginas 19-63.

SPENCER, Colin. **Vegetarianism**: A history. University Press of New England. 1996.

THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural**: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GT 13

Religião, Arte e Literatura



Dr. Antônio Geraldo Cantarela – PUC Minas
Dr. Carlos Ribeiro Caldas Filho - PUC-Minas
Dr. Jefferson Zeferino Doutor PUCPR
Dr. Marcio Cappelli Aló Lopes - PUC Campinas

Ementa:

O GT visa abrir um espaço para o debate acerca do papel da Arte e da Literatura no modo de pensar a questão religiosa. Os exemplos deste tipo de relação são muitos. Nas sociedades arcaicas, por exemplo, as primeiras formas de expressão ritual a respeito das quais temos notícia estavam associadas à produção de imagens, gestos e repetições verbais estruturadas por paralelismos rítmicos. Na Grécia Antiga, o poeta Homero guarda profunda conexão com a religiosidade de seu tempo. No caso do cristianismo, tanto na antiguidade tardia quanto na Idade Média, atribuem-se à arte funções litúrgica, pedagógica e moral. No Renascimento, se tomarmos somente o caso da literatura, é possível ver com clareza o vínculo entre escritores e elementos do imaginário religioso de extração cristã, como Dante e Camões, e em chave crítica, Boccaccio e Rabelais. Mesmo em artistas dos séculos XIX e XX, já sob os efeitos do processo de emancipação da arte em relação aos ditames da religião, a legibilidade dos símbolos e dos aspectos formais exige compreender as interações com universos religiosos distintos, suas subversões e reinvenções. Portanto, com razão o crítico literário canadense Northop Frye, seguindo uma intuição de William Blake, apresenta a influência decisiva da Bíblia na literatura ocidental. Octavio Paz, por sua vez, salienta a incorporação da magia em poéticas modernas. Além disso, recentemente, por outro viés, estudiosos da literatura brasileira tem apontado, nela, a presença de elementos das religiões de matriz africana. Deste modo, este GT pretende acolher discussões a respeito das interações da arte com a religião, tendo em vista a pluralidade religiosa e as diversas manifestações artísticas, como a literatura, as artes visuais, a música, o cinema, as HQs, a cultura pop em geral etc. O GT pretende ainda reunir pesquisadores/as de outras associações e grupos de pesquisas ligados à programas de pós-graduação.

A DESPERSONALIZAÇÃO COMO EXPERIÊNCIA MÍSTICA NO SENSACIONISMO DE FERNANDO PESSOA¹

Ivanilton Aragão de Moura²

RESUMO

Na fronteira dos estudos entre religião e literatura, este trabalho traz algumas reflexões sobre o Sensacionismo de Fernando Pessoa, tendo como objetivo examinar as características de sua estética literária numa leitura que contempla a despersonalização do poeta como algo que se aproxima do ideal de uma experiência mística. O Sensacionismo pessoano prega a “sensação como realidade essencial”, portanto, o poeta deveria pautar seus versos na capacidade de gerar sensações em quem lê, buscando reforçar a identificação entre o leitor e a obra através do que Pessoa chamava de “abolição da personalidade”, numa tentativa de “realizar em si toda a humanidade de todos os momentos”. Tal perspectiva resultou na característica mais marcante da sua obra: a heteronímia, processo pelo qual o poeta se separa em múltiplas personalidades criativas, a fim de unificar a sensação do ser humano em toda a sua complexidade. Marco Vannini, em sua abordagem da mística, ressalta também a desconfiança semelhante em relação ao eu, pressupondo a ausência de uma identificação apoiada na transitoriedade de um emaranhado de pensamentos. A recusa em considerar um fundamento definitivo para a personalidade conduz os místicos a uma superação da crença na materialidade do eu, algo que finda por reforçar a busca pela experiência de unidade numa dimensão além da mera consciência psicológica. A problemática da comunicação se dedica a explorar a relação entre a experiência mística de unidade e a despersonalização sensacionista, vista como um relato literário capaz de nos permitir capturar no discurso poético as representações de uma disposição que também almeja a experiência de unidade através da dissolução da personalidade. Num primeiro momento, buscaremos compreender a mística e como nela se colocam as questões em torno do eu. Num segundo momento, focaremos no Sensacionismo, em busca de compreender suas premissas até que, finalmente, possamos apontar evidências que permitam relacionar a proposta literária do Sensacionismo com a proposta de uma experiência de autotranscendência através da arte, tendo a prática da poesia como exercício de uma experiência de unidade.

PALAVRAS-CHAVE: Religião; Literatura; Mística; Fernando Pessoa; Sensacionismo.

INTRODUÇÃO

Por ocasião do encontro do Grupo de Trabalho Religião, Arte e Literatura no 34º Congresso Internacional da Soter, em julho de 2022, foram expostas algumas reflexões que são desdobramentos da pesquisa que resultou na minha dissertação de mestrado, intitulada *A poesia como hermenêutica da vida: o Sensacionismo de Fernando Pessoa sob a análise religiosa da arte de Paul Tillich*, defendida no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe (PPGCR/UFS). A presente comunicação aborda, rapidamente, as partes de

¹ Este trabalho teve o apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

² Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (PPGF-UFS). Bolsista CAPES-DS. E-mail: ivandearagao@gmail.com

um texto maior a ser publicado posteriormente. Na primeira parte da apresentação, buscamos compreender a mística e como nela se colocam as questões em torno do eu. Num segundo momento, focamos no Sensacionismo, em busca de compreender suas premissas até que, finalmente, pudemos apontar evidências que permitiam relacionar a proposta literária do Sensacionismo com a proposta de uma experiência de autotranscendência através da arte, tendo a prática da poesia como exercício de uma experiência de unidade. Consideramos em nossa análise alguns poemas e textos particulares do poeta.

1. O ACONTECER DA EXPERIÊNCIA MÍSTICA

Entendendo a mística como “forma superior de experiência, de natureza religiosa, ou religioso-filosófica (Plotino), que se desenrola normalmente num plano transracional – não aquém, mas além da razão –” (VAZ, 2015, p. 10), partiremos de uma menção ao pensamento platônico, examinando o modo como da sua filosofia surge a perspectiva que orienta o ideal de uma realidade última a ser alcançada pelo filósofo através de uma “ascese da alma” (DECOTELLI, 2020, p. 20).

Bezerra (2006), ao falar sobre a Teoria dos Princípios primeiros, ressalta o testemunho de Aristóteles ao caracterizar o pensamento de Platão como uma “oposição entre a multiplicidade constante das coisas sensíveis e a universalidade dos princípios supremos” (BEZERRA, 2006, p. 28) apontando para uma realidade suprassensível. Em Platão, o mundo das Ideias e o mundo sensível estão relacionados, de maneira que as Ideias, representando a unidade que transcende a multiplicidade, fundamentando as coisas sensíveis, findam por compor uma “multiplicidade unificada” (BEZERRA, 2005, p. 29).

Plotino, ao definir a sua noção de Uno, busca representá-lo como princípio de todas as coisas, e por isso mesmo impossível de se representar como sendo algo em particular. O Uno seria “todas as coisas e nenhuma” (BEZERRA, 2005, p. 68), livre dos condicionamentos de um ser, inacessível a toda predicação que a linguagem possa edificar na tarefa de defini-lo. O caráter inefável do Uno é pensado de modo que, até mesmo o termo *Uno*, exerce apenas a conveniência comunicativa que aponta para algo além do alcance de toda inteligência. O Uno plotiniano permanece atemporal, desprovido de sentido, nome, conhecimento, personalidade, extensão, limite, movimento ou repouso (BEZERRA, 2005, p. 71). Está simplesmente além de todo ser, além de tudo e nada.

Fernando Pessoa (2020a), na sua leitura de Platão, registrada em seus escritos de temática filosófica, afirma que o filósofo grego teria dividido a realidade em duas partes. A primeira seria a categoria das coisas sensíveis, sujeitas à percepção dos sentidos, coisas constituintes da

“Matéria, aquilo que é composto de partes, e que é mutável, perecível e concreto”. Já a segunda parte seria a categoria das coisas inteligíveis, “que caem sob a percepção da Inteligência, e que são as ideias e as noções, aquilo que se não compõe de partes, que é imutável, imperecível, e abstrato” (PESSOA, 2020a, posição 2895)³. Por sua vez, Pessoa prefere propor uma divisão da “realidade” em outros termos, dividindo-a em duas categorias: Consciência e Realidade (com inicial maiúscula). “Uma é o com que se ‘percebe’ o mundo exterior; outra é esse próprio mundo exterior” (PESSOA, 2020a, posição 2834).

Para o poeta, não se deve confundir Consciência e individualidade, sob o risco de incorrer em “erros metafísicos” (2020a, posição 2834):

Toda a filosofia é um antropomorfismo. O erro fundamental é admitir como real a alma do indivíduo, o erigir a consciência do indivíduo em consciência absoluta e a Realidade em individualidade. Individuar a Realidade — eis o primeiro grande erro. Individuar a Consciência — eis o segundo grande erro (PESSOA, 2020a, posição 2840).

Por fim, ele finaliza seu argumento ressaltando: “O que podemos afirmar sem erro é que a Consciência é a Consciência; mais nada”, com isto admitindo também que “toda a filosofia dos místicos cai por este alçapão” (PESSOA, 2020a, posição 2880).

Quando examinamos os escritos de Pessoa, facilmente encontramos textos em que se percebe a perspectiva do poeta no seu entendimento a respeito do Uno. Em suas palavras, “tudo é separado e tudo é uno. Todos os acontecimentos fundem-se no grande acontecimento chamado o Universo. Nada existe, tudo acontece. É a Deus que acontece tudo” (PESSOA, 2020a, posição 2918). A percepção de que ao mesmo tempo temos tudo separado e tudo como parte constante de um Todo nos leva a crer que haja aí um indício de que o poeta compreendia a noção de que tudo participa do Uno, na medida em que se reconhece o Uno como causa de tudo, origem de todas as coisas existentes, sem desconsiderar a particularidade de cada coisa em sua natureza de parte, a especificidade de coisa múltipla procedente da unidade. Uma afirmação de tal natureza nos leva a conceber o caráter inapreensível do Uno, revelando-se justamente na compreensão da sua condição de causa transcendente de todas as coisas, reservada ao domínio do inefável, incognoscível e inapreensível. O espanto diante dessa realidade inominável leva o heterônimo Alberto Caeiro a simplificar a sua experiência diante do que cada coisa representa:

A espantosa realidade das coisas

É a minha descoberta de todos os dias.

Cada coisa é o que é,

E é difícil explicar a alguém quanto isso me alegra,

³ Marcação referente à formatação de páginas da Edição Kindle do livro.

E quanto isso me basta.

Basta existir para se ser completo.

(PESSOA, 2020b, p. 741)

Pessoa então declara: “nós próprios, os homens, não passamos de acontecimentos, lentos relativamente a outros, compostos de células, e cada célula é um acontecimento entre os elementos que a compõem... e, assim, até ao infinito interior” (PESSOA, 2020a, posição 2911). O desenvolvimento narrativo de um eu, feito a partir dos traços delimitados pela personalidade, dá-se na interpretação que é feita do acontecimento que somos, do acontecimento do qual fazemos parte quando existimos. Desta forma, é possível entender a negação do eu empreendida pelos místicos e ressaltada por Vannini (2005):

São os místicos, portanto, a descobrir que os conteúdos psicológicos, os pensamentos, os desejos e os instintos não são de forma alguma essenciais e constitutivos da verdadeira realidade do homem, mas unicamente do “eu”, cuja natureza é a vontade (VANNINI, 2005, p. 14).

Vannini (2005, p. 14-15) nos aponta a vontade, em sua qualidade egoística, como principal fator que nos faz pensar em um eu permanente, ignorando todos os fatores da arbitrariedade em que surgem tais noções de identidade. Isso nos conduz ao fato de que em diversas doutrinas existe a rejeição da vontade, do desejo, em prol de um estado de beatitude diante da vida. Sendo o desejo a raiz do sofrimento, além de raiz da ignorância, especificamente quando desvia o místico do fundamental conhecimento da arbitrariedade de seu eu, é natural que suas práticas visem a libertação dos domínios egóicos, almejando um processo de autotranscendência que se concebe além do eu, da vontade e dos processos mentais que geram as identificações errôneas do ego. É por esta via que o místico deseja o silêncio e o vazio, facilmente relacionados ao nada, resultando num estado de proximidade com o Nada do Uno, um vazio característico de uma dimensão que não pode ser preenchida, visto que sua amplitude abarca tudo que existe. O conhecimento real de nós mesmos passaria pelo reconhecimento de uma identificação com o Todo, representado pelo Uno, e não com o eu psicológico que se constrói com os traços da personalidade.

2. SENSACIONISMO E DESPERSONALIZAÇÃO

Em 1915, o Sensacionismo tem o seu marco com as publicações da revista *Orpheu*, um projeto idealizado por Pessoa e Mário de Sá-Carneiro, reunindo diversos nomes de intelectuais

que ousavam propor uma revolução estética na literatura e nas artes plásticas em Portugal. Quando discorre sobre as apropriações de ideias de outras escolas, o poeta revela o seguinte sobre o Sensacionismo:

Do classicismo aceita a Construção, a preocupação intelectual. Do romantismo aceita a preocupação pictorial, a sensibilidade simpatética, sintética perante as coisas. Do simbolismo aceita a preocupação musical, a sensibilidade analítica; aceita a sua análise profunda dos estados de alma, mas procura intelectualizá-la (PESSOA, 2020, posição 675-680).

O Sensacionismo se define como uma proposta literária em que “a sensação é tudo” (PESSOA, 2015, p. 42). A sensação assume o papel de mediação da realidade, único critério que podemos assumir como confiável numa tentativa de apreensão do real. Para justificar este ponto de vista a respeito da importância dos nossos sentidos, Pessoa considera que “ver, ouvir, cheirar, gostar, palpar – são os únicos mandamentos da lei de Deus. Os sentidos são divinos porque são a nossa relação com o Universo, e a nossa relação com o Universo é Deus” (PESSOA, 2015, p. 56). Ao idealizar os sentidos como coisa divina, mirando o conceito de Deus assentado sobre aquilo que proporciona a nossa relação com o Universo, temos desde já um argumento de implicações interessantes, visto que o humano teria, nessa perspectiva, uma relação religiosa com os sentidos, na medida em que os elege como principal fonte de conhecimento do mundo, principal forma de compreensão e de relacionamento com tudo que existe. A sensação seria a forma de estruturar a vida, organizar a realidade, para que dessa organização surjam as interpretações a respeito de tudo, as nossas elucubrações intelectuais, teorias, doutrinas e convicções.

Mesmo reconhecendo esse papel mediador dos sentidos na construção das nossas certezas sobre o mundo, o Sensacionismo preserva o local da incerteza, ou melhor dizendo, preserva a convicção de que o universo não é algo tão objetivo a ponto de acolher afirmações definitivas e respostas inabaláveis, reconhecendo assim o lugar do inefável, do incognoscível, do limite da nossa compreensão criativa. “Considerado como metafísica, o Sensacionismo visa a não compreender o universo. A realidade é a incompreensibilidade das coisas. Compreendê-las é não compreendê-las” (PESSOA, 2015, p. 73). A descrença na possibilidade de compreensão do Todo nos aproxima uma vez mais do conceito neoplatônico do Uno. Ainda sobre a incompreensibilidade das coisas, podemos ler no primeiro tópico do Manifesto Sensacionista:

1º - A arte é uma interpretação da Vida. A Vida é incompreensível e complexa. Toda a arte que não for misteriosa e simples, portanto, errará o sentido à Vida, será falsa arte, uma má educação dos sentidos puros de artista. Não querer compreender a vida – querer exprimi-la apenas: eis a Arte (PESSOA, 2015, p. 26).

1ª regra: sentir tudo de todas as maneiras. Abolir o dogma da personalidade: cada um de nós deve ser muitos. A arte é aspiração do indivíduo a ser o universo. O universo é uma coisa imaginada: a obra de arte é um produto de imaginação. A obra de arte acrescenta ao universo a quarta dimensão de supérfluo (PESSOA, 2015, p. 73).

Podemos interpretar essa “aspiração do indivíduo a ser o universo” como uma aspiração de unidade, uma experiência em que o indivíduo busca o seu lugar de pertencimento no universo, uma sensação de integração com tudo que existe, uma construção de identidade que concede um sentido para a existência particular do sujeito a partir da concessão de um lugar nesse infinito existente. Todo esse processo de construção de si é também um processo de autotranscendência, de superação da ordinaryness do que se é numa primeira mirada apenas materialista. Ao reconhecer a natureza imaginativa disso que humanamente entendemos por universo, o poeta reconhece a natureza criativa da linguagem em ação na construção dos conceitos com os quais lidamos na estruturação de nossa experiência de vida. O “universo” nada mais é do que um conceito para uma realidade que supomos a respeito do espaço em que vivemos, sendo o conceito, a imagem mental e linguística, materializado na sensação que obtemos ao pensá-lo, a única forma de lidarmos com essa realidade. A experiência de unidade implicada em toda essa edificação conceitual nos aproxima do ideal de uma experiência de natureza mística alcançada a partir da atividade artística.

Como diria Álvaro de Campos no poema “Passagem das Horas”, o objetivo do poeta sensacionista é “realizar em si toda a humanidade de todos os momentos” (PESSOA, 2020b, p. 1021). A manifestação desse desejo de realizar em si toda a humanidade dialoga com a máxima sensacionista de que “cada um de nós deve ser muitos”, citada anteriormente. É quando o poeta põe sobre si a responsabilidade de ser um representante, não de suas próprias emoções, e sim de uma projeção coletiva individualizada na voz de um personagem criado para tal fim. Deste exercício criativo se “forma o cenário conceptual em que ocorre e se constitui a heteronímia” (MARTINS, 2010, p. 786). A heteronímia nos fornece uma camada de sentido que nos ilumina a leitura de versos como os do poema “Autopsicografia”:

O poeta é um fingidor
Finge tão completamente
Que chega a fingir que é dor
A dor que deveras sente.

E os que leem o que escreve,
Na dor lida sentem bem,

Não as duas que ele teve,
Mas só a que eles não têm.

E assim nas calhas de roda
Gira, a entreter a razão,
Esse comboio de corda
Que se chama coração.
(PESSOA, 2020b, p. 230)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A sugestão da experiência mística de unidade se desenvolve através do processo de dissolução da personalidade, ou melhor dizendo, através do reconhecimento de que a personalidade é uma instância frágil, arbitrária, sem qualquer origem transcendente, forjada na instância material dos acontecimentos em torno de uma biografia humana. Pessoa parte então da consideração exclusiva do que se pode abarcar na instância das sensações, como via de acesso à realidade das coisas, dentro dos limites das nossas possibilidades de acesso ao que se quer real.

No caminho desta consideração, a arte poética é idealizada como lugar de despersonalização, lugar onde o poeta deve exercitar o desligamento de si, das suas paixões particulares, abandonando o lugar da mera expressão de suas experiências pessoais em versos, para que desse desligamento ele possa alcançar uma universalidade comunicativa e transmitir aos leitores as sensações de um ser humano, de uma possibilidade de ser humano com o qual o leitor seja capaz de se identificar, reconhecendo ali não apenas um relato qualquer de um indivíduo em seu drama cotidiano, mas o relato de um estado de espírito verossímil com a condição humana, acessível a todo humano em sua universalidade de temática existencial, ou mais precisamente, na sua capacidade de expressar e transmitir as sensações do humano diante do tempo, da época em que vive.

Pessoa afirma ainda: “toda a atividade humana consiste na procura do absoluto” (PESSOA, 2015, p. 50).⁴ Eagleton nos diz que “o Absoluto não deve ser apreendido discursivamente, mas intuitivamente, esteticamente ou no próprio ato da autorreflexão” (EAGLETON, 2018, p. 93), enquanto Pessoa põe sobre a sensação a expectativa de tê-la como única forma de acesso à

⁴ Trecho completo: “A sensação compõe-se de dois elementos: o objeto e a sensação propriamente dita. Toda a atividade humana consiste na procura do absoluto. A ciência procura o Objeto absoluto – isto é, o objeto quanto possível independente da nossa sensação dele. A arte procura a Sensação absoluta – isto é, a sensação quanto possível independente do Objeto. A filosofia (isto é, a Metafísica) busca a relação absoluta do Sujeito (Sensação) e do Objeto. Ora a arte busca a Sensação em absoluto. Mas a sensação, como vimos, compõe-se do Objeto sentido e da Sensação propriamente tal.” (PESSOA, 2015, p. 50-51)

realidade, sob o nosso ponto de vista humano. Até mesmo a experiência mística de unidade ou a apreensão estética do absoluto são viabilizadas pela sensação. Neste sentido, o poeta declara:

Sentir é compreender. Pensar é errar. Compreender o que outra pessoa pensa é discordar dela. Compreender o que outra pessoa sente é ser ela. Ser outra pessoa é de uma grande utilidade metafísica. Deus é toda gente. (PESSOA, 2015, p. 55)

Negando o pensamento, descartando a Inteligência como forma de apreensão do Uno, o poeta elege o caminho da sensação, os sentidos como forma pura de compreensão, numa proposta de se despersonalizar ao sentir o que o outro sente, sendo o outro ao senti-lo, não importando se este outro é fictício ou não. Todo esse processo serve para que o poeta possa, em sua perspectiva, ser como Deus, unido a Deus em sua característica de ser todos.

REFERÊNCIAS

- BEZERRA, Cícero C. **Compreender Plotino e Proclo**. (Série Compreender). Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.
- DECOTELLI, André. **Platão – Filosofia Sagrada**. In: PINHEIRO, Marcus R.; BINGEMER, Maria C.; CAPELLI, Márcio (org.). **Mística e Ascese: da tradição platônica à contemporaneidade**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2020. p. 17-29.
- EAGLETON, Terry. **A morte de Deus na cultura**. Trad. Clóvis Marques. 2ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2018.
- MARTINS, Fernando Cabral. **Dicionário de Fernando Pessoa e do Modernismo Português**. São Paulo: Leya, 2010.
- PESSOA, Fernando. **Obra Completa de Fernando Pessoa V: Escritos sobre Arte e Literatura** (Edição Definitiva). Edição Kindle, 2020.
- _____. **Obra Completa de Fernando Pessoa VII: Escritos sobre Filosofia** (Edição Definitiva). Edição Kindle, 2020a.
- _____. **Obra Poética Completa: Volume Único** (Edição Definitiva). Edição Kindle, 2020b.
- _____. **Sobre o Orpheu e o Sensacionismo**. Ed. Fernando Cabral Martins e Richard Zenith. Porto: Assírio & Alvim, 2015.
- VANNINI, Marco. **Introdução à Mística**. Trad. José Afonso Beraldin. (Coleção CES - 21) São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- VAZ, Henrique C. de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

A NOITE ESCURA: DE JOÃO DA CRUZ A THIAGO DE MELLO

Ezio Frezza Filho¹

Carla de Castro Moura Reis²

RESUMO

A poesia de João da Cruz, Noite Escura, é cotejada com a poesia do brasileiro Thiago de Mello, Madrugada Camponesa, que foi musicada e gravada pelo grupo Tarancón, especializado em músicas do cancionero latino-americano, na medida em que ambas evocam as ambiguidades noite/dia, claro/escuro e inércia/transformação. Apesar do primeiro ser conhecido como um místico cristão e reformador da sua ordem cristã, e sua poesia escrita após alcançar a liberdade do seu espírito, seu encontro com Deus, e do segundo ser um jornalista ativista político contra a opressão da ditadura e sua poesia refletir justamente essa personalidade e seu contexto, que é o traço dominante de toda a sua obra, é possível encontrar pontos de contato entre os poemas: Madrugada Camponesa e o Noite Escura. Para ambos encontramos a percepção de que por mais escura que seja a noite (da alma, ou das misérias), sempre haverá uma luz bastante para guiar o crente (aquele que crê em mudanças). A noite é o caminho para a luz, a qual pode vir a ser uma nova estrada. Ambos sugerem um caminho de transformação após a luta, após o semear, a duração destes não importa, nem o início, mas sim a busca, o trajeto, o sair do lugar ainda que na treva. Neste diálogo serão trazidas ao texto mas de modo complementar, outras leituras do claro, escuro, dia, noite, dentro das diversas artes, literárias e musicais.

PALAVRAS-CHAVE: trevas, esperança, claridade, renascimento.

INTRODUÇÃO

Dentre outros textos do mesmo autor, Noite Escura tornou-se um clássico da literatura mundial, extrapolando os limites da fé religiosa para alcançar as artes de modo geral e, em particular, o cenário literário mundo afora. Bandas de rock e cantores populares fizeram particulares leituras de poemas de João da Cruz, como a canadense Loreena McKennitt e os brasileiros Raul Seixas e Paulo Coelho, usando a ambiguidade claro/escuro.

Noite Escura é uma poesia pela qual o seu autor expõe uma experimentação mística que permitiu o encontro da sua alma com Deus, o que teria ocorrido em uma noite escura durante o tempo em que permaneceu preso na cidade de Toledo. Não se trata de uma poesia que seja estritamente religiosa, pois permite que diversas leituras artísticas sejam feitas, em outras linguagens nem sempre atreladas às questões de fé ou de experimentação mística. Neste sentido é de se que coloca em cotejo o Noite Escura, de João da Cruz, com o Madrugada Camponesa, de

¹ Mestre em Direito pela Universidade de Ribeirão Preto, Professor de Direito da PUCMG-Poços de Caldas. PUCMG: doutorando em Ciências da Religião. ezio@pucpcaldas.br

² Graduação em Fisioterapia pela PUCMG. PUCMG: mestranda em Ciências da Religião. carlacmreis@gmail.com

Thiago de Mello; nosso poeta amazonense também tratou do encontro da luz capaz de redimir os homens dos percalços da vida vivida na pobreza da escuridão dos tempos – “faz escuro, mas eu canto, porque amanhã já vai chegar” e “já é quase tempo de amor”, cujo sol se colhe no chão. Em síntese, há uma simbiose entre as duas poesias, quase que uma experimentação mística a entrelaçar, respectivamente, a busca pelo divino e a busca pela divina e digna sobrevivência humana em amor fraternal.

1. SÃO JOÃO DA CRUZ – UMA VIDA DE EXPERIMENTAÇÕES MÍSTICAS E DE ABNEGAÇÕES MATERIAIS

João de Yepes y Álvarez, foi um místico e religioso que mais tarde se autodenominaria João da Cruz; nasceu em 1542 em Fontiveros, Ávila, Espanha e morreu em 1591, em Ubeda, Espanha. Teve uma infância com poucos recursos, ficou órfão de pai bem cedo, o que o obrigou ao caminho do pobre migrante para sobreviver. Ao sair de Fontiveros vai para Medina del Campos onde se coloca em diversos serviços: costureiro, pintor, enfermeiro, para sua sobrevivência. É um lutador e um sábio, que preferiu a solidão e marginalização, em dado momento, a compactuar ao que não lhe parecia um estilo de vida adequado a um ideal e ao carisma carmelitano. Para ele: “o amor não é palavra vazia, é palavra que se faz carne, vida, gestos”.³

Mesmo nas dificuldades experimentadas, dedica-se aos estudos, obtendo sólida formação humanista e literária. Mais tarde ingressou na Ordem das Carmelitas e estudou da Universidade de Salamanca; aos 25 anos de idade encontrou-se com Teresa de Ávila e, sob inspiração dela, João funda uma casa de frades, propondo uma série de reformas – o que lhe renderia sérias perseguições e até mesmo a prisão⁴.

Foi o diretor espiritual do Mosteiro da Encarnação em Ávila de 1572 a 1577, ano em que foi perseguido e feito prisioneiro, durante nove meses. Durante seu cárcere iniciou a elaboração de seus poemas, com o Cântico Espiritual e A fonte, e após sua saída o Noite Escura. Em seus poemas expressa sua vivência espiritual, sua ‘aventura espiritual extraordinária’ ocorrida durante seu cerceamento físico, pois, o momento foi o de conquista da sua liberdade espiritual.⁵

Em 1577, na prisão, cumprida em cela escura e infecta, na cidade de Toledo, que despontaram as sensibilidades para as suas melhores poesias; ali ele escreveu Subida ao Monte Carmelo e Fonte. Posteriormente, aproveitou as inspirações para escrever outras obras, com destaque

3 JOÃO DA CRUZ. O amor não cansa nem se cansa. São Paulo: Paulinas, 1993.

4 <https://revista.arautos.org/sao-joao-da-cruz-mestre-da-reforma-carmelitana/>, acesso em 05/05/22, 18:16 h.

5 CHAMPAGNE. O muro e o poema. p.38-39, apud, SOUZA, Carlos Frederico Barboza de. Religio cordis: um estudo comparativo sobre a concepção de coração em Ibn ‘Arabī e João da Cruz. 2008, p. 271. <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/3361>, acesso em 15-8-22

para Noite Escura, conforme Carlos Frederico Barboza de Sousa⁶.

2. NOITE ESCURA DA ALMA, UMA POESIA CLÁSSICA

A poesia Fonte, escrita na prisão, é inspiradora da poesia Noite Escura, escrita posteriormente, entre 1578 e 1579, com João da Cruz já em liberdade; são nítidas as concepções, nas duas obras, de luz/escuro, de dia/noite, de realizações e transformações em meio ao escuro. Aqui se cuidará, entretanto, apenas de Noite Escura: é uma poesia que contém oito estrofes e cada estrofe com cinco versos; o primeiro, o terceiro e o quarto versos de cada estrofe são hexassílabos (seis sílabas poéticas), enquanto o segundo e o quinto verso de cada estrofe são decassílabos. As rimas estão distribuídas no sistema ABABB, ou seja, primeiro verso rimando com o terceiro, e o segundo verso rimando com o quarto e com o quinto versos, bem ao modo do que fazia o também espanhol Garcilaso de La Vega, conforme Renato Kirchner e Jealison Machado Laroca⁷.

Em uma noite escura,
De amor em vivas ânsias inflamada
Oh! ditosa ventura!
Saí sem ser notada,
Já minha casa estando sossegada.

Na escuridão, segura,
Pela secreta escada, disfarçada,
Oh! ditosa ventura!
Na escuridão, velada,
Já minha casa estando sossegada.

Em noite tão ditosa,
E num segredo em que ninguém me via,
Nem eu olhava coisa,
Sem outra luz nem guia
Além da que no coração me ardia.

Essa luz me guiava,
Com mais clareza que a do meio-dia
Aonde me esperava
Quem eu bem conhecia,
Em sítio onde ninguém aparecia.

Oh! noite que me guiaste,
Oh! noite mais amável que a alvorada
Oh! noite que juntaste
Amado com amada,
Amada já no Amado transformada!

Em meu peito florido
Que, inteiro, para Ele só guardava
Quedou-se adormecido,
E eu, terna, O regalava,
E dos cedros o leque O refrescava.

Da ameia a brisa amena,
Quando eu os seus cabelos afagava
Com sua mão serena
Em meu colo soprava,
E meus sentidos todos transportava.

Esquecida, quedei-me,
O rosto reclinado sobre o Amado;
Tudo cessou. Deixei-me,
Largando meu cuidado
Por entre as açucenas olvidado.

As quatro primeiras estrofes tratam do momento da saída da alma para uma ditosa ventura, uma saída bem-aventurada, plena de felicidade. Nesse caso, pode-se pensar num ser que deixa total-

⁶ Souza, Carlos Frederico Barboza de. <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2009v7n14p114/2596>, acesso em 02/08/2022, 11:23 h.

⁷ Kirchner, Renato; Laroca, Jealison Machado. Interpretação fenomenológica do poesia “Noite Escura” de João da Cruz. <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v24nspe/v24nspea10.pdf>, acesso em 02/08/2022, 12:14 h.

mente o seu “eu”, no âmago, permitindo a saída livre do seu espírito, dito Alma. Nesse momento de desapego profundo a Alma sai, na escuridão, escuro por não saber **para onde**, mas com uma certeza de **por quem**. Por isso com ânsias de amor continua, e segue cada vez com mais determinação à medida que a “luz com mais clareza que do meio-dia” ia surgindo para a Alma. Sai de um corpo que já está em descanso, por ter alcançado o desapego total, “Saí sem ser notada, já minha casa estando sossegada”.

É uma saída na noite escura, através de uma escada secreta (portanto, no plano do indizível) guiada apenas pela luz que no seu coração ardia, por já saber quem encontraria, não importando onde a escada levaria.

Na quinta estrofe está o encontro propriamente dito entre a Alma e Deus, numa noite mais amável que a alvorada que propiciou a junção entre Amado (Deus) e amada (alma); mais do que isso, propiciou a junção em um só ente, com a amada transformada no Amado. Daí por diante, a narração poética mostra a plena admiração da alma pelo encontro com Deus, a realização amorosa do encontro desejado e a profunda sensibilidade do sublime encontro, com afagos de cabelos, com mãos serenas assoprando a brisa no colo, em transportes de sentidos amorosos, rosto reclinado sobre o Amado.

Num bosque de açucenas (lírios) a alma na união ao Amado (Deus), se permite deixar, largando tudo o mais, pois, nada mais importa que esse momento. E tudo cessa. A noite, o dia, luz, escuro já não são mencionados, a Alma nesse momento de uma vida, se deixa estar, aos cuidados das flores tudo cessa.

O escuro da noite, de que trata a poesia, não é necessariamente a representação do perigo, do medo, da desesperança, falta de perspectivas etc.; é também, no sentido de não saber, mas ainda assim continuar, de entrega, no escuro, por um encontro pelo que tanto procura (por Deus). Dessa forma o escuro da noite passa a ser o caminho mais propício em busca de uma luz.

Na escuridão vê-se a Luz. No encontro que transformará amada e Amado em um único ser. Noite/escuro e luz/claro – são contraposições que se complementam para permitir o novo, o êxtase do elevado experimento amoroso tão ansiosamente esperado, e que se dá livre de todos os conceitos.

3. THIAGO DE MELLO: UMA VIDA DE POESIA E ENGAJAMENTO SOCIAL

Thiago de Mello foi um jornalista, escritor, editor e poeta, que nasceu em Barreirinha, no interior do Amazonas, em 30 de março de 1926. Logo mudou-se, com a família, para Manaus, onde viveu o resto da infância e depois a adolescência. Seus pais eram pessoas de classe média,

o que lhe permitiu que, na mocidade, pudesse residir no Rio de Janeiro, onde ingressou na Faculdade de Medicina; todavia, não concluiu o curso, preferindo o mundo das letras; ingressou, então, no Departamento Cultural da Prefeitura local, onde serviu por algum tempo.

Foi no Rio de Janeiro que demonstrou indignações contra o regime ditatorial de Getúlio Vargas, participando de várias manifestações públicas em favor da democracia. Não obstante isso, em 1950, entrou para a diplomacia, servindo como adido cultural do Brasil na Bolívia e no Chile, mas se desligou da atividade por não concordar com o advento do golpe militar de 1964. Thiago de Mello, também conhecido como o poeta da paz, que vestia invariavelmente a cor branca da paz, morreu neste ano de 2022, mais precisamente no dia 14 de janeiro.

Dentre as suas obras, destaques para Os Estatutos do Homem, dedicado a Carlos Heitor Cony e publicado em 1977 – uma poesia sublime, uma declaração de liberdade plena do homem, de tal modo significativa que acabou por ser adotada e divulgada pela ONU como símbolo das lutas contra as ditaduras existentes no mundo.

4. MADRUGADA CAMPONESA – UM CHAMADO POLÍTICO-REVOLUCIONÁRIO

A poesia Madrugada camponesa é parte integrante do livro Faz Escuro Mas Eu Canto, publicado em 1965; a poesia contém cinco estrofes; a primeira e a última contêm cinco versos; a segunda e a terceira contêm oito versos e, por fim, a quarta contêm quatro versos. Ou seja, não há equivalência de versos dentre as estrofes, de modo a se afirmar que o tamanho da estrofe respeita unicamente a ideia que o autor quis passar em cada uma delas, independentemente do número de versos.

Em relação à métrica, todos os versos são heptassílabos (ou em redondilha maior). Quanto às rimas, Thiago de Mello pouco se preocupa com elas, o que impede a análise beta dos versos; isso ocorre porque o poeta é considerado como componente da terceira fase do modernismo, na qual os autores rompem com as práticas radicais da Semana de 22 e voltam a adotar algumas formalidades anteriores, como, no caso de Thiago de Mello, o uso da métrica nos seus versos, mas sem rigor de rimas.

Para melhor compreensão da análise, segue a íntegra da poesia Madrugada camponesa:-

Madrugada camponesa
faz escuro ainda no chão,
mas é preciso plantar.
A noite já foi mais noite,
a manhã já vai chegar.

Não vale mais a canção
feita de medo e arremedo
para enganar solidão.
Agora vale a verdade
cantada simples e sempre,
agora vale a alegria
que se constrói dia-a-dia
feita de canto e de pão.

Breve há de ser (sinto no ar)
tempo de trigo maduro.
Vai ser tempo de ceifar.
Já se levantam prodígios,
chuva azul no milharal,
estala em flor o feijão,
um leite novo minando
no meu longe seringal.

Já é quase tempo de amor.
Colho um sol que arde no chão,
lavro a luz dentro da cana,
minha alma no seu pendão.
Madrugada camponesa.

Faz escuro (já nem tanto),
vale a pena trabalhar.
Faz escuro, mas eu canto
porque a manhã vai chegar.

Nas duas primeiras estrofes está o reconhecimento de ainda se faz escuro, que ainda é noite, mas que não se pode desistir – é preciso plantar, ainda que seja de noite, pois a manhã já vai chegar. Na segunda estrofe está o chamado para que o homem se desligue do passado, que se abandone o tempo do medo – é um chamado para o que virá, um tempo de alegria a ser construído no dia a dia. Não mais vale o canto para distrair e enganar a solidão.

“Agora vale a verdade cantada simples...agora vale a alegria...”. A alegria será construída no dia a dia, e será nova, perene por ser feita não só de alento, mas de alimento, “canto e pão”. É o alimento da verdade se concretizando e com a alegria segue para sempre se completando.

Na terceira estrofe o poeta anuncia a transposição do que haverá de vir:- sinto no ar o tempo de trigo maduro, ou seja, dos frutos que serão colhidos com o despertar do povo, “já se levantam prodígios”. Uma nova colheita se aproxima, um novo ciclo, “um leite novo minando” do meu longe seringal”. O látex do seringal (que aqui também representa a riqueza da terra que dever ser de proveito para o homem comum). “Do meu longe seringal”, pode-se influir o sentido de um horizonte amplo do que foi plantado, enriquecendo ainda mais a futura colheita, o que há por vir.

Na quarta estrofe o novo já chegou, “já é quase tempo de amor”, o renascimento e a transformação já são colhidos: colho um sol que arde no chão, lavro a luz dentro da cana, minha alma em seu pendão”. O pendão da cana indica a época do florescimento da planta, basicamente é a sua flor. Feito o plantio, junto com as condições propícias, o sol que arde, a floração ocorre, e a alma é deixada nesse florescimento, na esperança e satisfação da boa colheita.

Por fim, na última estrofe, o poeta reconhece que ainda se faz escuro, mas já agora nem tanto, pois a luta do homem, aos poucos vai produzindo os seus efeitos nas condições de vida.

Para Thiago de Mello, é no escuro que se descobre a verdade, que se planeja a alegria do porvir. É na falta de luz que se avizinha a própria luz. E, diz a poesia “já é quase tempo de amor. Colho um sol que arde no chão, lavro a luz dentro da cana”, a cana de açúcar tem um significado forte no Brasil, também histórico de dominação, tempos de escravatura e escravidão. O lavar, o revolver da terra, no poema se aprofunda de dentro da cana. Aqui pode ser lido como a certeza de que dentro do escuro da cana está a luz, dentro do escuro da terra brota a semente/renasce a vida de alegria.

Também é interessante observar que o próprio nome da poesia, Madrugada Camponesa, remete à ideia de que a vida do camponês se inicia de madrugada, quando ainda é de noite; é nessa hora, no escuro, que ele prepara a matula, arruma as ferramentas e sai para o trabalho, ainda antes da alvorada – ou seja, é no escuro da noite que se prepara o dia.

CONCLUSÃO - CLARO/ESCURO/LUZ/NOITE/DIA/BRILHO/TRANSFORMAÇÃO/COLHEITA E AS POESIAS E ARTES

João da Cruz vivenciou as atividades religiosas e místicas ao mesmo tempo em que voltava as suas atenções para as letras – além, é claro ostentar profunda formação intelectual. É apreciado pelos crentes, pelos não crentes e ao mesmo tempo pelos literatos, na medida em que suas duas ocupações não se colidem – antes, se completam de modo harmonioso. “Onde não há amor, colocai o amor e colhereis o amor”.⁸

⁸ JOÃO DA CRUZ. *O amor não cansa nem se cansa*. São Paulo: Paulinas, 1993.

De outro lado, Thiago de Mello não deixa transparecer traços religiosos em sua obra, sobretudo no livro *Faz Escuro Mas Eu Canto*; nele é a temática política que dá a tônica dos seus escritos. Todavia, também não é possível afirmar que o amazonense fosse ateu, posto que comunista declarado.

Não se conhecem (ao menos não foi possível obter informações seguras sobre) eventuais contatos do poeta brasileiro com São João da Cruz; é possível, entretanto, que o tempo que passou no Chile, como exilado, o tenha aproximado da obra do espanhol – tal como bem foi sugerido pelo Professor Carlos Frederico Barboza de Souza, durante aula ministrada na PUCMG, na pós-graduação em Ciências da Religião neste semestre em curso.

Disso se conclui que, apesar do conteúdo religioso, divinal e de fé de um, e do conteúdo político e social do outro, é perfeitamente possível encontrar pontos de contato entre ambos: é no escuro da noite que se vislumbra a luz, é a luz da noite que clareia o caminho da transformação (para o encontro com o divino e para o encontro com alegria de viver em liberdade). Antes, é ambiente para se ver a luz que abre o caminho para o novo e para as realizações pretendidas. A noite não é o tempo de Cronos, mas é o tempo Kairós.

Considerações finais sobre o binômio claro/escuro, com todas as suas variações, nas artes em geral, seja na acepção de tempo cronológico, físico, medido em etapas mecânicas, seja na acepção de tempo cairótico, como a vivência de cada coisa no seu devido tempo, sem amarras. “Quando chegar a hora, quando chegar o tempo, se goza do acontecido. Ou, ainda, em diversas obras artísticas tais acepções se misturam”.

Raul Seixas e Paulo Coelho compuseram a maravilhosa *Água Viva*, música assumidamente baseada no poema *Fonte e, de raspão, em Noite Escura*⁹: - eu conheço bem a fonte, que desce daquele monte / porque ainda seja é de noite no dia claro desta noite / aqui se está chamando as criaturas / que dessa água bebem mesmo às escuras / porque ainda é de noite.

Loreena McKennitt, cantora Canadense, musicou o poema *Noite Escura*, literalmente, criando a comovente canção *The Dark Night of de Soul*.

Umberto Eco usou a noite para desvendar os assassinatos na abadia ambientada no fim da idade média, como narrado no livro *O Nome da Rosa*; é no escuro dos labirintos da biblioteca que estava a luz, metaforicamente, que permitiu as descobertas escandalosas do Frei Guilherme de Baskerville naquele ambiente nefasto. E era nas *Noites Brancas* que o solitário e inominado personagem de Dostoiévski se encontrava com a moça que lhe fazia companhia, propiciando um refúgio, uma alegria, neste caso é interessante notar que se trata de noite, mas não escura, por conta do fenômeno atmosférico típico de São Petersburgo.

⁹ <https://autoconhecimento9.blogspot.com/2015/02/agua-viva-raul-seixas.html>

REFERÊNCIAS

SÃO JOÃO DA CRUZ. **O amor não cansa nem se cansa**. São Paulo: Paulus, 2007.

Souza, Carlos Frederico Barboza de. <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2009v7n14p114/2596>, acesso em 02/08/2022, 11:23 h.

Kirchner, Renato; Laroca, Jealison Machado. **Interpretação fenomenológica do poesia “Noite Escura” de João da Cruz**. <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v24nspe/v24nspea10.pdf>, acesso em 02/08/2022, 12:14 h.

SOUZA, Carlos Frederico Barboza de. **Religio cordis: um estudo comparativo sobre a concepção de coração em Ibn ‘Arabī e João da Cruz**. UFJF, 2008. <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/3361>, acesso em 15-8-22

A NOIVA DO DIABO: UMA LEITURA DOS MITOS FUNDANTES NO CORDEL

Alair Matilde Naves¹

RESUMO

O mundo da imaginação cordelista é rodeado de magias, feitiços, encantamentos, diabos, bruxas, crenças e fé, elementos que formam o lastro imaginário da cultura e da religiosidade popular do Brasil antigo. Este lastro pode ser encontrado presente ainda hoje na memória coletiva do nosso povo, nas histórias contadas em versos de cordel. No universo cultural cordelista, dois mitos fundantes se estabelecem como determinantes e delineadores de seu imaginário próprio: o Mito da Inocência Perseguida e o Mito da Maldade Castigada – arquétipos do bem e do mal que atuam como disposições para a ação benigna e ou maligna. Nossa leitura propõe-se a reconhecer estes mitos fundantes do imaginário cordelista nos versos do cordel 'A Noiva do Diabo', de Manoel D'Almeida Filho (1986). Os personagens da narrativa são protagonistas dos referidos mitos: de um lado, Diolinda e Ângelo são as figuras da Inocência Perseguida; e de outro, a madrasta Anastácia, o feiticeiro Manfredo e o próprio Diabo, as figuras da Maldade Castigada. A pesquisa bibliográfica e a análise textual são os instrumentos de leitura escolhidos, considerando Tavares Junior (1980) na compreensão dos mitos fundantes; Edilene Matos (1986) no estudo do imaginário cordelista; Gilbert Durand (1995; 1997) na perspectiva do imaginário cultural; Laura de Melo e Souza (1986) na base do viés histórico do imaginário religioso brasileiro e Tzvetan Todorov (1981) no entendimento do caráter maravilhoso e fantástico do cordel escolhido. A sede de sentido para a vida, a sede de justiça e de liberdade e a busca do bem, assim como a superação do mal colocam por meio dos versos a fé em Deus intimamente imbricada com o mundo real. O envolvimento do Diabo nas tramas humanas é expresso no terreno do maravilhoso e do fantástico, terreno em que o sobrenatural não causa estranheza ao leitor, mas é absorvido dentro da própria narrativa como uma realidade pertinente ao contexto em que se apresenta. Com facilidade, o leitor pode se identificar no centro da narrativa para intercambiar com seus medos e vencê-los do mesmo modo que as personagens do bem vencem as personagens do mal. O cordelista projeta no imaginário o desejo do povo, resignado em sua realidade sofrida, de se ver livre dos sofrimentos e dos males, de modo que o desfecho da história alcança a vitória contra o mal, resgata os inocentes e castiga os malvados.

PALAVRAS-CHAVE: Cordel. Diabo. Imaginário. Mitos Fundantes. O bem e o mal.

INTRODUÇÃO

O cordel 'A Noiva do Diabo' de Manoel d'Almeida Filho (1968) desenvolve o tema Romance narrando o casamento de Diolinda, também chamada Linda, num cenário de contenda entre o bem e o mal. Devido à perseguição de seu pai, Adolfo, e de Anastácia, sua madrasta cruel e feiticeira, que levava os namorados da moça à morte com suas feitiçarias, Diolinda se propôs de ser noiva do Diabo, por vingança.

O primeiro amor de Diolinda foi Ângelo, que por ser pobre não pode se casar e partiu da

¹ Doutorando em Ciências da Religião (PUC Minas), Mestre em Ciências da Religião (PUC Minas), professor.alairnaves@yahoo.com.br

cidade em busca de riqueza. Linda esperava seu retorno, mas por ódio ao pai teve outros namoros que não foram adiante, por causa da madrasta.

Satanás apareceu metamorfoseado em seu primeiro amor, o jovem Ângelo, porém sem as delicadezas que lhes eram próprias. Pela sede de vingança, Diolinda relevou as mudanças de comportamento de Ângelo, mas conservou a fé em Deus. Desconfiada da trapaça do Diabo e firme na fé, se propôs casar na Igreja. Na busca de convencer o falso Ângelo a entrar na Igreja, estranhou sua resistência. Na hora do casamento o falso noivo (Satanás) se incendeia e estoura. Diolinda se livra do Diabo. O verdadeiro Ângelo, aquele que fora seu primeiro amor, retornou à cidade bem na hora da cerimônia, presenciou o estouro de seu sócio falsário e maldito. Ângelo, agora rico, assumiu sua posição ao lado de Diolinda e casou-se com ela. A madrasta morreu afogada no rio. O feiticeiro Manfredo foi preso pela polícia. O pai, vítima das maldades da feiticeira, mudou de vida e foi morar na casa de Linda. O bem venceu o mal, a inocência perseguida se tornou vitoriosa enquanto a maldade foi castigada.

O que esta narrativa tem a ver com os mitos fundantes do imaginário no cordel? Esta é uma leitura que apresentamos a seguir.

1 UM OLHAR PARA O MUNDO DO IMAGINARIO CORDELISTA

No período colonial brasileiro, segundo Laura de Melo e Souza (1986, p. 151-243), as práticas mágicas alcançavam do simples ao impossível, do real ao imaginário. A magia e os feitiços, os demônios e as bruxas, as almas dos mortos e os santos, os amuletos, as crenças, a fé e a medicina alternativa se tornaram o lastro imaginário da cultura e da religiosidade popular no Brasil antigo, uma herança que podemos encontrar, ainda hoje, arraigada na memória coletiva do nosso povo, nas histórias que se contam, nos versos que se aprontam.

Edilene Matos (1986, p. 21-40), pesquisadora do imaginário cordelista, parte da concepção de Gaston Bachelard de que a imaginação é o instalar da novidade, uma novidade anterior à memória. A autora nos propõe uma aproximação entre esta concepção e o imaginário do criador popular cordelista, sinalizando para a capacidade de criar formas significativas, criadoras e reveladoras da existência humana. (MATOS, 1986, p. 20).

Propondo uma compreensão do imaginário na Literatura de Cordel, Edilene Matos afirma que “ao dar forma ao pensamento, o poeta materializa o imaginário, conferindo-lhe o estatuto da realidade, ao mesmo tempo em que abstratiza o real concreto, daí porque, do ponto de vista da literatura, a dicotomia real/irreal deixa de existir”, (MATOS, 1986, p. 23).

A natureza do poeta em sua arte poética é de extrapolar a realidade e dilatar a compreensão em todos os ângulos: “o poeta é possuidor de uma visão dilatada, enfocada sob todos os ângulos, diferente das pessoas comuns que, por isso mesmo, descobre sutilezas nas coisas do mun-

do concreto, provocadas pela sensibilidade e pela imaginação”, (MATOS, 1986, p. 23). A fantasia é produto da imaginação. Os poetas criam suas fantasias e compartilham-nas com seus leitores.

Na compreensão de Luiz Tavares Junior (TAVARES JUNIOR, 1980, p. 12), o autor é o lugar em que se processa uma conexão de “textos”, de “vozes”, que entram na produção do texto. Por sua vez, o leitor tem um papel fundamental, pois não é apenas um agente passivo e receptor neutro da obra literária. O leitor é um colaborador do texto, é o lugar em que o texto se reescreve, dando às narrativas sua coautoria e imaginação. Ele se insere na ambiência literária do mesmo modo que está inserido na realidade sociocultural do autor.

No âmbito cordelista, a extrapolação da fantasia alcança o campo onírico permitindo que o concreto e real seja nele mergulhado. Do mesmo modo, é capaz de trazer para a realidade o imaginado no mundo dos sonhos, dando-lhe concretude. O real imaginado e a realidade da vida se misturam na obra do poeta cordelista a ponto de ser difícil delinear o limite entre as duas realidades. O poeta cordelista participa, assim, na construção de um imaginário comum em que o real e o imaginário se tornam parte de uma mesma realidade.

2 COMPREENDENDO O MITO E A RELIGIOSIDADE NO CORDEL.

O mito é um elemento fundante no imaginário de uma cultura. Segundo Gilbert Durand (1997, p. 63), como um sistema dinâmico de símbolos, arquétipos e schémes em uma determinada cultura, o mito orienta e determina o desenvolvimento daquela mesma cultura. No desenvolvimento de sua teoria, ele define imaginário como o “[...] conjunto das imagens e das relações de imagens que constitui o capital pensado do homo sapiens [...]”, a estrutura essencial na qual se constituem todos os processamentos do pensamento humano (DURAND, 1997, p. 14). O mito é um desses processamentos e se compõe em história sob o impulso de um determinado schéme (padrão mental de repetição, ‘esquema’), como padrão imaginário que orienta uma experiência e lhe dá sentido. Tal padrão mental atua como uma força que acompanha o ser humano encontrando suas raízes no mais profundo da sua alma. Uma força que se manifesta no discurso do sonho, da arte, da poesia, das religiões.

Na perspectiva do universo cordelista, dois padrões mentais básicos (schémes) se traduzem como mitos fundantes: o herói e o vilão – figuras metáforas do bem e do mal. Conforme os estudos de Tavares Junior (1980), encontramos dois mitos fundantes presentes na cultura nordestina que delinham o imaginário no universo cordelista. Trata-se de dois modelos padronizados, dois schémes, que veiculam dois mitos nas raízes do imaginário popular cordelístico: o primeiro é o Mito da Inocência Perseguida; o segundo é o Mito da Maldade Castigada.

Na cultura cordelista, os dois mitos conduzem sempre ao mesmo resultado: o alinhamento da conduta humana e da compreensão moral da sociedade na perspectiva da vitória final do bem. Os dois mitos fundantes têm como arquétipos o bem e o mal, advindos das disposições

para a ação benigna e ou maligna. Estas disposições são anteriores aos schémes do agir favoráveis ao bem (o herói durandiano), ou do agir desfavorável a ele (o vilão durandiano). De acordo com Tavares Junior, os dois mitos têm como resultado final a vitória do bem sobre o mal; seja pela Inocência Perseguida que sai vitoriosa no final em virtude da recompensa dos justos; seja pela Maldade Castigada que dá o merecimento final ao bem.

As narrativas cordelistas são histórias míticas, pois exprimem “[...] um mundo de características primitivas, de fortes raízes religiosas, de crença inabalável no sagrado, de fé em um tempo prodigioso, de certeza na existência de seres sobrenaturais”. (TAVARES JUNIOR, 1980, p. 14).

Como tema recorrente e continuamente renovado nas narrativas de cordel, o bem é um mote revelador de uma estrutura mítica em que o traçado central da narrativa é baseado no sofrimento do justo. Tal estrutura é a mesma do Mito da Inocência Perseguida, como um esquema que faz a apologia do bem num enredo em que o mal aparece como ameaçador e vitorioso por um certo tempo, mas ao final é desmascarado.

No Mito da Maldade Castigada há uma inversão de processo, de modo que o mal tem seu destaque em alguns momentos, mas ao ser castigado, cede lugar à vitória do bem. Ele faz a contrapartida do Mito da Inocência Perseguida e configura a derrota do mal por meio do castigo. No Mito da Inocência Perseguida, o bem vai ao mal e vence-o. No Mito da Maldade Castigada, o mal vai ao bem e é derrotado. São dois esquemas míticos que se apresentam e formam narrativas empenhadas em demonstrar e questionar a luta entre as duas grandes forças da interioridade humana. Forças ou disposições divergentes que figuram nas histórias ora como forças do bem (o schéme do herói, por um lado), ora como forças do mal (o schéme do vilão, por outro lado).

Os schémes do herói e do vilão durandianos se fazem presentes nos personagens de Manoel D’Almeida Filho, alguns transformados em arquétipos do bem que vencem os aqueles transformados em arquétipos do mal. De tal modo, apraz que o final da narrativa em questão conduza à vitória do bem na vida de Diolinda e de Ângelo, opondo à derrota dos feiticeiros Manfredo e Anastácia e do falso Ângelo, o Diabo metamorfoseado.

3 A NOIVA E O DIABO

Na narrativa do cordel ‘A noiva do Diabo’, Diolinda, ou simplesmente Linda, se mantém firme em sua fé e consegue livrar o próprio pai, Adolfo, das maldades de Anastácia, a madrasta feiticeira. O autor apresenta os personagens de sua história já delineando os dois lados da trama ao início de seus versos, os maldosos e as vítimas da maldade: “No romance também vemos / A queda dum feiticeiro / U’a madrasta perversa / Um pai mau e cachaceiro / Uma filha sofredora / E um rapaz cavalheiro.” (ALMEIDA FILHO, 1968, p. 3).

Pode-se ver as figuras da ‘inocência perseguida’ representadas em Linda e em seu verdadeiro noivo, Ângelo. Linda é apresentada sobre uma cruz de martírio: “Pele macia e rosada / Com o perfume do lírio / Porém com toda beleza / Linda vivia em delírio / Porque era uma infeliz

/ Sobre uma cruz de martírio.” (ALMEIDA FILHO, 1968, p. 3).

O pai de Linda, manipulado pela madrasta cruel, não consentiu no casamento e humilhou o pobre rapaz: “O velho com raiva disse: / – Como é que você vem? / Com tamanho atrevimento / A uma casa de bem? / Minha filha não se casa / Nunca com um “João Ninguém”. (ALMEIDA FILHO, 1968, p. 8).

Ângelo não pode se casar com Linda por ser pobre. Humilhado pelo pai de Linda, acabou indo embora da cidade na esperança de ficar rico um dia e voltar para se casar com a moça: “Assim cabisbaixo e triste / Baixou a vista vencido / Disse: – o senhor tem razão / Vou-me embora decidido / A só voltar rico, para / Fazer-lhe o mesmo pedido.” (ALMEIDA FILHO, 1968, p. 8).

Pode-se ver em Anastácia, a madrasta cruel que morre afogada no rio, no feiticeiro Manfredo que foi preso pela polícia, e no próprio Diabo que foi derrotado, as figuras da ‘maldade castigada’.

Em Anastácia toda a maldade é acumulada: “Linda teve por madrasta / Uma velha cartomante / Com o nome de Anastácia / Perversa, vil, arrogante, / Faladeira e preguiçosa / Dum gesto repugnante.” (ALMEIDA FILHO, 1968, p. 4). Mas é derrotada por sua malvadeza num afogamento ao final da narrativa: “Cheia de ódio se foi / A feiticeira malvada / Porém é que a velha ponte / Estava desmantelada / Ela escapuliu no rio / Onde morreu afogada.” (ALMEIDA FILHO, 1968, p. 32).

O feiticeiro Manfredo, por sua vez, acabou preso numa batida da polícia: “Dias mais tarde, a polícia / Seguindo um certo roteiro / Numa “batida” prendeu / O Manfredo feiticeiro / Que além de bruxo, era / Também grande cachaceiro.” (ALMEIDA FILHO, 1968, p. 32).

O Diabo com suas tramas infernais, especial representação do mal, foi vencido pelas forças celestiais no espaço sagrado da Igreja: “É uma história amorosa / De lances sentimentais / Aonde se vê o Diabo / Com suas tramas infernais / Cair por terra diante / Das forças celestiais.” (ALMEIDA FILHO, 1968, p. 3). Na cerimônia do casamento religioso, diante do Padre e do crucifixo, representações do bem, o Diabo se finda. Já na entrada da Igreja: “O tal noivo recebeu / A bela noiva ao entrar / Caminharam os dois de braços / Para junto do altar. / Porém os olhos do noivo / Começaram a faiscar.” (ALMEIDA FILHO, 1968, p. 30). Mas a faísca aumenta até que o danado se explode: “E com isso o rosto dele / Começou avermelhando, / Os olhos soltando fogo / E a roupa foi fumaçando. / Quando o padre aproximou-se / A ‘bomba’ foi estourando.” (ALMEIDA FILHO, 1968, p. 30).

O primeiro sinal do Tinhoso se revela no fedor de enxofre: “Porque o corpo do noivo / Nesta hora incendiou-se, / As labaredas cobriram, / O povo todo afastou-se. / E um mau cheiro de enxofre / Pela igreja espalhou-se.” (ALMEIDA FILHO, 1968, p. 30). E depois a revelação se completa com os chifres e o rabo: “Quando a roupa foi queimada / Acabou-se todo o gabo. / Só ficou um esqueleto / Com dois chifres e um rabo. / Todos gritaram: – Socorro! ... / É a figura do Diabo!” (ALMEIDA FILHO, 1968, p. 30).

O crucifixo levantado pelo padre é que dá fim no Diabo, fazendo-o desaparecer na fumaça: “Nesse instante, o velho padre / Pediu a Deus uma graça / Levantando o crucifixo / O “bicho”

virou-se em massa / Explodiu e encantou-se / Numa nuvem de fumaça.” (ALMEIDA FILHO, 1968, p. 30). Na noiva Diolinda, que se vale do espaço sagrado da Igreja, encontramos a fé como armadura implacável na luta contra a maldade, contra o Diabo.

De um lado, a maldade, representada pelo Diabo metamorfoseado no falso noivo explodiu e encantou-se; a feiticeira morreu afogada e o feiticeiro foi preso. De outro lado, o bem, representado pela fé de Linda e pela persistência do verdadeiro Ângelo, venceram: “Ângelo sofreu na vida, / E Linda também sofreu. / Ele procurou a sorte / E Deus o favoreceu. / Ela enfrentou Satanás, / Lutou com fé e venceu!” (ALMEIDA FILHO, 1968, p. 32).

O verdadeiro Ângelo ressurge e se casa com Linda, formam uma família e vivem felizes com suas três filhas. Ao final, depois de casada, Linda e seu marido são recompensados com uma família, em virtude de toda a perseguição e do sofrimento que passou: “Agora vivem felizes / Linda, o pai e as três filhas / Morando em um palacete / Entre as belas maravilhas. / Inda brincam sem astúcia / Diolinda, Ângela e Lúcia / Angelo segue as mesmas trilhas.” (ALMEIDA FILHO, 1968, p. 32).

Nesta história, Linda e o verdadeiro Ângelo são figuras da inocência perseguida. Ele é perseguido e banido por causa de sua pobreza. Ela é a noiva que foi perseguida e enganada pelas figuras da maldade castigada: a madrasta Anastácia, o feiticeiro Manfredo e próprio Diabo metamorfoseado em falso Ângelo.

Com as primeiras letras da última estrofe, em septeto (sete versos), o poeta inscreve seu acróstico, sinalizando o final feliz de sua construção poética e da história da Noiva do Diabo.

CONCLUSÃO

A Literatura de Cordel, em sua arte e poética, tem em comum com a teologia a sede de sentido para a vida, a sede de justiça e de liberdade, a busca do bem e da vida plena e a fé na humanidade, assim como a superação do mal. Na trama dos versos, a fé em Deus está intimamente imbricada com o mundo real. Deus é o senhor da história, aquele que conduz a vida, que caminha ao lado do ser humano, que alivia suas dores e o livrará de todo mal ao final de seus dias. No imaginário religioso brasileiro, o que mais conta é a forma como Deus manifesta sua presença: Ele é o transcendente que se revela no imanente do cotidiano derrotando a maldade e protegendo aqueles que tem fé.

O Diabo está presente no imaginário religioso brasileiro, é transcendente e revela-se na realidade imanente do povo pelos versos de cordel. As narrativas que colocam o Diabo envolvido nas tramas humanas estão inseridas no terreno do maravilhoso, do fantástico; terreno em que o sobrenatural não causa estranheza ao leitor, mas é absorvido dentro da própria narrativa como uma realidade pertinente ao contexto em que se apresenta. Com facilidade, o leitor pode se identificar no centro da narrativa para intercambiar com seus medos e vencê-los do mesmo

modo que as personagens do bem vencem as personagens do mal.

O rico imaginário cordelista expressa em versos as imagens de encantamentos, magias, feitiçarias, metamorfoses e assombrações presentes na mentalidade do povo nordestino. São narrativas que não podem ser entendidas no plano do real e numa ordem temporal dos fatos, pois transcendem a realidade alcançando o imaginário, o fantástico, o maravilhoso e mesmo grotesco na concepção das imagens. O autor cordelista não se exime do mundo místico e mítico, pelo contrário, mergulha a fundo e leva consigo os seus leitores.

Os Mitos da Inocência Perseguida e da Maldade Castigada, chamados por Tavares Junior (1980) de mitos fundantes do imaginário cordelista, podem ser reconhecidos nos versos do cordel 'A Noiva do Diabo' (ALMEIDA FILHO, 1986), considerando os personagens protagonistas da narrativa como protagonistas dos próprios mitos, incluindo o Diabo, que por si prefigura o mal e que foi derrotado ao final da narrativa.

O desejo de ser livre dos sofrimentos, dos males e da condenação faz o povo resignado em sua condição sofrida projetar no imaginário dos versos, por meio do cordelista, a vitória dos inocentes perseguidos contra a maldade castigada e sua própria origem: o Diabo.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA FILHO, Manoel d'. A noiva do Diabo. São Paulo. Editora Prelúdio Ltda, 1968.

DURAND, Gilbert. A imaginação simbólica. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 7-17; 97-109.

DURAND, Gilbert. As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arqueologia geral. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

MATOS, Edilene. O imaginário na literatura de cordel. Salvador: Edições Macunaíma, 1986.

SOUZA, Laura de Mello e. O diabo e a terra de santa cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. – São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

TAVARES JUNIOR, Luiz. O mito na literatura de cordel. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.

TODOROV, Tzvetan. Introdução à literatura fantástica. 2ª Ed. Mexico: Editions du Seuil & PREMIA editora de livros, S.A, 1981. Versão brasileira à partir do espanhol: DIGITAL SOURCE. Disponível em: <www.recantodasletras.com.br>. Link pdf: <https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0ahUKEwjtaeR27jcAhWEgJAKHYcJASoQF-ggoMAA&url=http%3A%2F%2Fstatic.recantodasletras.com.br%2Farquivos%2F2260559.pdf&usg=AOvVaw0gHpqo_G5pIS6lpKEq34iy>. Acesso em: 20 maio 2022.

A VIRGEM MARIA PREFIGURADA NOS MOSAICOS DA FACHADA NORTE DO SANTUÁRIO NACIONAL DE APARECIDA NA ARTE DE MARKO IVAN RUPNIK SJ.

Wilma Steagall De Tommaso¹

RESUMO

A Fachada Norte do Santuário Nacional de Aparecida retrata em 24 mosaicos cenas do Êxodo: a história de Moisés, a escravidão do povo hebreu no Egito, a libertação, ou seja, a 1ª Páscoa, a passagem pelo Mar Vermelho e a caminhada do povo hebreu no deserto rumo à Terra Prometida. Nosso objetivo é mostrar alguns mosaicos que evidenciam a importância das mulheres na preservação da vida de Moisés na infância e também a prefiguração da Virgem Maria visivelmente revelada em dois momentos: no episódio da Sarça Ardente Ex 3, 1-10 e no mosaico da construção da tenda do encontro, como a mulher que tece o véu descrito em Ex 26,11. Na apresentação serão destacados, a partir da descrição do Projeto Jornada Bíblica - que consiste em revestir com mosaicos as quatro fachadas do Santuário Nacional -, a base patrística e teológica em que se fundamenta o artista e teólogo esloveno Marko Ivan Rupnik (1954-) para a confecção dos mosaicos; o aspecto simbólico; a essencialidade da forma; o significado das cores. Além de uma breve biografia do artista, as imagens relativas ao tema serão mostradas em slides no decorrer da comunicação.

PALAVRAS-CHAVE: Santuário Nacional de Aparecida; Marko Rupnik; Êxodo; Virgem Maria

INTRODUÇÃO

O Êxodo, a Páscoa judaica, a primeira passagem, é um caminho para libertação do pecado que a partir da queda (Gn 3) – momento em que nossos pais primordiais romperam a relação do homem com Deus vivente, fonte da Vida – e caminharam para morte. Ele é recordado como uma experiência que há de ser renovada todas as vezes que se celebra a Páscoa, uma eterna memória. Por isso o Êxodo é um “memorial” que, na linguagem bíblica, não significa uma pálida evocação do passado, mas uma memória atuante no presente e aberta a mais gloriosas saídas futuras (RAVASI, 2012, p. 31).

O Êxodo é o tema do conjunto de 24 mosaicos com 4000 m² da Fachada Norte na Basílica de Aparecida, primeira das quatro fachadas a ser revestidas, que foi aberta ao público em 19 de março de 2022. O projeto, de beleza incontestável, foi levado à cabo pelo artista esloveno Marko Rupnik², e não tem por objetivo principal a ornamentação da fachada, mas a atração do romeiro

1 Doutorado em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC/SP, Brasil. Pesquisadora e Coordenadora do Grupo de Pesquisa de Arte Sacra Contemporânea no Labô-PUCSP. Professora do Museu de Arte Sacra de São Paulo. CV: <http://lattes.cnpq.br/8209900139809763>. E-mail: wilmatommaso@me.com.

2 Membro da Academia Europeia de Artes e Ciências e consultor do Pontifício Conselho para a Promoção da Nova Evangelização e da Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos. Rupnik nasceu em 1954 em Zadlog, na Eslovênia, e ingressou na Companhia de Jesus em 1973. Após seus estudos em filosofia em Liubliana, começou a cursar a Academia de Belas Artes de Roma. Foi ordenado sacerdote em 1987 e concluiu o doutorado em Missiologia na Pontifícia Universidade Gregoriana

pela beleza, de modo a levá-lo a contemplar e a vislumbrar a espiritualidade e o poder transfigurador da Palavra de Deus.

Marko Rupnik tem a convicção de que a função da arte sacra é profetizar, revelar o invisível na simplicidade da linguagem simbólica visível; testemunhar a transfiguração do material; confessar a humanização do divino e a divinização do humano “*E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós*” (Jo 1, 14). Essa arte, que para muitos parece nova, é, na verdade, a arte da Igreja Una do Primeiro Milênio, que se estabelece enquanto anúncio da mensagem cristã, cujos cânones foram concebidos ao longo de oito séculos de Concílios e estabelecidos no II Concílio de Niceia em 787, e não como uma volta ao passado, nem como um saudosismo. Ela se faz presente, portanto, como apresentação dessa mensagem em conjunto com a Sagrada Escritura, a Tradição e a Patrística.

Nesta exposição pretende-se abordar dois mosaicos deste conjunto inaugurado na Basílica de Aparecida, quais sejam os episódios da Sarça Ardente (Ex 3, 1-10) e o mosaico da construção da tenda do encontro (Ex 26, 11). Em ambos os casos, nota-se uma prefiguração da Virgem Maria. Para tanto, inicia-se com um esclarecimento com relação ao modo com que Rupnik concebe a imagem sacra (concepção profundamente inspirada na tradição da Igreja dos primeiros séculos). Em seguida, aborda-se como imagem de Maria é tecida a partir dos textos veterotestamentários. Finalmente, aprofunda-se nos dois episódios retratados nos mosaicos.

1. A TEOLOGIA VISUAL NA TRADIÇÃO DA IGREJA

A teóloga Maria Campatelli explica como os Santos Padres nos primeiros séculos conceberam a arte enquanto uma teologia visual e como a Tradição da Igreja, junto das Escrituras, criou um enorme patrimônio de imagens espirituais na arte com profundo sentido teológico (CAMPATELLI, 2009, p. 64–6). A autora nos lembra que, dentro dessa concepção, a Palavra tornou-se visível e, portanto, tornou-se uma “teologia visual” – composta de imagens, cores, símbolos – que é, em certo sentido, uma maneira privilegiada de acessar ao conhecimento desta mesma Palavra. É evidente que nem toda arte cumpre essa função, pois é necessário que não seja simplesmente uma decoração nas paredes de uma igreja, mas que assuma uma verdadeira

de Roma em 1991. Professor do Pontifício Instituto Oriental e da Pontifícia Universidade Gregoriana, reside no Centro Aletti desde 1991 e ali, a partir de 1995, dirige o ateliê de arte espiritual do centro. Sua arte está comprometida com uma relação dialógica entre a arte ocidental e a tradição iconográfica oriental, a fim de uma redescoberta da arte sacra como serviço eclesial e como liturgia. Rupnik encontra sua fundamentação nos Santos Padres da Igreja, em teólogos ocidentais como Romano Guardini (1885-1968) e em pensadores da tradição ortodoxa russa do final do século XIX e do século XX como Vladimir Solovèv (1853-1900), Pavel Florenskij (1882-1937), Nikolai Berdiaev (1874-1948), Sergei Bulgakov (1871-1944), que destacam que o bem e a verdade não se realizam sem a beleza: há uma organicidade entre os transcendentais e, portanto, eles são inseparáveis. Destaca-se como influência na vida de Rupnik, ainda, o cardeal Tomáš Špidlík (1919-2010), professor de Patrística e Teologia Espiritual Oriental em várias universidades, tanto em Roma como ao redor do mundo, um dos maiores especialistas na espiritualidade do cristianismo oriental. Špidlík, além de ter sido seu orientador no doutorado, diretor espiritual e sobretudo um grande amigo, conviveu durante 30 anos com Rupnik no Centro Aletti em Roma.

missão dentro da própria vida da Igreja.

Tal arte é em si mesma teologia, por isso se esforça para elaborar uma linguagem e uma expressão artística através da qual a Palavra de Deus pode se aproximar. Ela não pretende simplesmente ilustrar um episódio bíblico, limitando assim o significado das imagens das igrejas ao seu valor catequético. A tradição cristã, especialmente a oriental, tem no fundo uma arte que se preocupa em fazer apresentar o conteúdo, o *Mistério*, não apenas com a descrição dele. Com o propósito de evocar uma Presença, essa arte dá continuidade à obra da encarnação da Palavra graças ao Espírito Santo que nos permite contemplar a Face desta Palavra. Portanto, é uma arte baseada nas dimensões pneumatológica (Espírito Santo) e cristológica (Cristo Deus e Homem).

Rupnik reconhece que sua primeira inspiração são as Sagradas Escrituras e que tem como guia principal na arte litúrgica o Concílio Vaticano II, que convidou a reler aquele grande período que foi o Primeiro Milênio, com a era Patrística e os fortes períodos da arte dos cristãos, como o românico e o primeiro bizantino. É uma arte que começou nas catacumbas, no subsolo, lugar da morte, na contramão da arte clássica greco-romana da época, abandonando completamente a ideia de perfeição (RUPNIK, 2019, p. 53–5). Na modernidade, Rupnik ressalta que a cultura ocidental deu precedência à verdade e ao bem e negligenciou o belo como algo puramente decorativo e dispensável.

2. PREFIGURAÇÃO DE MARIA NO ANTIGO TESTAMENTO

Se lermos as Sagradas Escrituras do fim para o início, torna-se evidente que a figura mariana do Novo Testamento é totalmente tecida pelos fios do Antigo Testamento. Toda a piedade mariana, bem como a teologia mariana posterior, apoia-se fundamentalmente na existência, no Antigo Testamento, de uma teologia da mulher profundamente consolidada e imprescindível para a sua construção geral: a figura da mulher na estrutura da fé e da piedade veterotestamentárias como um todo, ao contrário de um preconceito largamente difundido, a mulher ocupa um lugar insubstituível (RATZINGER, 2019, p. 9).

O Novo Testamento recorre e engloba essas três linhas para a interpretação de Maria: as mães da Antiga Aliança, a teologia da Filha de Sião e, certamente, também a Eva. A partir do momento em que os esquemas abstratos da esperança de uma intervenção de Deus em favor do seu povo recebem um nome concreto e personificado na figura de Jesus Cristo, é ressaltada, também, a figura da mulher, considerada apenas tipologicamente, até então, em Israel, e certamente personalizada de modo provisório nas grandes mulheres de Israel, com um nome, e como síntese do princípio da mulher, de modo que o princípio só é real na pessoa, mas a pessoa, precisamente enquanto indivíduo, aponta para além de si mesma, para aquela amplitude que carrega

consigo, e que ela representa: Maria (RATZINGER, 2019, p. 19–21).

3. O MOSAICO DA SARÇA ARDENTE NA FACHADA NORTE.

Na História da Salvação, a ação santificante do Espírito precede cada ato em que as coisas de Deus tomam forma, se encarnam, tornam-se sua manifestação. A tradição bíblica apresenta o Espírito Santo como chama, como fogo.

A partir do tempo da eleição de Abraão, o fogo aparece muitas vezes na relação de Deus com o seu povo. O fogo é frequentemente citado na Bíblia como símbolo da purificação (ŠPIDLÍK, 2000, p. 43). O coração de Maria é aquele ouro que o fogo divino não destrói, mas ao contrário, faz brilhar (RUPNIK; ŠPIDLÍK, 2004, p. 125). Isso significa que a santidade que atrai também suscita temor: percebemos esse movimento no episódio do Êxodo (Ex 3 1-10) em que Moisés é atraído pelo espetáculo de um fogo que não consome e do qual o invoca a voz de Deus que o adverte para não se aproximar antes de ser purificado (RUPNIK; ŠPIDLÍK, 2004, p. 125).

Figura 1 - Ícone da sarça ardente. Mosteiro Solovki, final do século XVI, Moscou.



Fonte: (RUPNIK; ŠPIDLÍK, 2004, p. 126)

O ícone da sarça ardente deve ser interpretado no sentido mais profundo, no contexto da história de Israel. O fogo sobre o Monte Horeb é o primeiro sinal do Êxodo, o início das maravilhas de Javé a favor dos homens, o sinal da sua presença. Maria também é o sinal do início do novo êxodo com o novo Moisés – Cristo, a certeza de que Deus está aqui conosco, o Emanuel (RUPNIK; ŠPIDLÍK, 2004, p. 125).

Quando o fogo que vem do alto não permanece externo, penetra no coração e ali habita. A santidade, segundo os autores orientais, é um fato interior que por isso purifica por dentro. Maria, plena de graça, aparece, portanto, protegida de toda malícia pela chama do amor divino que arde no coração. É um fogo que ilumina, transforma, mas não consome o frágil arbusto terrestre (RUPNIK; ŠPIDLÍK, 2004, p. 127).

Maria é inteiramente humana, mas permeada pelo fogo do amor divino. Nela é respeitado e conservado tudo o que há de mais belo no elemento feminino e que habitualmente pode parecer inconciliável: a virgindade e a maternidade juntas, o ardor do amor e a paz da alma serena. Esta conjunção aponta para a *apatheia*, entendida no sentido da plenitude do amor que purifica todas as paixões, condição sempre tão almejada pelos monges, pois ter a alma serena constitui a ressurreição da alma antes da ressurreição do corpo (RUPNIK; ŠPIDLÍK, 2004, p. 127).

Por seu poder divino, Jesus venceu todo o mal pessoal e, em Maria a plenitude da Graça produziu o mesmo efeito. Folheando o vocabulário dos livros espirituais do Oriente, encontra-se o termo mais utilizável para *apatheia*, impassível, que não significa estranheza à natureza corrupta, nem isenção de suas consequências. Pelo contrário, significa a força interior da caridade, um dom do Espírito, uma prontidão para rejeitar qualquer malícia assim que surgir. Santo Efrém ilustra com uma boa comparação: quando a sopa está quente, as moscas não podem cair nela, mas assim que esfria, todas elas vão para ela. A força do amor torna inativa todo mal (ŠPIDLÍK, 2006, p. 110).

Figura 2 - Marko Ivan Rupnik. Sarça ardente.



Fonte: Thiago Leon / Santuário Nacional.

No mosaico contemplamos (**Figura 2**) Moisés que se aproxima para ver tal fenômeno. Não sabe que está diante de uma manifestação divina, de uma teofania. Moisés é o Homem (ser humano); o fogo, Deus e o arbusto, a Criação; todos em perfeita harmonia, em relação. O fogo não consome o arbusto, é a Presença em perfeita harmonia com a Criação. A tríade: Deus-Cosmo-Homem. A sarça ardente não é consumida pelas chamas, o que significa que a presença de Deus não é uma ameaça para o mundo e para a Criação, não causa qualquer dano. Ao contrário, esta presença revela o mundo como um mistério pessoal que manifesta o rosto de Deus através da sua palavra (RUPNIK, 2022, p. 56).

O homem sábio percebe a Criação, o Cosmo, como uma realidade viva, orgânica. Somente quando Moisés está descalço, frente ao solo, em atitude de conhecimento radical ao mistério, é que o fascinante da vida o atrai, o chama e se lhe abre na sarça, um sujeito, alguém que lhe fala, que chama e dirige-lhe a palavra. É justamente este princípio de unidade e, ao mesmo tempo, de distância que se faz necessário para viver a plenitude da vida fora destruída pelo pecado (RUPNIK, 2005, p. 29). O símbolo é um mistério de beleza, ou seja, ver uma coisa na outra. Deus chama Moisés pelo nome, Moisés significa filho, manda que tire as sandálias, pois agora está em casa, não precisa mais de proteção. O Senhor se apresenta como um Deus pessoal. Toda a história bíblica é caracterizada por esse aspecto do céu que desce à terra, das muitas descidas de Deus até que Ele próprio desce para o Filho.

Os escritos dos padres capadóci³, dentre outros, influenciaram a arte do Rupnik. Gregório de Nissa, em sua obra *Sobre a vida de Moisés* associa poeticamente a visão da sarça ardente por Moisés à Anunciação da Virgem Maria ([s.d.], pt. 477–8). Em uma homilia natalícia, citada por Ravasi, Gregório de Nissa desenvolve o mesmo tema: “Aquilo que era prefigurado na chama e na sarça foi abertamente manifestado no mistério da Virgem. Tal como no monte a sarça ardia e não se consumia, assim a Virgem deu à luz mas não se corrompeu. Não te pareça inconveniente a similitude da sarça, que prefigura o corpo da Virgem, à qual deu à luz Deus” (RAVASI, 2012, p. 31).

Outro importante nome, dentre os que inspiraram Rupnik para realizar sua arte, é Nicolau Cabasilas (1320-1390). Trata-se de um grego leigo que é um dos maiores personagens do cristianismo oriental no século XIV: escritor renomado e pensador, cultivou múltiplos interesses culturais. Exímio conhecedor das Escrituras e da tradição dos Pais da Igreja, suas obras são frequentemente citadas nos textos e palestras de Rupnik. Em suas homilias dedicadas à Virgem Maria, mostra-se um teólogo profundo, original e muito habilidoso.

Deus não é como homens que mudam o propósito de seu trabalho; desde o início Ele tem um único propósito ao criar o homem: engendrar uma mãe para que em seu tempo a encarnação da Palavra possa ser realizada. O homem existe, portanto, para a Virgem e esta para Cristo. Dadas essas premissas de uma ordem cosmológica Cabasilas, assim como faz com Cristo,

³ São Gregório de Nissa (330-395), São Basílio Magno (329? -379) e São Gregório Nazianzeno (329-389).

entrelaça a antropologia com a Mariologia e, então, com a cristologia. É difícil encontrar em outro lugar uma visão mais linear da História da Salvação. Deus, conhecendo a condição humana, preparou uma mulher a quem deu tudo o que era necessário para que não se curvasse à terra, para que não fosse esmagada pela própria natureza, vítima de um eu que possui a si mesmo com uma vontade que ama só a si mesma e deseja tudo o que passa pela cabeça (CABASILAS, 1997, p. 115).

4. TENDA DO ENCONTRO: ÚLTIMA IMAGEM DA PARTE OCIDENTAL.

Figura 3 - Marko Ivan Rupnik. A tenda do encontro.



Fonte: Thiago Leon / Santuário Nacional.

Em Êxodo 26, Deus pede a Moisés que faça uma morada, mas não de pedra, quer uma tenda que seja montada e desmontada, pois o Senhor quer caminhar com o seu povo. Gregório de Nissa assim descreve esse episódio:

Esta tenda era um santuário cuja beleza era de uma variedade impossível de explicar: os vestíbulos, as colunas, os tapetes, a mesa, as lâmpadas, o altar dos perfumes, o altar dos holocaustos e o propiciatório; e, no interior do Santo, o impenetrável e inacessível. Para que a beleza e a disposição de todas estas coisas não fugissem de sua memória, e para que esta maravilha fosse mostrada também aos que estavam no pé do monte, ele recebe a ordem de não confiá-lo à simples escritura, mas de imitar em uma construção material aquela obra imaterial, utilizando nela os materiais mais preciosos e esplêndidos que se encontram sobre a terra ([s.d.], pt. 280).

Capítulos depois, Êxodo 40,34-35: “A nuvem cobriu a Tenda da Reunião, e a glória de Iahweh encheu a Habitação. Moisés não pôde entrar na Tenda da Reunião porque a nuvem permanecia sobre ela, e a glória de Iahweh enchia a Habitação.” O que a leitura nos apresenta? Quando Deus toma posse da tenda do encontro já prefigura a imagem da Anunciação quando Deus descerá e habitará o homem definitivamente, mas Moisés é impedido de entrar, por quê?

Para tanto, é importante remeter-se à genealogia de Jesus. Como é sabido, aparecem algumas mulheres na sua genealogia, a saber: Tamar; Raabe; Rute; a mulher de Urias, Betsabéia e a quinta mulher, Maria, a mulher para quem tudo se orienta. Neste ponto último e decisivo está a relativização, a irrelevância última de toda a história dos varões. Antes, os homens estavam vinculados pela palavra “gerou” [...]. Porém em Mateus 1, 16: “Jacó gerou José, o esposo de Maria, da qual nasceu Jesus chamado Cristo.” José não gerou Jesus: era somente o esposo de Maria. Jesus, dessa forma, pertence a essa genealogia apenas por pertença jurídica, não por união biológica. Para Israel, valia a procedência jurídica, não a biológica. A Maria que tece em seu ventre a carne do Verbo está prefigurada na jovem que tece o véu da tenda do encontro. “Farás a Habitação com dez cortinas de linho fino retorcido, púrpura violeta, púrpura escarlata e carmesim; tu as farás com querubins bordados” (Ex 26, 1).

Em Cristo, a Palavra se fez carne. Com a Encarnação de Cristo, o homem passa do diálogo com a Palavra de Deus para a comunhão viva com a Palavra Encarnada. Segundo as palavras de Orígenes, em Filocalia: “O Logos torna-se incessantemente carne nas Escrituras para montar sua tenda” (CAMPATELLI, 2009, p. 73, n. 94).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Revelação Bíblica nos é dada pela experiência. Todas as grandes personalidades religiosas do Antigo Testamento tiveram a experiência de Deus que se revela ao homem, e o homem o experimenta na natureza, através dos profetas, especialmente na experiência de ser entregue ou salvo. O homem, por sua vez, responde a essa revelação e aprofunda sua experiência com adoração, ritos, mas também com o cotidiano, imbuído dessa experiência.

O Êxodo é o evento central do Antigo Testamento. Na trágica experiência vivida pelo povo hebreu que sofreu a opressão dos egípcios, naquele momento difícil, o Senhor enviou Moisés que – após o sinal profético do cordeiro morto, cujo sangue colocado nos dois marcos e sobre a travessa da porta das casas afasta a morte – conduz o povo hebreu do Egito na passagem do Mar Vermelho à liberdade. Estas são basicamente prefigurações da experiência fundadora dos cristãos e do evento central de toda a Bíblia: a Páscoa de Cristo (ŽUST, 2013, p. 336, n.8). “Jesus, o cordeiro sacrificial do novo êxodo, “aquele que tira o pecado do mundo”, com sua morte na cruz é aquele “que batiza no Espírito Santo” (ŽUST, 2013, p. 336).

A libertação só acontece a partir do momento em que Moisés, ao experienciar a teofania na visão da sarça ardente, é vocacionado por Deus e em “sinergia” coopera na ação salvífica. A Virgem Maria é o exemplo perfeito do princípio clássico da soteriologia oriental, da sinergia (colaboração) entre liberdade e graça, da “cooperação total da virtude humana com graça”.

A encarnação do Verbo não foi apenas obra da vontade do Pai e do seu Poder; do Espírito, que “moveu” e a “cobriu”, mas também da vontade e da fé da Virgem. De fato, sem o Pai não teria sido possível a decisão da Encarnação existir e nem mesmo sem o Espírito que assim a realizou, mas sem a vontade e a fé da Virgem Maria, a realização da vontade divina teria sido impossível. Nicolau Cabasilas repete à exaustão que a Virgem é o tipo ideal de humanidade, só nela se realizou plenamente o ideal divino do homem; é o homem por excelência. Maria é a “graça”, o “ornamento dos seres”, é olhando para ela que Deus, depois de ter criado o mundo, exclamou: “é muito bom, belo”. Em Maria, portanto, o projeto antropológico de Deus é o tipo ideal de humanidade; somente ela realizou plenamente o ideal divino do homem; é o homem por excelência, a divino-humanidade.

Fiel à linguagem iconográfica da tradição cristã do Primeiro Milênio contemporânea aos escritos patrísticos, Rupnik nos apresenta na fachada Norte do Santuário uma leitura simbólica da narrativa bíblica do Êxodo. Na fachada Sul, cujo tema é a Páscoa definitiva de Jesus Cristo, Deus e Homem, está presente Maria, Virgem e Mãe, já prefigurada nos fios veterotestamentários nos mosaicos da fachada Norte, pois a arte sacra, assim como toda a Escritura é orgânica, contemplamos a unidade de uma imagem ligada a outra imagem. A Bíblia, do Gênesis ao Apocalipse, é Cristo e após a Encarnação não há mais Cristo sem seu corpo tecido no ventre de sua Mãe, a Virgem Maria.

REFERÊNCIAS

- BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.
- CABASILAS, N. **La Madre di Dio, tre omelie mariane**. Tradução: M Teresa Lovato; Tradução: Luciana Mortari. Padova: Edizione Scritti Monastici, 1997.
- CAMPATELLI, M. **Leggere la Bibbia con i Padri**. Roma: Lipa, 2009.
- GREGÓRIO DE NISSA. **Sobre a vida de Moisés**. [s.l.] Edição Kindle, [s.d.].
- RATZINGER, J. **A filha de Sião**. 4ª ed. São Paulo: Paulus, 2019.
- RAVASI, G. **Os rostos de Maria na Bíblia**. Lisboa: Paulus, 2012.
- RUPNIK, M. I. **El examen de conciencia: para vivir como redimidos**. Burgos: Monte Carmelo, 2005.
- RUPNIK, M. I. **A arte como expressão da vida litúrgica**. Brasília: Edições CNBB, 2019.
- RUPNIK, M. I. **Êxodo, caminho para libertação**. Aparecida (SP): Editora Santuário, 2022.

RUPNIK, M. I.; ŠPIDLÍK, T. **La fede secondo le icone**. Roma: Lipa, 2004.

ŠPIDLÍK, T. **Noi nella Trinità**. Roma: Lipa, 2000.

ŠPIDLÍK, T. **Sentire e gustare le cose internamente: letture per gli Esercize**. Roma: Lipa, 2006.

ŽUST, M. La experiencia religiosa y espiritual. Em: ŠPIDLÍK, T.; RUPNIK, M. I. (Eds.). **Teología de la evangelización desde la belleza**. Madrid: BAC, 2013.

CONFLITOS AGRÁRIOS NA LITERATURA DE PADRE BRANDT: SOFRIMENTOS E ESPERANÇA EM *FOLHA MIÚDA, MINHA DOR*

Luís Oliveira Freitas¹

RESUMO

A partir de meados do século XX, intensificaram-se os desafios da implantação de uma reforma agrária que seja capaz de resolver os conflitos na realidade rural, bem como fazer justiça a muitos trabalhadores que vivem e trabalham nesta terra. No Maranhão, isso não é diferente de outras regiões brasileiras, pois há grande concentração de terra em poucas mãos, enquanto o povo sofre enfrentando os latifundiários ou indo morar em periferias de cidades. Esta realidade, além de ser algo vivenciado por muitas famílias, também está documentada em textos oficiais, nas notícias e ensaios jornalísticos e em obra literária, como fez Padre Brandt, pároco da cidade de Arari por muitos anos, interior do Estado do Maranhão, região de conflito agrário. A obra de Padre Brandt que mais aborda essa questão é *Folha miúda, minha dor*, que narra a história de uma família que, embora tenha sua vida destroçada por causa do avanço do latifúndio, não perde a esperança por uma vida melhor no futuro. Este trabalho tem o objetivo de apresentar como o escritor maranhense aborda os conflitos agrários do Maranhão na obra citada anteriormente, bem como se dá a resistência do pequeno posseiro que depende totalmente da terra para sobreviver. É um trabalho de cunho bibliográfico que segue a metodologia analítico-descritivo, visto que apresenta os fatos romanescos e tece algum comentário sobre eles.

PALAVRAS-CHAVE: Conflito agrário. Literatura. Sofrimento e esperança.

INTRODUÇÃO

O mundo inteiro nos tempos atuais passa por fortes momentos de crise nos níveis social, político, econômico, cultural e religioso. E para tornar mais grave a situação, a partir de 2020, foi assolado pela pandemia da Covid-19, que provocou um colapso nos sistemas de saúde, além de ter ceifado muitas vidas e deixado profundas sequelas em muitas pessoas. Só no Brasil já são quase 700 mil vidas interrompidas de maneira trágica deixando dor e luto em muitas famílias. A pandemia agravou muitos outros problemas sociais que já existiam antes, mas agora vieram à tona como desemprego, inflação, conflitos agrários em terras indígenas e quilombolas ou de pequenos posseiros, destruição da natureza com queimadas ou derrubamento de árvores além de outras questões. Embora o contexto real seja desanimador, o povo não pode perder a esperança de que dias melhores virão e para isso acontecer precisa lutar por sua transformação. Essa esperança o povo de Israel também a teve, mesmo nos seus momentos mais difíceis como na escravidão do Egito, sob o jugo do Faraó, e no cativeiro da Babilônia, quando foi deportado de sua terra natal, ficando privado até de cumprir seus preceitos religiosos.

¹ Doutorando em Teologia Sistemático-Pastoral, na PUC-Rio. E-mail: luis-freitas@uol.com.br

Boa parte do povo brasileiro também vive em situações humilhantes e espera por dias melhores, sobretudo, o homem pobre do campo que, muitas vezes, fica sem saber que atitude tomar diante dos desafios que a vida lhe propicia. Um desses desafios refere-se às questões agrárias de nosso país, cuja origem está no período da colonização feita pelos europeus. No período colonial, a Coroa Portuguesa doa muitas terras, inclusive, maranhenses, a donatários portugueses com a finalidade de que fossem produzidas riquezas para o Reino de Portugal. A doação de terras não levou em conta as populações tradicionais que aqui habitavam e muitas foram até dizimadas. O tempo passou, o Brasil tornou-se independente de Portugal, a República foi proclamada, mas a questão agrária no país, especialmente, no Maranhão, não foi resolvida. E na história mais recente, a partir da segunda metade do século XX, o problema agrário se acentuou ainda mais, sobretudo, quando passam a surgir iniciativas de luta pela posse da terra. Isso se intensifica quando segmentos da Igreja católica, da década de 1960 à atualidade, incentivados pelas decisões do Concílio Vaticano II, das Conferências Episcopais da América Latina, como Medellín e Puebla, bem como do contexto no qual estavam inseridos se envolvem nas causas de defesa do povo pobre. No Maranhão, por exemplo, esses segmentos passaram a ajudar na defesa dos lavradores, visando auxiliá-los no registro das terras tidas como devolutas, mas sob a mira e ambição de fazendeiros que a querem a todo custo para fazer pasto aos seus rebanhos bovinos.

Este ensaio pretende fazer uma breve abordagem sobre os conflitos agrários no Maranhão e a resistência do povo pobre que nela vive e trabalha. Tais questões estão registradas em livros de história, textos jornalísticos e obras literárias como o pequeno romance *Folha miúda, minha dor*, do padre Clodomir Brandt e Silva², o qual não só apresenta os conflitos em si, mas a resistência dos moradores diante da opressão, na esperança de encontrar dias melhores e mais felizes.

1. QUESTÕES AGRÁRIAS NO MARANHÃO

O frade franciscano frei Eurico Löher (2009, p. 383) afirma que no fim da década de 1960, já no período da ditadura militar, a terra se tornou investimento de capital no Estado do Maranhão. O governo deu todas as condições favoráveis para a criação de fazendas de gado e muita gente das classes mais remediadas descobriu que a terra propiciava *status*, dinheiro, influência. Assim, a partir da década de 1970, esses novos proprietários das terras até então devolutas ou de posse dos pequenos agricultores, começaram a expandir suas propriedades comprando-as por pequeno valor, ou até mesmo fazendo registros falsos nos cartórios. Os antigos proprietários se viram sem nada e tiveram que sair de seus povoados para as cidades ou outras regiões do país.

² Padre Clodomir Brandt e Silva nasceu em 1917, em Colinas, Maranhão, e faleceu em 1988. Em 1944, foi nomeado pároco de Arari, município maranhense às margens do rio Mearim, onde exerceu sua missão de evangelizador e educador por 54 anos.

Vários padres, religiosos consagrados e agentes de pastoral, sem deixar sua missão evangelizadora, começaram a se envolver nesses conflitos orientando a população rural a não vender sua pequena propriedade, resistindo às ameaças dos grileiros, além de pedir a ajuda do poder governamental para regulamentar tais terras. A resposta a esta atitude da Igreja veio de imediato e muitos padres, agentes de pastoral, militantes de sindicatos e os próprios lavradores começaram a sofrer perseguição, sendo muitos assassinados por matadores de aluguel, pistoleiros, como são popularmente conhecidos na região.

O envolvimento dos padres, religiosos e outros agentes de pastoral nessas questões agrárias deu-se em diferentes níveis, ou seja, houve aqueles que se envolveram na linha de frente recebendo fortes ameaças e até atentados contra sua própria vida e houve quem apoiou a causa sem se expor diretamente nas questões em si. Aqueles que se envolveram diretamente, não apenas se empenharam na conscientização dos posseiros nas suas visitas pastorais como desobrigas e formação de animadores de comunidades eclesiais de base, mas também fortalecendo organizações como a Comissão Pastoral da Terra (CPT), Animação dos Cristãos no Meio Rural (ACR) e até contratando advogados para ficarem a serviço dessa causa. Os que apoiavam a conquista da terra, mas não tiveram envolvimento direto, ajudavam de outras formas como, por exemplo, fazendo registro desses acontecimentos em trabalhos acadêmicos, obras literárias, composição de músicas populares, escrevendo artigos jornalísticos, além de outros.

É nesse segundo grupo que se situa o padre Clodomir Brandt e Silva o qual foi pároco na cidade de Arari, atualmente Diocese de Coroatá³, Maranhão, por muito tempo. Apesar de ter vivido numa região de conflitos agrários, não se envolveu diretamente nas questões em si, mas também não ficou alheio a isso, pois lançou sobre essa problemática um olhar religioso e literário. A grande contribuição de padre Brandt para essa causa deu-se mesmo pela sua atuação social como educador e missionário na sua paróquia, pois visitava as comunidades eclesiais para administrar os sacramentos valorizando as práticas populares religiosas existentes no meio desse povo e fazendo registro dessas experiências nas suas obras literárias.

Ao lado dessa sua grande missão como pároco, evangelizador e educador, o padre também tinha uma sensibilidade literária e escreveu algumas narrativas simples, mas importantes cujos personagens são o povo pobre de sua região. *Folha miúda, minha dor* é uma dessas narrativas que retrata a vida do povo da roça em região de fortes conflitos agrários. Segundo a professora Dinacy Corrêa, em texto escrito para o Jornal do Maranhão, impresso da Arquidiocese de São Luís, o título desta obra vem de um povoado no município de Arari, situado à margem direita do rio Mearim. Segundo o texto narrativo, as pessoas que habitavam esse lugar tinham uma vida muito difícil, pois sofriam forte opressão pelos grandes latifundiários, que os exploravam duramente.

³ A Diocese de Coroatá foi criada em 26 de agosto de 1977. Antes desse período, a paróquia de Arari pertencia à Arquidiocese de São Luís.

2. CLAMOR DO POVO E ESPERANÇA EM *FOLHA MIÚDA, MINHA DOR*

A obra *Folha miúda, minha dor* aborda a vida de pequenos agricultores e quebradeiras de coco babaçu, que vivem de forma muito precária, lutando pela sua sobrevivência. A narrativa descortina a saga de João, um trabalhador rural honesto, esposo de Rita, pai de José Antônio e Clenes. O protagonista mantém boas relações com sua vizinhança, trabalha na roça o dia inteiro, fica exposto a doenças como a sezão (ou malária), mas não perde suas esperanças. Por não pagar o foro de sua colheita ao fazendeiro Zeca Pereira, João começa a receber ameaças de Dico Lopes, capataz do latifundiário e, nessa situação, vai à sede do município pedir ajuda do delegado e do padre da cidade, mas não obtém sucesso nessa empreitada. Como continua convicto de que não deve pagar as taxas exigidas por Zeca Pereira, foi preso por alguns dias, passando fome e sede na cadeia. Com a ajuda de pessoas amigas, conseguiu ser solto, mas com a advertência de que a dívida com o grileiro fosse quitada. E como se não bastasse tudo isso, a esposa de João também está grávida e fica muito abalada com toda essa situação pela qual sua família está passando, a ponto de ter sérias complicações no parto, não sobrevivendo a este. Outro fator que também complica mais a vida de João é a visita de José Carlos Pires, representante da Frente de Libertação do Povo, que o anima juntamente com os lavradores daquele lugar, a lutarem para saírem do jugo da opressão. Logo os agricultores são denunciados, a situação se complica ainda mais e João acaba assassinando Dico Lopes, em legítima defesa, fato que o leva a sair fugido daquele povoado rumo às terras paraenses, deixando os dois filhos sob os cuidados de Noca e dona Filuca, suas vizinhas. Após algum tempo, de forma escondida, vem ao povoado buscar os filhos juntamente com as mulheres que cuidaram deles. João sai daquele povoado em busca de uma nova vida, mas deixa uma tabuleta em frente à casa onde residia com a frase “Folha miúda, minha dor”.

Ao longo da trama, é possível observar vários elementos referentes ao sofrimento e à esperança dos personagens da trama, muitas vezes, assistidos ou não pelas instituições competentes. Nesse contexto, o narrador tem o cuidado de registrar a atuação da Igreja institucional na vida daqueles agricultores sofridos, ora mantendo sua presença, ora estando ausente dessa realidade. A presença se manifesta nas visitas que o padre faz às comunidades para administrar os sacramentos, ou seja, a celebração da eucaristia, o batismo e os casamentos. Tanto que João e Rita se casaram em uma dessas visitas, conforme se pode perceber no trecho: “Um mês antes foi anunciado que o padre vinha dizer missa e batizar os meninos naquela redondeza” (SILVA, 1983, p. 5). João ao saber dessa notícia foi falar com o padre que “fez uma série de perguntas e como viu que o moço era simples e sincero, anotou os nomes dos noivos e de seus pais, e marcou o casamento para o dia da missa” (SILVA, 1983, p. 5). Outro momento em que o padre realiza visita às comunidades rurais, deu-se por ocasião do parto complicado de Rita, o padre veio celebrar naquela região e por ver a situação sofrida da parturiente tenta ajudá-la

levando-a para a cidade, mas no meio da estrada, a esposa de João falece, fato que o comove profundamente.

Quanto à ausência da Igreja institucional nessas questões, observa-se que quando João vai pedir ao padre que o ajude diante do impasse de pagar ou não os foros exigidos, este consultando o vereador Joaquim Moreira lhe dá a seguinte resposta:

Nada posso fazer. Tu bem sabes das dificuldades que encontramos na solução desses problemas. Os grandes do lugar não querem ouvir a voz do bom senso na defesa dos direitos humanos. No inconsciente deles ainda estão subjacentes todos os conceitos da escravatura como sistema de enriquecimento fácil” (SILVA, 1983, p. 29).

O padre não dá esperanças a João, e este ao perguntar se deve falar com o delegado, o reverendo responde “Não adianta rapaz. Ele é mais amigo dos ricos que dos pobres” (SILVA, 1983, p. 29). Desse modo, percebe-se que a Igreja institucional, representada aqui por padre Severino, embora reconhecendo a opressão que os ricos fazem com os pobres, não tem uma ação que dê esperanças ao lavrador apenas limitando a dizer que João tenha calma, pois “Deus não desampara de vez os oprimidos” (SILVA, 1983, p. 30). João chega à conclusão de que o padre “faz um sermão enorme e no fim dá em nada” (SILVA, 1983, p. 30).

Com esta atitude, o padre parece apresentar a João somente uma esperança futura, ou seja, a vida eterna pós morte, onde não existe mais essa problemática que traz profundo sofrimento à vida do povo pobre e explorado pelo sistema de opressão. Mas, João, embora decepcionado com a atitude do clérigo, não desanima e continua resistindo do mesmo modo como agiu o povo de Israel que também passou por muitas turbulências, mas não perdeu a esperança de conquistar dias melhores nesta terra, bem como projetar para o futuro a felicidade plena. O Reino de Deus proclamado por Jesus Cristo é um anúncio de esperança que nos anima na conquista de uma nova realidade. Nesse sentido, o teólogo Leonardo Boff afirma que o Reino de Deus consiste na realização da utopia fundamental que está no coração humano, ou seja, é a “total transfiguração deste mundo, livre de tudo o que o aliena, como sejam a dor, o pecado, a divisão e morte” (BOFF, 1986, p. 38). Desse modo, a esperança cristã não é algo que está fora da história, mas se encontra presente em nossa vida. A parusia não é uma realidade que se pode encontrar só no fim dos tempos, mas um movimento contínuo de Deus na história em direção à salvação do ser humano.

Paralelo à Igreja institucional, padre Brandt não se esquece de registrar as ações culturais e religiosas praticadas por aquele povo simples. Uma dessas manifestações culturais diz respeito às festas juninas, com a presença do Bumba-meu-boi, expressão bastante cultivada no Maranhão, que mistura elementos sagrados e profanos. Tradicionalmente, antes de acontecer

a brincadeira do boi propriamente dita, há um momento orante com benditos e ladainha, sob o comando de um rezador ou rezadeira. O narrador, assim, expressa: “Nos benditos ajudavam João Ciriano, o rezador da região, a cantar a ladainha e os outros cânticos” (SILVA, 1983, p. 6). Importante ressaltar que a ladainha não é em língua vernácula, conforme expressa o narrador “Assim iam até o fim da ladainha, em um latinório que poderia ferir os ouvidos de um padre, mas que era ouvido com religiosa atenção pelos presentes” (SILVA, 1983, p. 6). Essas formas culturais e religiosas apesar de serem vistas muitas vezes como superstição ou algo de pouco valor, na verdade, são elementos que ajudam na resistência e esperança do povo sofrido. Por meio da expressão popular, o pobre lança o seu grito a Deus clamando por libertação plena e este, conforme apresenta o livro do êxodo, vê a opressão desse povo, escuta seu grito de aflição, conhece os sofrimentos e desce para libertá-los (Ex 3,7-8).

A oração também se manifesta quando Noca e dona Filuca ficam presas, pelo fato de as autoridades acharem que elas também estivessem envolvidas no assassinato de Dico Lopes. Na prisão, dona Filuca convida a filha a rezar e ambas foram para perto da janela gradeada e naquele ambiente imundo rezaram juntas a oração do Pai-Nosso. É interessante observar que a oração apresentada pelo narrador não fica limitada apenas à letra bíblica, mas também é atualizada: “Venha a nós o vosso Reino, sim, o vosso Reino. Que não é isso que vemos. Não é a injustiça desta prisão. Não é a nossa revolta. Não é a pobreza em que vivemos. Não é o que o coronel Zeca Pereira faz com os pobres. Não é o que o Dico Lopes fazia com o João. Não é que o João fez com o Dico Lopes”. E mais adiante, dona Filuca ainda acrescenta “Não sei dizer, Senhor, como é o vosso Reino, mas sei que nada disso é o vosso Reino” (SILVA, 1983, p. 83). O Reino de Deus não é apenas discurso, mas nasce na nossa realidade concreta e torna-se pleno na vida eterna. A Igreja ao anunciar o Reino pela força do Espírito Santo torna-se discípula fiel de Cristo e traz grande esperança aos cristãos. Segundo Comblin (2010, p. 18), “a esperança será a força que animará os discípulos na sua missão de fazer um mundo diferente”.

Essa religiosidade popular no Maranhão foi de grande proveito nas lutas pela posse da terra, das décadas de 1970 a 1990. Na região do Mearim, por exemplo, era muito comum, depois de um dia de luta árdua, muitas vezes construindo casas que haviam sido queimadas por capazes de grileiros, os posseiros ainda se reuniam na capela da localidade para um momento de oração, entoando hinos populares e partilhando a Palavra de Deus atualizando-a para aquele momento. Logo, vale afirmar que padre Brandt, embora não estivesse envolvido na linha de frente em lutas de terra, dando apoio direto a sindicatos rurais, participando de encontros de lavradores ou atuando diretamente em órgãos pastorais de luta pela terra como a Comissão Pastoral da Terra (CPT), é bem sensível em apresentar a vida simples do povo, especialmente no tocante as suas práticas religiosas em vista da esperança de dias melhores,

CONCLUSÃO

Conforme apresentado, nosso povo do campo, mesmo diante de situações difíceis, mantém sua esperança em um mundo novo, resistindo a todas as intempéries que a vida lhe impõe. Padre Brandt tem sensibilidade para perceber essa realidade tão sofrida e trazê-la para o plano estético literário. A história do enredo em si parece algo corriqueiro, utilitário, quase sem valor, todavia, há por trás dos fatos uma forte profecia que parte do chão da realidade concreta marcada pela dor e clama por dias melhores para o povo da roça, sobretudo, os posseiros que querem apenas um lugar onde possam morar e trabalhar para buscar o sustento de suas famílias.

O pároco de Arari, ao trazer essa realidade, revela-se como um exímio escritor comprometido com a terra e com quem nela habita, bem como com a toda a realidade sociocultural que o circunda. A narrativa nos ajuda a perceber os sinais da presença de Deus na nossa história concreta e isso nos impele a manter a esperança de que todos tenham vida em abundância (Jo 10,10). A obra apresenta uma profecia que nos impulsiona a uma esperança incansável capaz de resistir qualquer sofrimento ou situação embaraçosa em busca da construção de uma nova terra não como espaço abstrato, mas tornando-se nova sociedade com uma nova economia, novo exercício do poder político e uma cultura renovada. Essa nova terra também pede um novo céu, a realização plena daquilo que já se inicia na história humana.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA SAGRADA. Tradução oficial da CNBB. 2. ed. Brasília: Edições CNBB, 2019.

BOFF, Leonardo. **Jesus Cristo libertador**: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo. 18. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.

COMBLIN, José. **Viver na esperança**. São Paulo: Paulus, 2010.

LÖHER, Eurico. **Franciscanos no Maranhão e Piauí 1952 a 2007**. Teresina: Halley, 2009.

SILVA, Clodomir Brandt e. **Folha miúda, minha dor**. Uma história vulgar que aborda de forma vulgar, situações escandalosas. 1983.

NATUREZA E RELIGIOSIDADE CRISTÃ NO DISCURSO AMBÍGUO DO GRANDE SERTÃO

João Bosco Fernandes¹

RESUMO

O objetivo da presente pesquisa é investigar a relação entre a natureza, enquanto espaço, ambiente e itinerário das personagens de Guimarães Rosa presentes no romance Grande Sertão Veredas e a religiosidade existente nessa interação. Realizar uma leitura minuciosa e cuidadosa dessa obra, identificando os temas de caráter sobrenatural que estão implicados com o espaço natural e verificar se a religiosidade, no referido texto, encontra articulação com a religiosidade cristã, será a proposta central. Textos de comentaristas e críticos renomados sobre essa temática do romance também serão objeto desse trabalho. Para dar conta desse problema, propôs-se inicialmente pesquisar Grande Sertão: Veredas em torno da descrição dos aspectos geográficos, enquanto espaço sagrado e elaborar inferências a partir de temas presentes nestes fragmentos a fim de identificar os elementos de religiosidade, ligando-os aos principais aspectos da tradição religiosa cristã. A pesquisa está estruturada em duas partes: a primeira investigará a existência de elementos da religiosidade cristã ligada ao itinerário das principais personagens e o encontro delas com a natureza e com o seu significado e a segunda perceberá a ambiguidade desses elementos no contexto geral da obra.

PALAVRAS-CHAVE: Natureza; religiosidade; cristianismo; ambiguidade; espaço sagrado

INTRODUÇÃO

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 narrativa é permeada de causos, imagens, lugares e nomes, e feita com uma linguagem nova, de prosa com poesia, oral e escrita. A escrita quer buscar a ambiguidade e o inapreensível. Rosa dizia que não escrevia difícil, porque sabia o nome das coisas.

Dezenas de pessoas cruzaram o caminho de Riobaldo e o ensinaram como um mestre ensina, a entender o sertão, como lugar e como universo que habitava o interior das pessoas. “O sertão é do tamanho do mundo”. “Sertão: é dentro da gente”. (ROSA, 2006, p. 73 e 309). Ele é a personagem que o leitor perceberá com maior frequência a confluência da natureza com a ambiguidade religiosa, pois a chegada na fazenda Santa Catarina após longa viagem é marcada pela

¹ Doutor em Ciências da Religião pela UFJF e docente da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais no Campus de Poços de Caldas; e-mail: bosco@pucpcaldas.br

transcendência. O lugar, de acordo com a narrativa, já falava por si mesmo, por seu esplendor de natureza vibrante e, também, porque lá morava Otacília, a flor dos olhos de Riobaldo. A exceção de Zé Bebelo, que convive com o universo religioso do sertão sem se deixar atravessar por ele e sempre assumindo uma neutralidade cética, os demais chefes fazem parte desse universo religioso e alguns, como Medeiro Vaz e Joca Ramiro, estão colocados num patamar mais elevado, ao lado de santos e divindades.

Araujo afirma que Riobaldo é homo viator, facilmente adaptado ao cristianismo, tem fé e, embora a sua consciência de jagunço não saiba, segue um roteiro para Deus e o mal é a traição dos Judas e o sertão é o deserto, o lugar da purificação espiritual. Já para Rosenfield o sertão é o lugar do mal que abriga todas as doenças sociais.

A parte que segue, portanto, descreve o romance sintetizando os principais fragmentos e argumentando a partir do fio condutor do espaço sagrado e dos elementos religiosos e, particularmente, cristãos presentes no texto de Rosa, assumindo a ambiguidade como pressuposto da narrativa.

Como o objetivo do trabalho é identificar as interfaces com elementos religiosos cristãos espaço-temporais, a pesquisa irá tratar em detalhes das outras possibilidades presentes na obra, que admitimos estarem presentes, constituindo-se também no foco da presente investigação.

1. A NATUREZA E A TRANSCENDÊNCIA

A chegada de Riobaldo e de seus companheiros à Fazenda Santa Catarina: “Conforme contei ao senhor [interlocutor], quando Otacília comecei a conhecer, nas serras dos gerais, Buritís Altos, nascente de vereda, Fazenda Santa Catarina”. (ROSA, 2006, p. 188), propondo-se algumas analogias entre aspectos humanos e religiosos, tais como: a fazenda Santa Catarina era o lugar da bondade, da paz, de Deus, “era perto do céu”. O nome da fazenda em que Riobaldo e seus companheiros encontram Otacília, segundo Araujo refere-se a duas santas muito conhecidas: Catarina de Alexandria, do século quarto, padroeira das faculdades de Filosofia e conhecida pelo seu casamento místico com Cristo; e Catarina de Siena, do século quatorze que simbolizava o seu casamento místico com Cristo através de um anel de pedra preciosa que somente ela podia ver. (ARAUJO, 1996, p. 294). Araujo destaca o contraste das situações vividas ao afirmar que as lembranças do velho Riobaldo substituem por algum momento o Inferno e o ódio do sertão, figurados em Hermógenes, pelo Paraíso e pelo amor de Otacília. Tem-se portanto, uma passagem, a mudança de um pelo outro, ou seja, a conversão. (ARAUJO, 1996, p. 28). O primeiro encontro de Riobaldo com Otacília, conforme o relato do narrador, pela sua bondade, pela sua pureza e pela sua beleza, revela a transcendência: “aquele assunto de Deus”. (ROSA, 2006, p. 189). Riobaldo menciona o trabalho como algo sagrado. “Figuro que naquela ocasião tive curta saudade

do São Gregório, com uma vontade vã de ser dono de meu chão, meu por posse e continuados trabalhos, trabalho de segurar a alma e endurecer as mãos”. (ROSA, 2006, p. 188). A exuberância da natureza, na beleza das flores, das borboletas, do voo dos pássaros tem ligação com a contemplação mística, a ponto de não se ver o tempo passar por perceber a presença de Deus nas suas criaturas. “Diadorim era quem tinha me ensinado”. (ROSA, 2006, p. 189). O ambiente desse encontro, segundo Araujo, figura o encontrar do amor e da luz, sinais do Espírito Santo e de Cristo. A liberdade espalhada pelos ares da fazenda é a marca da presença de Deus Pai, do sentido pleno da vida – o roteiro de Deus – também figurada nos Buritis-Altos, a Trindade. (ARAUJO, 1996, p. 81). E por fim, Riobaldo refere-se aos seus companheiros de jagunçagem como “dois anjos-da-guarda”. O que se percebe dessa narrativa é a posição assumida pelo narrador em associar encontros importantes do passado, como o encontro com o Menino-Diadorim, com o esplendor da natureza na Fazenda Santa Catarina e com Otacília e com as diversas religiosidades. Tal posição, que identifica o sagrado e o profano, tenta interpretar o profano como sagrado.

E ainda, a chegada na fazenda Santa Catarina após longa viagem é marcada pela transcendência. O lugar, de acordo com a narrativa, já falava por si mesmo, por seu esplendor de natureza vibrante e, também, porque lá morava Otacília, a flor dos olhos de Riobaldo: “que’s borboletas! E era em maio, pousamos lá dois dias, flor de tudo, como sutil suave, no conhecimento meu com Otacília”. (ROSA, 2006, p. 307). O texto sugere uma peregrinação: o que os quatro companheiros estavam fazendo. A missão de se juntar ao bando de Medeiro Vaz ganha uma dimensão religiosa: “e que, com nosso cansaço, em seguir, sem eu nem saber, o roteiro de Deus nas serras dos Gerais, viemos subindo até chegar de repente na Fazenda Santa Catarina”. (ROSA, 2006, p. 307). Todo o sacrifício que estava sendo empreendido na longa viagem tinha um propósito, ou seja, vingar a morte de Joca Ramiro, portanto, um propósito de restauração do bem e de uma ordem que existia antes e foi mudada pelos Judas, por um lado. Por outro, a vingança representa a negatividade do sertão com sua natureza maligna e demoníaca. Muitas vezes o crente não vê com clareza e nem sabe o caminho que está percorrendo, mas tem confiança de que seu itinerário faz parte do plano de Deus. Isso é o que importa. O texto é ambíguo, mas parece sugerir essa imagem.

Outro momento de transcendência é o encontro de Riobaldo com o bando de Medeiro Vaz: novamente a natureza, como uma oração cósmica se manifesta no seu pensamento e o sentimento de celebração toma conta da alma de Riobaldo a ponto de se lembrar da Trindade, o fundamento do cristianismo: “Me alembro, meu é. Ver belo: o céu poente de sol, de tardinha, a roséia daquela cor. E lá é cimo alto: pintassilgo gosta daquelas friagens. Cantam que sim. Na Santa Catarina. Revejo. Flores pelo vento desfeitas. Quando rezo, penso nisso tudo. Em nome da Santíssima Trindade”. (ROSA, 2006, p. 307). A imagem que Riobaldo faz de Medeiro Vaz é a de um ser carismático e místico que lidera discípulos: “a um assim, a gente podia pedir a benção, se prezar”. (ROSA, 2006, p. 308). A entonação do Aleluia: significa a alegria de juntos peregrinarem, sertão afora, em busca da restauração da justiça e possuídos pela coragem dos filhos de Deus. O luto representado no lenço preto de Diadorim era o estandarte que anunciava o significado da

missão: “o só que Medeiro Vaz comandou foi isto: – ‘Alelúia!’. Diadorim tinha comprado um grande lenço preto: que era para ter luto manejável, funo guardado em sobre seu coração”. (ROSA, 2006, p. 308). De acordo com Rosenfield, a motivação da guerra de Medeiro Vaz está num obscuro sentimento messiânico que o leva a sacrificar as suas terras e o seu conforto pessoal a fim de adaptar-se a uma fé autêntica que se assemelha à figura medieval da *imitatio Christi*, ou seja, o resgate universal a partir do sofrimento crístico que levam os jagunços a participarem dessa fé e confiança na redenção. (ROSENFELD, 2008, p. 289). A autora aponta no seu comentário os elementos cristãos que decorrem da figura de Medeiro Vaz no sentido de mostrar as analogias que o propósito do bando tem com o messianismo cristão medieval, entretanto, o comentário de Rosenfield se coloca a partir de uma perspectiva crítica de que as perdas diversas que caracterizam a campanha dos jagunços como sacrifício crístico, nada mais são de que a reprodução das sociopatologias do sertão e que o narrador ambigualmente ironiza esse falso propósito ao contrabandear as expressões cristãs para um contexto nada cristão.

A feiura da natureza também poderia significar a presença do mal e da maldade. Se a razão e a lógica, muitas vezes, conduziram Zé Bebelo ao acerto, entretanto, os equívocos foram definidores do futuro da sua chefia, por ocasião em que o endereço do bando era a Virgem-Mãe a fim de se recarregarem de munição, contudo, por erro de comando, os jagunços foram parar na Virgem-da-Lage, lugar do encontro com os catrumanos. A narrativa compara esses indivíduos a seres pré-históricos, míticos, meio homens e meio animais, desprovidos de racionalidade e de religiosidade: “que viviam tapados de Deus, assim nos ocos” (ROSA, 2006, p. 384), de linguagem e comunicação difíceis feito rosno de bicho: “ossos e queixos; e aquela voz que o homem guardava nos baixos peitos, era tão que nem de se responder em ladainha dos santos, encomendação de mortos, responsório”. (ROSA, 2006, p. 385). Estavam vigiando o caminho para que ninguém passasse pelo povoado do Sucruiú, de onde vieram, a fim de alertar sobre a epidemia, conforme a narrativa, decorrente da maldição e do abandono de Deus: “castigo de Deus Jesus! Povo do Sucruiú, gente dura de ruim... [...]”. (ROSA, 2006, p. 386). Zé Bebelo, contudo, insistiu na travessia pelo povoado que estava tomado pela peste e o temor invadiu o espírito dos jagunços: “Só que se tinha confiança nos bentinhos e verônicas”. (ROSA, 2006, p. 392). Correu o boato de que Jõe Bexiguento sabia a oração para São Camilo de Lelis e São Sebastião para se verem livres daquela doença e Jõe ia tratar de praticar alguma reza resumida, enquanto todos, em constante repetição iam com fé forte rezar as ave-marias e os padre-nossos. Finda a travessia e Riobaldo nem olha para trás. Relata a pobreza geral do povo do Sucruiú, pois o que rogava eram coisas de salvação urgente, [...]. Araujo afirma que a pobreza material dos catrumanos não os torna ricos de espírito e nem os livra da maldade. São parecidos com o rico fazendeiro seo Habão, isto é, reduzem tudo ao material, opaco, sem espírito. (ARAÚJO, 1985, p. 292-293). Infere-se que a pauperização e a marginalização provocada pela estrutura social do sertão, a qual Zé Bebelo quer combater na esfera política, está desconectada das promessas messiânicas de que o reino de felicidade e bem-estar prometido por Deus seja dos pobres. Ao contrário, a interpretação sugere uma analogia entre pobreza material e pobreza espiritual, novamente identificando o sertão como o inferno,

o lugar do mal. O bando de Zé Bebelo, porém, necessitando lidar com esse universo hostil e desconhecido, apela para a transcendência. O fragmento é rico de elementos religiosos cristãos dando ao relato o sentido da contradição e da ambiguidade próprios do narrador e da chefia de Zé Bebelo.

Temas importantes da tradição religiosa cristã estão presentes através dos ensinamentos dados a Riobaldo por alguns dos mestres que o influenciaram. Das mulheres, Nhorinhá, Otacília e Diadorim, recebe o amor e a amizade, colocando-o no roteiro de Deus, seja através de imagens, crenças, orações e rezas ou do reconhecimento de Deus através da admiração das suas criaturas no esplendor da natureza, levando-o nas imagens do passado e do presente a construir significativamente o caminho para a salvação. Já com Diadorim, Riobaldo aprende a acreditar que se pode afirmar a existência de Deus e se aproximar d'Ele através das suas criaturas. Ao referir-se à natureza falando dos pássaros como um assunto de Deus, reconhece que os ensinamentos recebidos de Diadorim somados à exuberante paisagem da Fazenda Santa Catarina ao lado de Otacília, o ajudavam a afastar-se do demônio e das ruindades do Hermógenes.

Fazenda Santa Catarina era perto do céu – um céu azul no repintado, com as nuvens que não se movem. A gente estava em maio. Quero bem a esses maios, o sol bom, o frio de saúde, as flores no campo, os finos ventos maiozinhos. A frente da fazenda, num tombado, respeitava para o espigão, para o céu. Entre os currais e o céu, tinha só um gramado limpo e uma restinga de cerrado, de donde descem borboletas brancas, que passam entre as réguas da cerca. Ali, a gente não vê o virar das horas. [...] Minha Otacília, fina de recanto, em seu realce de mocidade, mimo de alecrim, a firme presença. Fui eu que primeiro encaminhei a ela os olhos. Molhei mão em mel, regrei minha língua. Aí, falei dos pássaros, que tratavam de seu voar antes do mormaço. Aquela visão dos pássaros, *aquele assunto de Deus*, Diadorim era quem tinha me ensinado. (ROSA, 2006, p. 188 e 189). Grifos nossos.

Na bíblia, por exemplo, no salmo oito, encontram-se referências da afirmação da presença de Deus através da sua criação, e, também no cristianismo ao longo da sua trajetória se desenvolveram formas de diálogo com Deus por meio da contemplação das suas criaturas e se aprendeu com os ensinamentos de Jesus nos evangelhos a exaltar o poder de Deus na manifestação da simplicidade de vida dos pássaros e da beleza dos lírios do campo, superando a pomposidade do Rei Salomão. “Olhai para os lírios do campo, como eles crescem: não trabalham, nem fiam. Eu vos digo que nem mesmo Salomão, em toda a sua glória, se vestiu como qualquer deles”. (Mateus 6:28-29). Francisco de Assis, que recebeu de Deus a graça de poder se aproximar d'Ele através das criaturas, desenvolveu uma mística cristã com orações, hinos e ações que exaltavam a simplicidade, a pureza e a beleza da obra divina, estendendo ao cristianismo a possibilidade de professar a grandeza de Deus na humildade da criação. O tom amarronzado da cor da terra das penas da cotovia, visto por São Francisco como o símbolo da simplicidade e depois adotado

como a cor do hábito vestido pelos frades franciscanos é análogo também à admiração de Riobaldo pela cor marrom do pássaro manuelzinho da croa. Chiara Frugoni em seu livro descreve a simplicidade e a humildade das cotovias que inspirava a prática do evangelho buscado como ideal de vida religiosa por Francisco e seus frades. (FRUGONI, 2011, p. 93). No romance, Diadorim ensina à Riobaldo o caminho de Deus através dos pássaros: “De todos, o pássaro mais bonito e gentil que existe é mesmo o manuelzinho-da-crôa”. (ROSA, 2006, p. 143).

Riobaldo, ao aprender com Diadorim sobre a presença de Deus na criação, reconhece na contemplação da Fazenda Santa Catarina uma vida de simplicidade, de Deus e de um viver comum que, no momento, em função da campanha de guerra, não se podia ter. No capítulo *Grandes Veredas*, Araujo desenvolve uma reflexão a partir de São Boaventura (autor da biblioteca de Rosa) sobre a ciência filosófica e a ciência teológica buscando analogias dessas ciências no texto do Grande Sertão, tal como a chegada de Riobaldo na Fazenda Santa Catarina marcada por profundo cristianismo. (ARAUJO, 1996, p. 97). Araujo também acrescenta que Diadorim, ao ensinar Riobaldo a perceber a beleza da Criação através dos pássaros o ensina sobre “o amor de Deus, sem que ele saiba”. (ARAUJO, 1996, p. 51). Paradoxalmente, o relato do velho Riobaldo coloca o episódio do primeiro encontro com Otacília contornado de religiosidade manifestada na contemplação da criação e daquele assunto de Deus que o lugar proporcionava como algo isolado e fora do real, pois a verdadeira função da sua estadia na Fazenda era parte da estratégia da guerra, aproximando-o muito mais dos complexos princípios hermogêneos e demoníacos como a um destino trágico, e menos da afirmação de Deus e de sua simplicidade através de suas adoráveis criaturas. Essa ambiguidade percebida da narrativa no seu conjunto reforça a visão da personalidade titubeante de Riobaldo que, por um lado, quer cumprir a sina da vingança ao lado de Diadorim, mas por outro, com olhar de narrador, vê o significado a partir de um propósito salvífico da presença de Deus afirmado em um evento isolado reconstituído na história narrada. Professar Deus através da sua criação, portanto, é a inferência do cristianismo presente nesse relato do romance em que Riobaldo por algum momento se distancia da real maldade do sertão, transcendendo-se para os ensinamentos recebidos de Diadorim que acreditava na revelação de Deus através da sua criação e para a beleza simples da Fazenda Santa Catarina que o impulsionava para a contemplação da simplicidade da criação divina ao lado de Otacília. Tal conclusão também é percebida nos contrastes propositadamente presentes na narrativa entre o bem e o mal, o feio e o belo, o complexo e o simples, e Deus e o diabo, que revelam a condição do humano no mundo vista pelo cristianismo como itinerário para Deus. Ou seja, se o cristão vive num mundo em que tudo é muito misturado, cabe-lhe a exemplo de Jesus discernir o caminho para Deus e para o seu propósito salvífico. O narrador, de forma discreta, conforme se pode ver, assume essa posição. Para Schillebeeckx, o tema Deus é visto como problemático no mundo contemporâneo. Longe do dualismo, afirma que existe no mundo atual uma mistura enigmática e constante de bem e mal, de sentido e sem-sentido, sem que a história possa responder a esse problema, contudo a fé em Deus a partir de uma experiência religiosa voltada para a humanização – “o sim em aberto” – como dom de Deus, resgata essa esperança perdida sustentando a resistência do “não”

contra toda forma de sofrimento. (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 22 e 23).

CONCLUSÃO

A riqueza geográfica e simbólica contida no romance de Rosa facilitaram muito interpretar o itinerário e a ação das personagens na direção do nosso propósito que era o de investigar possíveis relações entre a natureza e a transcendência, mais especificamente expressas na religiosidade cristã. Outros objetivos puderam também ser desenvolvidos nesta produção e elencados nessa proposta, tais como a ampliação de ligações entre religião e literatura, comentados por leitores e críticos de *Grande Sertão: Veredas*. Recolhemos elementos da religiosidade cristã, em especial hierofanias presentes nos textos ambíguos de Guimarães Rosa, em torno das principais personagens da trama Roseana. Aprofundamos o tema da natureza, no contexto do romance e perseguimos as travessias e os itinerários espirituais seguindo a matéria vertente do velho Riobaldo. Percebemos e interpretamos o valor da natureza e a sua implicação presentes no romance. Compreendemos a riqueza hermenêutica que a ambiguidade dos textos de Rosa proporciona, sobretudo na relação entre natural e sobrenatural e vimos as facilidades e dificuldades de inferências da religiosidade cristã no texto ambíguo do *Grande Sertão*.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Heloisa Vilhena de. **O Roteiro de Deus**: Dois Estudos sobre Guimarães Rosa. São Paulo: Mandarim, 1996.

BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: paulinas, 1983.

FRUGONI, Chiara. **A vida de um homem**: Francisco de Assis. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão: Veredas**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

ROSENFELD, Kathrin Holzermayr. **Grande Sertão: Veredas**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2008.

ROSENFELD, Kathrin Holzermayr. **Desenveredando Rosa**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.

SCHILLEBEECKX, Edward. **História Humana: revelação de Deus**. São Paulo: Paulus, 1994.

O “ESTADO DA ARTE” DAS PESQUISAS NA INTERFACE CIÊNCIAS DA RELIGIÃO E LITERATURA/ESTUDOS LITERÁRIOS

Antonio Geraldo Cantarela¹

Annelise Melo Pereira²

RESUMO

As interfaces entre os campos dos saberes literário e teológico – cunhadas sob o nome “teopoética” – configuram um debate consolidado há várias décadas, com a presença de mais de uma centena de pesquisadores, no Brasil, e uma produção bibliográfica que, já em 2016, ultrapassava mil títulos. Entretanto, as pesquisas e produções acadêmicas sobre as relações entre os estudos literários e as Ciências da Religião, em sentido estrito, mostram-se relativamente pouco numerosas. O objetivo desta comunicação é apresentar dados preliminares para a construção de um “estado da arte” das pesquisas que discutem o lugar do sistema discursivo literário, representado tanto por obras literárias quanto por teorias literárias e trabalhos de crítica literária, no campo estrito das Ciências da Religião. Os dados preliminares que aqui se apresentam restringem-se ao Brasil e foram obtidos pela combinação de descritores do âmbito das Ciências da Religião com descritores da área dos estudos literários, buscados em várias bases de dados digitais, como Portal de Periódicos da Capes, Biblioteca Brasileira Digital de Dissertações e Teses (BDTD), bibliotecas de teses e dissertações de algumas Universidades, periódicos, e outras bases. Dentre os primeiros resultados, além dos dados brutos, de caráter provisório, destaca-se, na indexação de muitas produções acadêmicas, certa imbricação entre o campo estrito da Teologia e o das Ciências da Religião.

PALAVRAS-CHAVE: Religião; Linguagem; Ciências da Religião; Ciências da Linguagem Religiosa; Sistema Discursivo Literário.

INTRODUÇÃO

Esta comunicação apresenta dados preliminares relativos à primeira etapa do desenvolvimento de projeto de pesquisa sobre o lugar do sistema discursivo literário nas Ciências da Religião. O projeto – financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG) e desenvolvido sob a gestão da Pró-reitoria de Pesquisa e Pós-graduação da PUC Minas – dá continuidade a pesquisas anteriores sobre a produção acadêmica em Teopoética no Brasil (CANTARELA, 2014; CANTARELA, 2018). Naquelas pesquisas, o foco se dirigiu às interfaces entre Teologia e Literatura. O projeto atual gira em torno de questões relativas ao uso de obras literárias e de teorias literárias no âmbito estrito das Ciências da Religião. O projeto prevê, na fase inicial de seu cronograma, a busca de dados em vista de compor um possível “estado da

¹ Doutor em Letras (Literatura). Professor do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. Coordenador do Projeto de Pesquisa APQ-02172-21, financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG).

² Estudante do sétimo período de Graduação em Letras na PUC Minas. Bolsista de Iniciação Científica da FAPEMIG.

arte” das produções acadêmicas relativas ao tema. Vale adiantar, desde já, que o que se segue concretiza não mais que o primeiro passo para tal construção.

1. METODOLOGIA

A pesquisa foi feita em plataformas de pesquisa e bases de dados digitais, como o portal de periódicos CAPES, a Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) e o catálogo de teses da CAPES, através da utilização de vários descritores do campo dos estudos da religião e dos estudos literários, buscando estabelecer relações/combinções diversas entre as duas áreas de conhecimento.

Para o campo das Ciências da Religião foram escolhidos inicialmente os descritores: Ciências da Religião (e suas outras três variantes), Estudos da Religião, religião, sagrado e mística. Por razões que serão apontadas adiante, nas considerações finais, foram incluídos num segundo momento os descritores Teologia, teopoética e teopoesia. Para o campo dos Estudos Literários, foram escolhidos os descritores: Literatura, estudos literários, crítica literária, teoria literária, teoria da literatura, poesia.

Tendo em vista aumentar a sensibilidade de busca, fez-se uso dos operadores booleanos, principalmente o AND, para estabelecer a combinação entre as duas áreas de conhecimento, e o OR para as variantes do descritor “ciências da religião”. Foi também usado o recurso das aspas, quando o descritor era um termo composto.

Cada descritor do campo das Ciências da Religião foi correlacionado com cada descritor da área dos Estudos Literários, dando origem aos dados apresentados nas tabelas dos próximos dois tópicos abaixo.

Quando a plataforma de dados oferecia o recurso, foram usados filtros diversos – como área de conhecimento, área de avaliação, nome do programa, nome da universidade – tendo em vista excluir ao máximo resultados que, embora pudessem ter relação com religião ou com literatura, não apresentavam qualquer *link* entre as duas áreas.

2. RESULTADOS INICIAIS

Os critérios de organização de dados variam de uma base para outra. O serviço de periódicos da CAPES, por exemplo, possui dois sistemas de organização. O primeiro é o recurso on

line, referente a quaisquer produções acadêmicas disponibilizadas na internet. O segundo abarca apenas artigos publicados em revistas que utilizam alguma sistema de avaliação por pares, o *Double Blind Review* ou alguma outra forma de avaliação externa.

A tabela abaixo apresenta os dados quantitativos iniciais, sem a utilização de filtros específicos. A coluna da esquerda ilustra como os descritores foram combinados. O termos teopoética e teopoesia não foram cruzados com outros porque eles já indicam a interface das duas áreas.

Descritores	capes recurso ³	capes revisado ⁴	catálogo de teses capes	BDTD ⁵
"ciên. religião AND literatura	2.695	1.720	1162	294
"ciên. religião AND estudos literários	2.695	1.720	1702	2
"ciên. religião AND crítica literária	2.695	1.720	672	7
"ciên. religião AND teoria literária	2.695	1.720	926	3
"ciên. religião AND teoria da literatura	2.695	1.720	926	1
"ciên. religião AND poesia	2.695	1.720	153	33
Religião AND Literatura	465	308	1163	1.397
Religião AND Estudos Literários	232	134	1703	25
Religião AND Crítica Literária	384	231	674	40
Religião AND Teoria Literária	193	133	927	34
Religião AND Teoria da Literatura	75	42	926	6
Religião AND Poesia	1.370	722	153	111
Sagrado AND Literatura	15.296	9.335	449	586
Sagrado AND Estudos Literários	169	81	392	25
Sagrado AND Crítica Literária	1.464	853	160	42
Sagrado AND Teoria Literária	535	349	222	37
Sagrado AND Teoria da Literatura	78	48	222	8
Sagrado AND Poesia	5.279	3.240	138	145
Mística AND Literatura	7.280	4.476	135	266
Mística AND Estudos Literários	78	46	118	13
Mística AND Crítica Literária	828	480	73	22
Mística AND Teoria Literária	254	166	81	20
Mística AND Teoria da Literatura	28	11	81	4
Mística AND Poesia	3.431	2.114	70	85
Teologia AND Literatura	8.516	5.030	826	771
Teologia AND Estudos Literários	73	38	1397	19
Teologia AND Crítica Literária	601	345	1676	22
Teologia AND Teoria Literária	231	163	2065	21
Teologia AND Teoria da Literatura	31	18	2065	3

3 Capes Recurso online

4 Capes Revisado por pares

5 Biblioteca digital de teses de dissertações

Teologia AND Poesia	2.451	1.540	160	83
Teopoética	75	40	43	26
Teopoesia	4	2	3	1

3. RESULTADOS FILTRADOS

Devido ao grande volume de informações, foram utilizados filtros diversos em vista de refinar os resultados – com e sem artigos e preposições. Na plataforma CAPES, o uso do filtro “religião” reduziu consideravelmente o volume de artigos encontrados. Em algumas bases, o uso de filtros não foi possível, devido à ausência do filtro religião. Ao observar os resultados, foram encontradas produções (artigos, teses etc) relacionadas à presença do assunto religião nos textos literários, mas que não apresentavam relação direta com as ciências da religião.

Seguem abaixo os dados gerais com a utilização de filtros variados.

Descritores	capes recurso	sem das/da	filtro “religião”	capes revisado	sem das/da	filtro “religião”	catálogo de teses capes	BDTD
“ciên. religião AND literatura	726	104	20	527	64	16	95	
“ciên. religião AND estudos literários	635	104	20	449	64	16	2	
“ciên. religião AND crítica literária	726	104	20	527	64	16	6	
“ciên. religião AND teoria literária	726	104	20	527	64	16	2	
“ciên. religião AND teoria da literatura	726	104	20	527	64	17	2	
“ciên. religião AND poesia	726	104	20	527	64	17	5	

Descritores	capes recurso	capes revisado	catálogo de teses	BDTD
Religião AND Literatura			85	
Religião AND Estudos Literários	6	3	1	
Religião AND Crítica Literária	11	8	17	
Religião AND Teoria Literária			2	
Religião AND Teoria da Literatura			2	
Religião AND Poesia	55	35	5	
Sagrado AND Literatura	534	350	4	
Sagrado AND Estudos Literários	7	7	10	
Sagrado AND Crítica Literária			1	
Sagrado AND Teoria Literária			5	
Sagrado AND Teoria da Literatura			5	
Sagrado AND Poesia			1	

Mística AND Literatura	269	182	3	
Mística AND Estudos Literários			20	
Mística AND Crítica Literária			5	
Mística AND Teoria Literária			14	
Mística AND Teoria da Literatura			14	
Mística AND Poesia	97	61	4	
Teologia AND Literatura	474	277	95	
Teologia AND Estudos Literários	73	38	1	
Teologia AND Crítica Literária	28	16	17	
Teologia AND Teoria Literária	14	9	2	
Teologia AND Teoria da Literatura	2	2	2	
Teologia AND Poesia	105	36	5	
Teopoética	5	3	3	

CONSIDERAÇÕES FINAIS: DIFICULDADES E PERSPECTIVAS

Várias dificuldades interpuseram-se no processo de busca pela produção acadêmica nas interfaces entre estudos literários e ciências da religião. O primeiro problema, já esperado, relacionou-se à questão da escolha dos descritores para o campo das ciências da religião. Mesmo que teologia e ciências da religião sejam campos de conhecimento epistemologicamente distintos e bem demarcados, tal distinção não aparece com clareza ou sequer existe nos sistemas de filtros das plataformas. Assim, o fato de a área 44 da CAPES incluir os dois campos numa mesma área permite que produções de um dos campos sejam na prática alocadas e encontradas no outro campo. Tal situação indicou a necessidade de incluir os termos teologia, teopoética e teopoesia nos descritores do campo dos estudos da religião. A inclusão dos termos, de um lado, garantiu que publicações do interesse do projeto não fossem alijadas; de outro lado, sua inclusão acabou por borrar a necessária distinção entre os dois campos de conhecimento.

Em relação à interdisciplinaridade entre teologia e ciências da religião, com certa frequência, encontramos em artigos de viés teológico palavras chaves mais características das ciências da religião. Aventou-se a hipótese de que isso pode estar associado ao fato de pesquisadores que atuam no campo das ciências da religião terem sido formados em teologia e daí migrado. Mostra-se, por aí, que a imbricação não é apenas terminológica, revelando alguma falta de clareza epistemológica da parte de pesquisadores.

Outra dificuldade correlacionou-se à falta de filtros específicos ou à sua variação, de uma plataforma para outra. Sem que se pudesse entender as razões, vez por outra o sistema de busca “encontrava” produtos acadêmicos que não tinham qualquer relação com o objeto da pesquisa.

As dificuldades encontradas no processo das buscas e o esforço por compreendê-las permitem concluir que os dados levantados até agora têm caráter provisório, com grande probabilidade de um mesmo produto estar sendo computado repetidamente. Tal provisoriedade de dados impede que se possa, por ora, criar tipos de agrupamento de produções acadêmicas, necessários à construção de um estado da arte. A conclusão que se impõe é que a continuidade da pesquisa exigirá um trabalho de levantamento de dados mais “artesanal” e demorado, com a inclusão de outros critérios para a seleção dos dados necessários ao projeto.

REFERÊNCIAS

BIBLIOTECA DIGITAL BRASILEIRA DE TESES E DISSERTAÇÕES (BDTD). Disponível em: <https://bdt.d.ibict.br/vufind/Content/whatIs>

CANTARELA, Antonio Geraldo. A pesquisa em Teopoética no Brasil: pesquisadores e produção bibliográfica. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 12, n. 36, p. 1228-1251, out./dez. 2014. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2014v12n36p1228/7526>.

CANTARELA, Antonio Geraldo. A produção acadêmica em Teopoética no Brasil: pesquisadores e modelos de leitura. *Teoliterária*, São Paulo, v. 8, n. 15, p. 193-221, 2018. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/36644/26006>

CAPES, Periódicos. Disponível em: http://www-periodicos-capes-gov-br.ezl.periodicos.capes.gov.br/index.php?option=com_phome

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS (PUC Minas), Biblioteca Digital de Dissertações e Teses. Disponível em: https://web.sistemas.pucminas.br/BDP/PUC%20Minas?_ga=2.106302275.1924650528.1660308217-188653723.1625093380

SANTO ANTÔNIO DE PÁDUA: A PUBLICIDADE DOS SERMÕES A PARTIR DA TEORIA TRACYANA DOS CLÁSSICOS

Rodrigo Favero Celeste¹

RESUMO

O tema proposto para a comunicação tem o objetivo de recuperar, a partir da teoria dos clássicos de David Tracy e o seu diálogo com a reflexão hermenêutica contemporânea, algumas contribuições teológicas de Santo Antônio de Pádua, doutor da Igreja, tão aclamado pela devoção popular, mas ao mesmo tempo preterido da reflexão teológica. O método a ser empregado é a análise bibliográfica. Grande pode ser o aporte dos Sermões para os três públicos da teoria de Tracy: a academia, a igreja e a sociedade. O sermão é considerado pelos especialistas um gênero textual-literário. Possui uma estrutura própria, cuja finalidade é convencer os leitores ou ouvintes. O sermão pode ser ancorado na arte retórica, a qual é definida como a arte de persuadir pelo discurso, fundamentado com argumentos bem ordenados e estruturados logicamente, além de poder ser enriquecido com a beleza das expressões gestuais ou das palavras, exigências que requerem habilidade em todos os níveis do trivium e do quadrivium, no contexto medieval do Santo. Enganam-se aqueles que pensam que o sermão é algo restrito às paredes dos templos religiosos. É público por excelência e, quem o escuta, afirmando de forma simplória, o torna mais público ainda! No estudo que nos propomos, abordaremos os escritos sermônicos de Santo Antônio, com vista a elucidar sua competência teológica e literária enfocando o bloco dos Sermões Festivos. Este recorte da escrita dos Sermões apresenta todo o esplendor da beleza litúrgico-mistagógica dos mistérios celebrados, elucidados com a habilidade retórica do autor, trazendo à luz princípios que atendam a idéia de clássico como aquilo que comunica algo da humanidade e seus modos de representação. Este algo é sempre novo por sua capacidade de desvelar sentidos novos para a existência, para a condição humana contemporânea, agora e em todos os tempos. Apesar de a pesquisa estar apenas iniciando, podemos concluir temporariamente que é possível alocar os Sermões de Santo Antônio em uma posição de verdadeira obra de arte não somente no campo da retórica, mas inclusive no campo da busca de sentido e verdade que todo ser humano “mendiga” para si existencial-filosoficamente, de forma a se constituir verdadeira “arte de viver”. Apraz-nos que, Santo Antônio, cognominado o “Escrínio da Sagrada Escritura”, goze de tanto acesso entre o povo simples e de pouca ou nenhuma instrução acadêmica. Um verdadeiro paradoxo: o fundador de sua Ordem, São Francisco, o pobrezinho e iletrado de Assis tem maior incidência entre os abastados e intelectuais; Santo Antônio, o estudioso e afamado pregador, reverenciado entre os pobres e simples.

PALAVRAS-CHAVE: Clássicos; publicidade; público; sermões; sentido; hermenêutica

INTRODUÇÃO

A idéia de clássico como aquilo que comunica algo da humanidade e seus modos de representação, a partir do teólogo David Tracy, faz do clássico sempre novo por sua capacidade de

¹ Graduado em Filosofia pela Faculdade Arquidiocesana de Filosofia, em Curitiba (2002-2004). Bacharel em Teologia pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, em São Paulo (2006-2009). Mestrando em teologia pela PUC-Curitiba, PPGT 2022-1. E-mail: rdrfavero@gmail.com

desvelar sentidos novos para a existência, para a condição humana contemporânea e em todos os tempos. Nesse sentido, por exemplo, Jesus é um clássico por excelência. A Bíblia também se torna um clássico a ser explorado, tal como fizeram os Santos Padres e também se tornaram clássicos.

A interpretação e a análise dos clássicos aparecem como um verdadeiro método antropológico, pelas vias da teologia, que se preocupa com os acontecimentos do mundo contemporâneo para captar a experiência humana em diálogo com a religião e o relacionamento com Deus.

Dialogar com os clássicos medievais para reabilitá-los como públicos, em nosso tempo, a fim de recuperar o sentido subjacente em cada manifestação teológica, a partir de Santo Antônio de Pádua e dos seus Sermões, produtores não apenas de teologia, mas de tradição e eclesialidade, procurará densidade de sentidos humanos que nos podem levar a compreensão de nós mesmos, hoje. A problemática é especificamente esta apresentada neste parágrafo, com vista a um recorte ainda mais preciso de estudo a se efetuar.

1. A TESE TRACYANA

Segundo problematiza David Tracy, as tradições religiosas devem estabelecer uma estratégia teológica que articula sua posição no contexto da cultura pluralista moderna, a fim de que não seja um discurso privado, mas tenha significação pública em meio à aspiração de sentido e verdade. O intento do teólogo é instigar a reflexão teológica para o três públicos da teologia, a sociedade, a academia e a igreja propondo a imaginação analógica para estabelecer os critérios e horizontes para o diálogo (TRACY, 2006, p. 11-14).

1.1 SOBRE A PUBLICIDADE

David Tracy fundamenta a reflexão sobre a publicidade na teologia sistemática em toda a parte 1 de sua obra “A Imagem analógica” (2006). A explanação sobre os três públicos se torna necessária, pois é nesse âmbito que o teólogo deve dirigir a produção intelectual que lhe cabe na teologia. Assim, após discorrer sobre os públicos, Tracy trata da posição teológica do teólogo e passa a estabelecer as linhas de encontro nas três disciplinas teológicas: fundamental, sistemática e prática, distintas entre si, mas relacionadas na teologia (TRACY, 2006, p. 132). Responder a questão central, se a teologia sistemática é um discurso público está explícita em toda a obra.

1.2 SOBRE OS CLÁSSICOS

Para Tracy, todo clássico deve manifestar e proclamar o sentido e a verdade e, dessa forma, eles se prestam a interpretação e não a repetição, a fim de que possam produzir expressões significativas de realismo para as pessoas em todos os tempos (LOPES, 2013, p. 62). Os clássicos podem ser “textos, eventos, imagens, pessoas, pinturas e símbolos” (TRACY, 2006, p. 110) que expressam e manifestam algo, superando a distância temporal, com capacidade de explicar a realidade atual do intérprete.

Em artigo, David Tracy (2012, p. 33), propõe o diálogo com os clássicos na dimensão daquilo que ele denomina ser a *Publicness 2*. O autor indica o diálogo como opção ao debate, como um verdadeiro fenômeno:

Reconheçamos que a conversação ou o diálogo são fenômenos que, no sentido epistemológico geral, dificilmente podem ser distinguidos do debate. Isto, porque não há conversa ou diálogo verdadeiro se não forem observados os critérios gerais válidos para toda investigação: inteligibilidade (coerência), verdade (garantias/evidências), significado certo/exato (o que você diz significa o que você quis dizer), igualdade entre todas as pessoas e todos os outros “participantes” (por exemplo, um texto: a leitura é também um diálogo). (TRACY, 2012, p. 33)

Contudo, na mesma página do referido artigo, seguindo Gadamer, Tracy defende o diálogo ou, usa ainda, de forma paralela, a expressão “conversação”, acima do debate “como forma primária de questionamento racional (...) A esfera pública é esfera de conversação civilizada antes de ser esfera do debate.”

No estrutura do pensamento de Tracy a respeito da publicidade da teologia, conforme sintetiza Zeferino (2018, p. 29), a mesma ciência tem seus públicos, os quais são a igreja, a academia e a sociedade com as quais estabelece o diálogo. Comenta sobre a opção sem exclusividade de um dos destinatários e a inter-relação na tríade.

Destarte, o diálogo com os clássicos deve se materializar em experiência realizada (LOPES, 2013, p. 63) a partir de uma hermenêutica histórica que, ao modo da tese gadameriana, em sua tese sobre a fusão de horizontes, a partir da historicidade de seus efeitos no tempo, produza certa racionalidade de sentido e verdade significativas aos três públicos, cada um com sua linguagem própria.

Sobre o diálogo com os clássicos religiosos, de modo específico, seguindo o autor de “A imaginação analógica”, afirma que

As religiões que, juntamente com as artes, proporcionam poderosas visões de Deus que valem para a sociedade são impedidas de adentrar a esfera pública, a menos que debatam em termos da *'Publicness Um'* (como fazem nas questões de justiça social) ou em termos da razão meramente técnica. (TRACY, 2012, p. 34)

Essa manifestação de Tracy faz emergir uma reflexão quase natural da necessidade de a religião, por meio de sua ciência fundamentadora, a teologia, recuperar os seus clássicos como meio de diálogo com a sociedade. Parece que sempre foi este o objetivo final, a direção para onde a religião sempre rumou, à sociedade, ainda que na sua gênese, a religião se ocupe da pessoa em relação ao transcendente, sendo claro que está imersa em uma realidade social concreta e cultural. Dessa forma, a religião se torna uma contribuição pública (TRACY, 2012, p. 35).

2 A TEOLOGIA É HERMENÊUTICA

Claude Geffré explana com toda a clareza, afirmando que, nas últimas décadas, a teologia passou por um deslocamento teórico, o qual é do saber para a interpretação. Isto significa que houve uma “passagem da teologia como saber constituído para a teologia como interpretação plural ou ainda a passagem da teologia dogmática para a teologia como hermenêutica”. (GEFFRÉ, 1989, p. 17)

Esse “deslocamento” demanda para a teologia, em todos os seus âmbitos, uma nova postura de fala ou também, podemos dizer nos apropriando do termo de Geffré, um deslocamento da fala do interior da teologia para o seu exterior, o que Tracy caracterizou com a tese dos “públicos da teologia”. Contudo, não há apenas uma demanda, mas esse movimento se dá por uma opção teológica clara de abertura da “rainha das ciências” ao diálogo e a interdisciplinaridade, a fim de conseguir dar conta de seus afazeres próprios. A preocupação de David Tracy, neste contexto é plausível: fazer com que a voz da religião seja também uma voz pública a partir da tradição. Para nós, vale a investida de expor quase todo o parágrafo do artigo:

A conversação com os clássicos na esfera pública é difícil, complexa – e necessária. Assim temos mais razão ainda para voltar a defender as duas reivindicações principais deste artigo: primeiro, o questionamento público não se constitui apenas no debate, mas num modelo mais amplo e flexível de questionamento público, o diálogo com os clássicos; em segundo lugar, todos nós estamos sempre interpretando a fim de buscar a compreensão – portanto, questionando –, e por isso devemos considerar o modelo de questionamento na esfera pública não apenas como debate, mas como diálogo. O questionamento público como diálogo com os clássicos, quando bem montado, ajuda qualquer comunidade pública de investigação numa

esfera onde todos são em princípio iguais, todos devem ser ouvidos e todos são chamados a responder na conversação, cada um respeitando cada outro diferente. O questionamento público – tanto a “Publicness Um” como debate e a “Publicness Dois” como diálogo com os clássicos – poderia granjear um ganho modesto, mas real, mostrando como os clássicos religiosos podem funcionar na esfera pública. (TRACY, 2012, p. 44)

Porquanto, interpretar se torna a viabilidade do diálogo em teologia, pois o contexto apresenta a demanda teológica. Na teologia, a teoria interpretativa avança por conta da historicidade das gestas e escritas das quais é composta a religião. Por exemplo, no cristianismo temos não apenas os dois mil anos do evento Jesus Cristo, mas toda a tradição vetero-testamentária anterior. E temos conjuntamente os dois mil anos da tradição cristã. É nessa esteira que o jesuíta se coloca: “Entre os principais pensadores com os quais Tracy dialoga, destacam-se Gadamer, Eliot e Ricoeur” (LOPES, 2013, p. 63), teóricos da linha hermenêutica que reabilitam a posição de importância e significação à tradição como relevante para a compreensão da realidade.

3 SANTO ANTÔNIO DE PÁDUA E A PUBLICIDADE DOS SERMÕES

Afirma Tracy que “a principal tarefa do teólogo sistemático é a reinterpretação da tradição para a presente situação. Toda interpretação séria da tradição para a situação é chamada de teologia sistemática.” (TRACY, 2006, p. 103-104). E continua afirmando: “De modo análogo à arte, a religião desvenda novos recursos de sentido e verdade a qualquer pessoa que estiver disposta a correr o risco de permitir que esse desvendamento ‘aconteça’”. (p. 110)

A perícia de Antônio ao interpretar a Bíblia e os Santos Padres, aplicada a instrução do povo e ao ensino teológico, podem proporcionar orientação para haurir de seus escritos uma demasia de sentido que proporcionará para a dinâmica pastoral, em nosso tempo, novos horizontes hermenêuticos. Sua ciência bíblica o leva a ser conhecido com a alcunha imposta por Pio XII, o Doutor Evangélico, ou ainda, conforme lembra o mesmo Papa², segundo o dizer de Gregório IX, contemporâneo do Santo, “Arca do Testamento” e “arsenal das Sagradas Escrituras”. Há ainda a expressão referente ao santo como “Escrínio da Palavra”.

Mesmo que os sermões sejam originados com destinação ao ensino para a pregação homilética, vale ressaltar que os mesmos, por serem tais, têm direcionamento litúrgico-pastoral, visto que, para Santo Antônio, tudo se destinava para que os mesmos produzissem os efeitos necessários para despertar a fé e, também, o seu incremento, através de sua profundidade teológica, fundamentada no estudo dos livros sagrados e a fidelidade mística de um pensador medieval à Palavra de Deus. Podemos afirmar que a época medieval foi a que melhor soube se servir dos

² FONTES FRANCISCANAS. **Santo Antônio**: legendas e sermões. Braga: Editorial Franciscana. pg. 494 (Bula *Exulta Lusitania Felix*)

escritos dos Santos Padres na reflexão bíblico-pastoral, até hoje.

Afirma o eminente teólogo Clodovis Boff: “Outro franciscano, Santo Antônio, doutor da Igreja pouco aproveitado pelos teólogos, tem uma gnosiologia que vai também na linha do conhecimento místico...” (2015, p. 139). Nessa citação, Frei Clodovis, da Ordem dos Servos de Maria, propõe ao estudo acadêmico este Doutor da Igreja, devido a sua acuidade teológica e perspicácia pastoral.

Acreditamos que Antônio tem muito a contribuir com a teologia em nossos tempos no que se refere à recente proposta conceitual, devido a sua forte tendência mística centrada na Palavra de Deus, a partir dos seus sermões. Perguntamos com David Tracy:

Por que pensadores religiosos deveriam ignorar – como recurso público – os mais ricos aspectos de uma tradição (por exemplo, as narrativas escatológicas, o profeta, os santos, os místicos)? Aprender a discernir – interpretar – esses recursos e disponibilizá-los para a esfera pública é tarefa altamente necessária.

CONCLUSÃO

A título de conclusão inicial, constatamos que, a afirmação “as religiões também se tornam um clássico” é pertinente a partir do conceito apresentado por David Tracy. Neste ínterim, o estudo da obra antoniana, tendo como meta fundamental analisar as pretensões a sentido e verdade presentes no sermônário de sua autoria, proporcionará uma oportunidade de tematização das grandes questões do ser humano, a partir de sua tradição religiosa. De tal modo, buscaremos reconhecer na obra uma determinada força de sentido nesta tradição religiosa medieval-franciscana-antoniana, que pode auxiliar a pensar a vida na atualidade.

No contexto deste Grupo de Trabalho podemos nos questionar sobre a relação entre os sermões, a mística e a literatura. O sermão, como arte retórica religiosa produz uma literatura de grande importância artística, sendo que a arte, isto é, o fazer especificamente da arte retórica, pode tornar patente sentidos e significados humanos a partir da religião entendida como forma de conhecimento e de relacionamento com a realidade.

Nos termos de Tracy, a conversação com um clássico, a relação dialógica com os clássicos, é enriquecida pelas questões atuais, de relevância pública e assim atualizam os sentidos das tradições teológicas, formando um verdadeiro círculo hermenêutico, com vistas aos públicos da teologia: academia, igreja e sociedade.

Nos Sermões Festivos, o teólogo Frei Antônio traz nas inspirações litúrgicas uma amplidão

além daquilo que a própria festa apresenta, através de concordâncias de outros textos e análise filológica com outra amplitude em relação ao que se apresenta de forma rápida. Por exemplo, no sermão sobre a ascensão de Jesus ao céu, Antônio afirma, de forma muito bela e até mesmo com tons poéticos: “*Foi elevado, portanto, ao céu, a fim de levar consigo a terra e fazer o céu.*” (FONTES FRANCISCANAS, 2017, p. 1955)

Queremos concluir com a afirmação de Villas Boas e Zeferino, que asseveram:

Esses clássicos religiosos resistem à dominação, de tal modo que sempre de novo podem dar origem a desvendamentos de sentido. A conversação com os clássicos, assim, coloca em risco certeza pré-concebidas [sic], bem como ajuda na valorização das diferenças entre distintas tradições e busca evitar reducionismos. (2022, p. 10)

A distância temporal, para além da primeira problemática, se torna verdadeira auxiliadora para a hermenêutica de textos. Uma obra que possui longos anos de experiência e diversas abordagens já tem por si mesma, na base, a hermenêutica da suspeita que a sustente, sendo, tal distanciamento temporal, caminho para a atualização da tradição, o que Gadamer denominou como fusão de horizontes.

Por fim, esta comunicação apresenta o estado primeiro de uma pesquisa que buscará aprofundar algumas contribuições pertinentes dos sermões de Santo Antônio para o nosso tempo. A história dos efeitos, contudo, aparecerá implícita, sem dúvida, ao longo da investigação da obra sermônica e dos aspectos históricos envolvidos.

REFERÊNCIAS

BOFF, Clodovis. **Teoria do Método Teológico**. Petrópolis: Vozes. 2015..

FONTES FRANCISCANAS. **Santo Antônio**. Braga: Editorial Franciscana. 2017.

GEFFRÉ, Claude. **Como fazer teologia hoje**: hermenêutica teológica. São Paulo: Paulinas. 1989.

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. Dissertação de Mestrado em Teologia. Belo Horizonte: FAJE. 2013

ROCHA, Max Silva da; SANTOS, Maria Francisca Oliveira. **Análise retórica do gênero discursivo sermão oral**. Polifonia, Cuiabá-MT, v. 25, n. 37.1, p. 01-170, jan.-abril. 2018.

TRACY, David. **A imaginação analógica**: a teologia cristã e a cultura do pluralismo. São Leopoldo: Unisinos. 2006.

_____. **A teologia na esfera pública**: três tipos de discurso público. *Perspectiva Teológica*.

Belo Horizonte. Ano 44 - N. 122, p. 29-51, jan/abr 2012.

ZEFERINO, Jefferson. **Hermenêutica e Teologia Pública:** elementos para a construção do discurso teológico em interlocução com os clássicos desde a Literatura a partir de David Tracy. *Teoliterária* V. 8 - N. 15 – 2018.

ZEFERINO, Jefferson. SINNER, Rudolf von. **A teoria teológica da religião de David Tracy.** Belo Horizonte, v. 17, n. 53, p. 676-701, maio/ago. 2019.

ZEFERINO, Jefferson. VILLAS BOAS, Alex. **Uma leitura de David Tracy sobre a análise de modelos teológicos.** *REVISTA DE CULTURA TEOLÓGICA.* Ano XXX - Nº 101 - Jan - Abr 2022.

GT 14

Protestantismo



Dr. Ronaldo Cavalcante – CEFT
Dr. Wanderley Pereira da Rosa - Faculdade Unida de Vitória

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.

ESTUDOS PRELIMINARES SOBRE POSSÍVEIS ALTERAÇÕES NA PERTENÇA OBSERVADOS NA RELIGIOSIDADE DIGITAL A PARTIR DA COVID-19

Marcos Rodrigues Simas¹

RESUMO

Durante a pandemia de Covid-19, com o fechamento dos templos e a impossibilidade dos cultos presenciais, variados fiéis experimentaram novas e alternativas vivências religiosas, se desvinculando ainda que momentaneamente de comunidades locais baseadas em presença física em seus templos e demais espaços considerados sagrados, para exercer sua religiosidade “pela internet”, mantendo certos vínculos, mas participando de alguma forma de outras comunidades do universo digital religioso. Diante desse fenômeno, estariam seus sentimentos de pertença sendo de alguma forma alterados e ressignificados, por conta das adaptações inevitáveis, surgidas em resposta às suas reais necessidades em um momento de tamanha singularidade na história? De acordo com Hervieu-Léger (2015, p. 64) o indivíduo da modernidade procura em seu sistema simbólico juntar os elementos que mais lhe convém para construir sua religiosidade, com tudo aquilo que sua memória religiosa capturou ao longo de seus anos de experiência de fé, tendo sua identidade vivida simplesmente como percursos de crença, que refletem “tudo aquilo que constitui a substância do crer: práticas, pertenças anteriores, formas de conceber o mundo e de inserir-se ativamente em diferentes esferas de ação que compõem o mundo etc”. Para ela (2015, p. 156), “a pertença a uma comunidade crente se torna secundária, se não completamente inútil”, sem isso querer dizer que todo e qualquer senso de pertença tenha se extinguido – ele apenas se transformou e se ressignificou para se adaptar à modernidade atual e a perda de influência referencial da religião única no cenário social. Desta forma, segundo Hervieu-Léger (2015, p. 90), “essa ‘religiosidade peregrina’ individual, portanto, se caracteriza, antes de tudo, pela fluidez dos conteúdos de crença que elabora, ao mesmo tempo que pela incerteza das pertenças comunitárias às quais pode dar lugar”, tendo o que esse mesmo indivíduo considera um senso de pertença, mas sem maior profundidade nos relacionamentos. Nesta comunicação, procuraremos indagar se esse novo momento histórico e social de pandemia traz efetivamente mudanças sutis ou significativas, e se de alguma maneira isso estaria alterando o sentimento de pertença dos partícipes de religiosidades digitais. Para isso, utilizaremos algumas teorias de Hervieu-Léger, e de outros autores, ainda que algumas tenham sido elaboradas originalmente sem levar em conta a internet e todo o sistema que envolve as mídias sociais digitais na atualidade, na intenção de observarmos e refletirmos sobre as reações dos fiéis para manterem suas práticas religiosas diante da pandemia, que limitou o exercício comunitário local em um ambiente físico, mas abriu novas e inúmeras oportunidades no ambiente digital.

PALAVRAS-CHAVE: Religiosidade digital; Identidades; Novas pertenças; Covid-19.

¹ Doutor em Ciências da Religião pela UMESP e Bacharel em Teologia pela Universidade Mackenzie. Pesquisa religiosidade digital e novas formas de pertencimento religioso. É professor na Faculdade Teológica Sul Americana, de Londrina-PR. E-mail: marcos-simas@me.com

INTRODUÇÃO

Hervieu-Léger (2015, p. 64) diz que o indivíduo da modernidade procura em seu sistema simbólico juntar os elementos que mais lhe convém para construir sua religiosidade, com tudo aquilo que sua memória religiosa (Hervieu-Léger, 2000) capturou ao longo de seus anos de experiência de fé, tendo sua identidade vivida simplesmente como percursos de crença, que refletem “tudo aquilo que constitui a substância do crer: práticas, pertenças anteriores, formas de conceber o mundo e de inserir-se ativamente em diferentes esferas de ação que compõem o mundo etc”. Ainda segundo Hervieu-Léger (2015, p. 90), “essa ‘religiosidade peregrina’ individual, portanto, se caracteriza, antes de tudo, pela fluidez dos conteúdos de crença que elabora, e pela incerteza das pertenças comunitárias às quais pode dar lugar”, tendo o que esse indivíduo considera um senso de pertença, ainda que sem profundidade nos relacionamentos. Além disso, para Castells (2000) a sociedade em rede e sua não espacialidade fixa ou espacialidade de fluxos facilita toda a possibilidade de um projeto que eleva a fragmentação de indivíduos e de sociedades, por sua característica não geográfica que produz sensações e vivências mais transicionais e intervalares. Por isso, na rede se amplia a fragilização da originalidade local em prol de espaços não geograficamente definidos, com a formação da identidade daqueles que são afeitos a esse ambiente fluído, híbrido e múltiplo.

A Covid-19 promoveu em um primeiro momento, no que diz respeito à religião, um certo nível de desintegração social que a afetou direta e fortemente, com o fechamento temporário dos templos e a impossibilidade de reuniões presenciais. Com isso, os fiéis vivenciaram novos experimentos com novas possibilidades religiosas até então por eles desconhecidas, tendo alguns até participado ainda que temporariamente de outras comunidades religiosas no mundo digital, por conta da necessidade de se manterem em contato com algum grupo religioso com memória religiosa autorizada próximo ao seu sistema de crenças (Hervieu-Léger, 2000), e que se assemelhasse ao sistema comunitário que ele entendia pertencer.

Além disso, nesse momento intervalar, quando o formato de participação religiosa, até então geoespacial, passou a se tornar híbrido, alguns acabaram perdendo seus vínculos com suas comunidades, fazendo com que seus sentimentos de pertença fossem alterados, para uma entre-pertença, deixando de ser uma pertença fixa para se tornar uma pertença mais fluída e intervalar. Essa vivência nas fronteiras e nos entre-lugares (HANCIAU apud SOUZA, 2007, p. 8) nasceram a partir de negociações, colaborações, contestações, redefinições, inovações, sobreposições, reflexões, deslocamentos, diferenciações, articulações e demais movimentos que provocaram em variados religiosos a uma reavaliação e possível resignificação a partir de uma nova perspectiva de localização, cultura e conhecimento que ocorrem sempre nas fronteiras, nos intervalos, no terceiro espaço, no caminho do meio, em uma zona de contato, vivenciando um hibridismo e uma ambivalência possível nos interstícios, que são resultado de reelaborações permanentes,

sem necessariamente significar uma opção excludente.

1. A RELIGIÃO REAGE À PANDEMIA

Nos Estados Unidos, um artigo publicado no site *Christianity Today*² apresenta algumas pesquisas feitas sobre a frequência às igrejas no período de pandemia. A primeira, feita pelo Instituto Barna mostram números iniciais onde “até um terço dos fiéis pararam de frequentar a igreja”³. A pesquisa do Instituto Lifeway de novembro de 2021 dizia que “a frequência da maioria das igrejas encontra-se em um nível abaixo do nível pré-pandemia”⁴. Por fim, pesquisa do Institut for Family Studies, de janeiro deste ano, revela que “a frequência à igreja caiu 6%, de 34% em 2019 para 28% em 2021”⁵. Diante desse fenômeno, o autor do artigo apresenta um novo termo que seria o resultado pós-pandemia da igreja naquele país: os “umms”, que a tradução para o português do artigo usa o termo “hesitantes”. Para o autor do artigo, eles

[...] têm apreço pela igreja local, da qual foram membros ativos no passado. Levam Jesus a sério e querem pertencer a uma congregação local. Também não são amargurados nem cínicos. Na verdade, de alguma forma os “hesitantes” se sentem incomodados por não estarem comprometidos com uma igreja local.

Portanto, esses religiosos estariam em um momento intercalar diante do pertencimento à uma igreja na forma convencional, mas que teriam durante a pandemia se distanciando de suas comunidades até por conta da impossibilidade sanitária, e cujo retorno e frequência à sua antiga igreja se tornou algo ainda incerto, tanto de forma presencial quanto on-line.

No Brasil, a pandemia também afetou os “sistemas religiosos” de variadas formas e em variados grupos. Vamos aqui relacionar alguns deles e a forma como se posicionaram ou reagiram diante do isolamento social nos utilizando de matéria recente feita pelo portal UOL⁶.

Iniciamos pelo Grupo Espírita Razin, de São Paulo, que já utilizava a internet para videoconferências semanais de estudos em suas plataformas de reunião online, além do Facebook e

2 Disponível em: <<https://www.christianitytoday.com/ct/2022/april-web-only/retorno-cultos-estatistica-igreja-local-evangelica-pt.html>>. Acesso em: 10 jul. 2022.

3 Disponível em: <<https://www.barna.com/research/new-sunday-morning-part-2/>>. Acesso em: 10 jul. 2022.

4 Disponível em: <<https://research.lifeway.com/2021/11/02/almost-all-churches-and-most-churchgoers-are-now-gathering-in-person/>>. Acesso em: 10 jul. 2022.

5 Disponível em: <<https://ifstudies.org/blog/the-decline-in-church-attendance-in-covid-america>>. Acesso em: 10 jul. 2022.

6 Disponível em: <<https://tab.uol.com.br/noticias/redacao/2020/07/31/corpo-ausente-como-a-fe-brasileira-se-adaptou-a-internet-na-pandemia.htm>>. Acesso em: 10 jul. 2022.

da troca de e-mails. E reagindo à pandemia intensificou do uso do YouTube para a transmissão de palestras com experiências mais sensoriais aos seus participantes, e criou um aplicativo próprio para divulgar atividades internas da organização. Segundo opinião do presidente da organização, Geraldo José da Costa e Silva, diante do contexto de uma crise sanitária e de isolamento social teria acontecido uma aceleração no processo de transformações nas religiões e “há imensos aprendizados e boas descobertas ocorrendo individualmente e no coletivo”, com o futuro sendo híbrido nas organizações religiosas, mas sem deixar de lado a prioridade da participação presencial das pessoas: “Por mais que se tenham múltiplos modos de comunicação com as pessoas pela internet, a situação presencial tem imenso ganho quando lidamos com religiosidade e espiritualidade”. Para a vice-presidente da FEB (Federação Espírita Brasileira), Marta Antunes Moura, há uma demanda dos próprios adeptos das instituições para manter o uso do espaço digital para estudo e atendimento espiritual, beneficiando desta forma os fiéis com dificuldade de deslocamento seja por motivos de saúde, segurança ou distância geográfica. Por isso, desde o início da pandemia os membros da federação foram capacitados a utilizar as principais plataformas digitais de reuniões.

É possível receber o axé a distância? Segundo o pai de santo Cagnoni, dirigente do templo umbandista Aldeia da Mata, sim. Para ele a tecnologia refletiu diretamente nos rituais, principalmente aqueles com contato físico. Mas como forma de manter os ritos comuns ao grupo, o terreiro orientou às pessoas que assistissem as *lives* vestidas de branco, usando seus guias e acendendo uma vela. Ele enfatiza que nem tudo é permitido no espaço online e vários ritos são evitados nas *lives*, como é o caso do transe mediúnico. Mesmo consciente de que não há “caminho de volta”, e que a internet “veio para a gente dar um passo à frente”, Cagnoni assegura que nada pode substituir totalmente a relação presencial.

Um caso especial é o da Congregação Cristã do Brasil, que é reconhecida por uma histórica aversão à tv e rádio, que sequer tinha um site oficial, tendo como um de seus fundamentos doutrinários a participação nos cultos, com uma alta frequência da membresia ao templo, e se rendeu às tecnologias durante a pandemia. Diante da impossibilidade das reuniões em seus locais sagrados de culto, fez da própria casa de seus membros um ambiente de oração, apresentando “recomendações comportamentais” aos seus fiéis sobre como se portarem em um “culto” digital, dizendo que devem “prestar toda a reverência ao Senhor (não é presencial, mas é culto a Deus); Os trajes devem ser os mesmos utilizados quando vamos à igreja; As irmãs não podem esquecer de estar cobertas com o véu”⁷.

Observando os casos anteriormente citados de uma religiosidade moderna peregrina com sua fluidez em determinados conteúdos de crença, gerando de alguma forma uma certa incerteza por parte da liderança religiosa no que diz respeito às pertencas comunitárias sem profundidade nos relacionamentos (Hervieu-Léger, 2015, 2020), produzindo sensações e vivências mais transicionais e intervalares (Castells, 2000). Sem dúvida a pandemia de Covid-19 provocou

7 Disponível em: <<https://congregacaocristanobrasil.org.br/online>>. Acesso em: 9 jul. 2022.

novas e diferenciadas crises relacionais religiosas, muitas vezes com rupturas, ao mesmo tempo em que novos relacionamentos foram desenvolvidos de uma forma não vista anteriormente, com a mediação do digital fazendo surgir durante a pandemia dentro dos sistemas religiosos, os entre-lugares (HANCIAU apud SOUZA, 2007, p. 8), por conta das negociações, colaborações, redefinições, inovações, reflexões, deslocamentos resultantes de uma reação necessária provocada pelo fechamento dos templos e pela impossibilidade dos cultos presenciais. Foi a partir desse fenômeno que variados fiéis experimentaram novas e alternativas vivências religiosas, mantendo ainda certos vínculos com comunidades locais baseadas em presença física em seus espaços sagrados, mas passando a exercer sua religiosidade “pela internet”. Nesse período, o uso das redes sociais se intensificou, já que os relacionamentos digitais eram então a principal, senão a única, possibilidade para os fiéis, mas também forçando igrejas a modernizarem seu sistema de comunicação para alcançar seu público. Assim, serviços religiosos variados migraram para plataformas digitais, se tornando híbridos, exigindo um imediato desenvolvimento com formatos mais interativos e dinâmicos, se utilizando de tecnologias de vanguarda, ainda que nem todas as organizações religiosas tiveram essa possibilidade por falta de recursos financeiros para isso.

2. PERTENCIMENTO NO MUNDO DIGITAL PÓS-PANDEMIA

Os pesquisadores Walther, Jacobsen & Fuchs, estão validando através de estudos um instrumento de pesquisa conhecido pela sigla CSBS – algo como “Escala do Sentido de Pertencimento Desafiado” –, centrado nas emoções, e com aplicações importantes para a análise de marginalização, desemprego, gentrificação, migração e do impacto da pandemia de Covid-19 na desintegração e isolamento social⁸. Para isso eles apresentam quatro pilares centrais de pertencimento: conectividade, participação, identificação e uniformidade. Segundo esses pesquisadores,

esses elementos são a base para a escala resumida de 4 itens (CSBS): Eu me sinto desconectado daqueles ao meu redor; Não sinto que participo de ninguém ou de nenhum grupo; Estou incomodado com a sensação de que não tenho lugar neste mundo; Sinto-me dividido entre mundos.⁹

Podemos identificar alguns desses elementos da escala CSBS durante o enfrentamento da pandemia por variados segmentos religiosos no Brasil, já que para os fiéis das variadas matizes religiosos nacionais, a impossibilidade do ajuntamento presencial para seus serviços e ritos, um sentimento de descolamento e de deslocamento surgiu em meio ao desespero e insegurança de

⁸ Disponível em: <<https://measurementinstrumentsocialscience.biomedcentral.com/articles/10.1186/s42409-021-00021-y>>. Acesso em: 10 jul. 2022.

⁹ Disponível em: <<https://blogs.biomedcentral.com/on-society/2021/03/05/rediscovering-the-sense-of-belonging-in-social-research-a-new-survey-measure/>>. Acesso em: 10 jul. 2022.

uma crise sanitária sem precedentes. Por isso, o enfrentamento que desemboca em uma hibridiz, tanto para o Grupo Espírita Razin, quanto para o templo umbandista Aldeia da Mata e para a Congregação Cristã do Brasil, é provocado pela busca da manutenção da conectividade entre seus membros mediante a participação ativa em ritos que historicamente sempre foram presenciais, de forma tal que mantivesse uma identificação comum e na medida do possível uniforme.

3. ENTRE-PERTENÇA NA RELIGIÃO EM TEMPOS DE PANDEMIA

Nesse período de profundas mudanças, verificamos que nos espaços intervalares e nas fronteiras, no híbrido, seja na mistura pensada e provocada ou não, religiosos experimentaram um sentimento de pertença diferenciado. Esse fiel pós-pandemia convive harmoniosamente nas fronteiras e intervalos de sua existência religiosa, ao mesmo tempo em que gesta a produção de novos conhecimentos. Por isso, entendemos que o sentimento de pertença desse indivíduo religioso é diferenciado, já que para além de sua vivência ser em uma cultura digital ele também recebe características oriundas de quem vive nas fronteiras e que por esta razão não mais necessita de um lugar fixo, ou mesmo de uma pertença fixa. Toda essa nova possibilidade e ambiente, que chegam aos sistemas religiosos pela tecnologia e alcance da internet, permitem novos experimentos e como resultado dessa nova perspectiva de espaço e lugar, onde a mente das pessoas passa a ser onde as identidades são construídas, surge um novo tipo de indivíduo agindo a partir de novos paradigmas digitais, e cuja identidade e pertença já não cabe mais em uma visão optativa e binária, estabelecida como inflexível e permanente.

Assim, ainda que esse indivíduo fragmentado tenha memória religiosa, ela não mais tem o poder de reger suas motivações e ações, ao mesmo tempo em que sua consciência de autonomia e poder de decisão em relação ao sagrado e seus símbolos o permitem viver sempre com sentimentos dúbios e alternativos de pertencimento que não o definem como outros religiosos se permitem serem definidos. Esse indivíduo na verdade nada mais é do que o resultado de um momento histórico e social diferenciado em que categorias e marcos fundantes são removidos e reconfigurados para se adaptar a uma sociedade em rede informacional e digital, fortemente influenciada pela Internet e as novas tecnologias, tendo forte consciência de autonomia e poder de decisão em relação à vida e seus símbolos, o que o permite viver sempre com sentimentos diferenciados de pertencimento.

Por isso, não podemos continuar a manter a ideia convencional de uma pertença como sendo o resultado de algo optativo como “dupla ou múltipla pertença”, dando, portanto, lugar ao que aqui chamamos de “entre-pertença”, como um conceito decorrente e conectado ao “entre-lugar” (Santiago, 2013; Bhabha, 2013), isto é, a ressignificação da pertença a partir de novas noções de tempo e espaço que emergem da sociedade em rede. Desta forma, esse religioso

pós-pandemia está sempre vivendo “entre” tradições e novidades, memórias e experimentos, o tempo sagrado (domingo) e o tempo profano (intemporal), o templo físico (espaço de lugares) e o templo virtual (espaço de fluxos), a realidade virtual e a virtualidade real.

Esse religioso não rompe, mas mantém. Não exclui, mas inclui. Não quebra, mas constrói. Não reduz, mas amplia. Vivendo nos interstícios, ele pertence porque é fluído e flexível, sem deixar de ter suas convicções e compromissos.

REFERÊNCIAS

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

CASTELLS, Manuel. **The Rise of the Network Society**. 2nd. ed. Blackwell Publishing: Malden, 2000.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **Religion as a Chain of Memory**. Cambridge: Polity Press, 2000.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

SANTIAGO, Silvano. **Ensaaios antológicos**. São Paulo: Nova Alexandria, 2013.

SOUZA, Marcos. “O entre-lugar e os estudos culturais”. **Travessias**, v. 1; n. 1; p. 1-13; Cascavel, 2007.

EVANGÉLICOS NO NORDESTE BRASILEIRO: UMA EXCEÇÃO QUE PROVA A REGRA

Waldney de Souza Rodrigues Costa¹

RESUMO

Não é novidade a transição religiosa pela qual passa o Brasil, em que há uma progressiva queda do número de pessoas que se declaram católicas, acompanhada pelo crescimento do número das que se declaram de alguma confissão evangélica. Contudo, na análise dos dados disponíveis, chama a atenção o fato de que o Nordeste se mantém como a Região mais católica do país. Essa comunicação é feita com o intuito de contextualizar a presença evangélica nessa Região do Brasil, tendo em vista a dinâmica da urbanização, com base em reflexões sobre o campo religioso brasileiro e o desenvolvimento regional do Nordeste. Analisando e segmentando dados disponibilizados pelo IBGE, será apresentado e contextualizado o grande contingente evangélico presente nos centros urbanos do litoral nordestino. Como será possível perceber, mais do que contradizer o crescimento numérico de evangélicos no Brasil, a Região mais católica do país acaba confirmando a regra e ajudando a qualificá-la, no sentido de perceber como a transição religiosa brasileira está atrelada à urbanização.

PALAVRAS-CHAVE: Protestantismo e Pentecostalismo; Nordeste Brasileiro; Urbanização.

INTRODUÇÃO

Quando se fala em religião no Nordeste, a primeira imagem que vem à mente é a do catolicismo, especialmente o não oficial, geralmente chamado de popular. Festas, santos não canônicos, benzedeadas, padroeiras... Tudo isso faz parte dessa imagem que não está tão distante da realidade, uma vez que os próprios recenseamentos recentes do IBGE têm demonstrado que essa região do Brasil possui uma proporção maior de católicos que as demais. No entanto, os mesmos recenseamentos indicam um grande contingente de evangélicos no Nordeste. São quase 9 milhões segundo os dados do Censo de 2010, o que é mais de 20% do total de evangélicos do país. Como isso ocorre e o que representa para a discussão sobre as religiões no Nordeste?

Essa comunicação é feita com o intuito de contribuir com essa discussão, contextualizando essa presença evangélica no Nordeste ao analisar alguns dados das declarações religiosas deste último recenseamento do IBGE, colocando-as em função de grandes centros urbanos nordestinos. A aposta é que, ao trabalhar com dados do Nordeste, seja possível visualizar dinâmicas religiosas que estão para além dessa Região, como um exercício exploratório que não pretende

¹ Professor e Chefe do Departamento de Ciências da Religião da UERN; Mestre e Doutor em Ciência da Religião pela UFJF.
E-mail: professordney@gmail.com

encerrar, mas abrir uma discussão sobre o que é ser evangélico, nesse sentido mais abrangente e menos referenciado em igrejas ou denominações específicas.

1 O CAMPO RELIGIOSO COMO CAMPO DE FORÇAS EM OPOSIÇÃO NO BRASIL

Um dos fatos mais comentados a respeito do campo religioso brasileiro é o declínio do catolicismo, mas ele não vem sozinho. Dizia Pierre Sanchis (2018) que ele sempre vem acompanhado de uma ampliação da diversidade religiosa. Pondera o autor que muito dessa ampliação pode estar relacionada à mudança recente dos instrumentos de análise das religiões. Porém, não há como negar que existam transformações reais em jogo. O Brasil está passando por uma transição religiosa marcada pela queda da hegemonia católica (Alves, Barros, Cavenaghi, 2012).

É claro que qualquer especialista em catolicismo no Brasil se incomoda com essa redução. Há muito mais coisas acontecendo no mundo católico, uma vez que a perda do número de adeptos é acompanhada por uma diversificação interna. Porém, é essa perda que salta aos olhos quando se trabalha dentro do paradigma de campo religioso. Como explica Bourdieu (2011), quem diz campo, diz campo de forças, forças em oposição. Enquanto uma demonstra menos vigor, outra emerge. Isso cria um procedimento específico de análise das religiões que não explicita tudo a respeito delas, mas aprimora o olhar para aspectos específicos. No caso, os aspectos da concorrência entre elas. Embora muitos utilizem livremente o termo campo, acionando apenas a ideia de microcosmo relativamente autônomo (Bourdieu, 2004), na origem, ele também carrega essa predileção pela análise da concorrência entre as forças internas e isso também se aplica ao campo religioso.

No caso do Brasil, tornou-se muito comum uma adaptação da proposta inicial de Bourdieu (2007). Se na origem, ao falar de religião, o autor se vale de tipos ideais weberianos, aqui, esses tipos foram substituídos por religiões presentes no território nacional. Ao mapear as forças que se enfrentam no campo religioso, ao invés de tratar da luta entre o mago, o profeta e o sacerdote, como é recorrente nas análises bourdianas (Bourdieu, 2004, 2011), os brasileiros preferem falar do catolicismo e sua relação com outras religiões que emergem como forças concorrentes. Assim aparecem os evangélicos: uma força que emerge como principal ameaça à hegemonia católica.

Há um porém. Essa constatação adveio de muitos meios, mas principalmente dos últimos recenseamentos. Para mapear o campo religioso brasileiro e as principais forças emergentes, tornou-se comum o uso dos dados dos sucessivos Censos realizados pelo IBGE. Eles deixam muitas lacunas, é verdade, constituindo mais como pontos de partida para outras análises do que respostas definitivas para as inquietações a respeito das religiões no Brasil. Contudo, o seu conjunto constitui uma espécie

de retrato da nação (Menezes, 2013). Para reconstituir o filme são necessárias outras pesquisas. Mas isso não muda o fato de que, com esses dados, tem-se uma imagem do que está ocorrendo no país. E em que posição os evangélicos aparecem nessa foto? Em ascensão? Sim, mas com uma maior dificuldade de crescimento na Região Nordeste.

2 A FORÇA EVANGÉLICA NO NORDESTE

O IBGE vem registrando o crescimento evangélico em sucessivas pesquisas censitárias. O percentual de brasileiros que assim se identificam passou de cerca de 6,6% no Censo de 1980 para 9,0% no de 1991 e para 15,5 % no de 2000, chegando a 22,2% no de 2010². Só que a região Nordeste, aparentemente, não está acompanhando essa direção nacional. Perceba a diferença na tabela abaixo:

Tabela 1: Declarações religiosas nas Grandes Regiões do Brasil

Declaração religiosa	Norte	Nordeste	Sudeste	Sul	Centro-Oeste	Brasil
Católica	60,6	72,2	59,5	70,1	59,6	64,7
Evangélica	28,5	16,4	24,6	20,2	26,8	22,2
Espírita	0,5	0,8	3	2	2,3	2,0
Afro-Brasileira	0,1	0,2	0,4	0,6	0,1	0,3
Sem Religião	7,8	8,3	9	4,8	8,4	8
Outra	2,5	2,1	3,5	2,3	2,8	2,7

Fonte: Produzido pelo autor a partir dos dados do Censo 2010 do IBGE.

Com essa imagem, a primeira impressão é que o que acontece no Nordeste em matéria de religião estaria destoando daquilo que ocorre no país. E se variarmos as autodeclarações por Estado da Federação, essa diferença pode se tornar ainda maior. Só o Pernambuco parece se aproximar da proporção de população evangélica do país, e, com a Bahia, se aproximar da proporção de católicos. O que será possível conferir na próxima tabela:

² A fim de padronizar e evitar qualquer confusão nas comparações, os dados mobilizados no texto ficaram restritos aos Censos realizados pelo IBGE, entretanto cabe registrar que outros organismos têm realizado estatísticas mais recentes que estimam que a proporção de evangélicos na população brasileira segue em crescimento. É o caso do Latinobarômetro que em 2018 estimou essa proporção em 25,7% e do Datafolha que em 2019 estimou em 31%. Latinobarômetro está disponível para consulta em: < <https://www.latinobarometro.org/latOnline.jsp> >; Datafolha foi noticiado em: < <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/01/13/50percent-dos-brasileiros-sao-catolicos-31percent-evangelicos-e-10percent-nao-tem-religiao-diz-datafolha.ghml> >. Acessos em 3 out. 2020.

Tabela 2: Declarações religiosas na Região Nordeste do Brasil

Declaração religiosa	MA	PI	CE	RN	PB	PE	AL	SE	BA	Brasil
Católica	74,5	85,1	78,9	76	77	66	72,3	76,4	65,3	64,7
Evangélica	17,2	9,7	14,6	15,4	15,2	20,3	15,9	11,8	17,4	22,2
Espírita	0,2	0,3	0,6	0,8	0,6	1,4	0,6	1,1	1,1	2,0
Afro-Brasileira	0,1	0,1	0,1	0,04	0,1	0,1	0,1	0,2	0,3	0,3
Sem Religião	6,6	3,4	4,3	6,4	5,7	10,4	9,7	8,6	12	8
Outra	1,4	1,4	1,5	1,9	1,4	1,8	1,4	2,3	3,9	2,8

Fonte: Produzido pelo autor a partir dos dados do Censo 2010 do IBGE.

Será que o Nordeste, de fato, não está acompanhando a transição religiosa do Brasil? A resposta a essa questão não pode ser dada sem levar em conta um dos eixos mais importantes dessa transição: a urbanização. Alves, Barros e Cavenaghi (2012), analisando os dados do Censo de 2010, indicam que os evangélicos levam vantagem sobre os católicos nas regiões mais sujeitas à metropolização. Inclusive relacionam o fato de a Região Metropolitana do Rio de Janeiro estar com a transição religiosa cerca de 30 anos à frente da transição do país com o fato de o Rio de Janeiro ser o Estado mais urbanizado (Alves, Barros e Cavenaghi, 2012). Sendo assim, embora a Região Nordeste como um todo apresente um certo contraste em relação ao Brasil, talvez tenha algo diferente a mostrar em seus centros urbanos. Isso nós podemos conferir. Iniciemos com a análise das declarações nas capitais:

Tabela 3: Declarações religiosas nas capitais do Nordeste do Brasil

Declaração religiosa	São Luís (MA)	Teresina (PI)	Fortaleza (CE)	Natal (RN)	João Pessoa (PB)	Recife (PE)	Maceió (AL)	Aracaju (SE)	Salvador (BA)
Católica	65,9	79,0	67,9	67,4	63,3	54,3	62,0	70,9	51,6
Evangélica	23,6	13,3	21,4	20,9	24,0	25,0	23,7	15,2	19,6
Espírita	0,6	0,9	1,3	1,8	1,8	3,6	1,4	2,7	3,2
Afro-Brasileira	0,1	0,2	0,2	0,1	0,2	0,2	0,1	0,4	1,0
Sem Religião	7,7	4,5	6,7	7,9	8,2	14,6	10,5	8,3	17,6
Outra	2,1	2,1	2,5	1,9	2,5	2,3	2,3	2,5	7,0

Fonte: Produzido pelo autor a partir dos dados do Censo 2010 do IBGE.

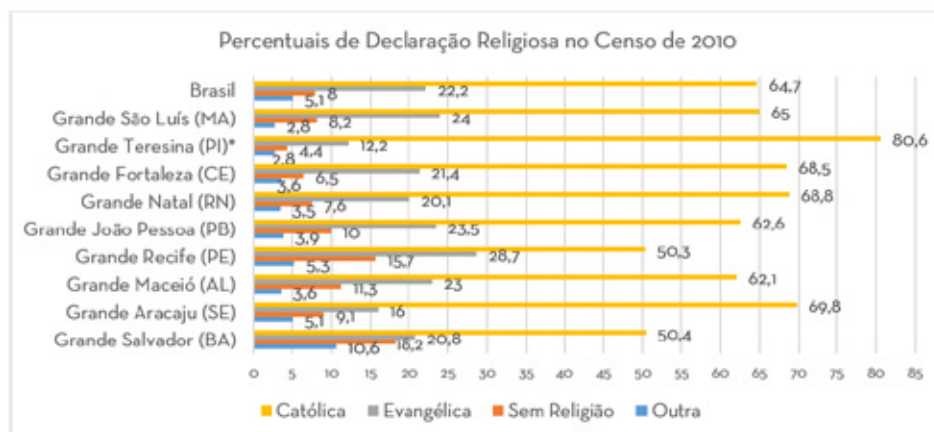
Como se pode perceber, ao segregarmos os dados das capitais do Nordeste, as proporções se aproximam muito mais das identificadas no quadro geral do país. Quase todas as nove cidades possuem um percentual de evangélicos próximo ao percentual nacional (22,2%). Apenas Teresina, no Piauí (13,3%) e Aracaju, no Sergipe (15,2%) estão a mais de três pontos percentuais de distância para baixo.

Quanto a isso, é preciso levar em conta que:

Apesar do processo de urbanização na região Nordeste ter sido um pouco mais lento em comparação a outras regiões do país, sobretudo frente ao Sudeste, no final do século XX, grandes cidades nordestinas, algumas constituídas como regiões metropolitanas consolidadas, apareceram como espaços de grande concentração populacional e de atividades econômicas mais avançadas (BEZERRA, 2020, p. 396).

A concentração populacional sempre foi um fator associado ao crescimento da proporção de evangélicos e as capitais do Nordeste não parecem fugir à regra. Algo que não se aplica apenas a essas cidades. Se expandirmos o escopo de análise para as Regiões Metropolitanas que surgem a partir das capitais³, tem-se um quadro que também está muito próximo ao brasileiro:

Gráfico 1: Declarações religiosas em Regiões Metropolitanas do Nordeste do Brasil em 2010⁴



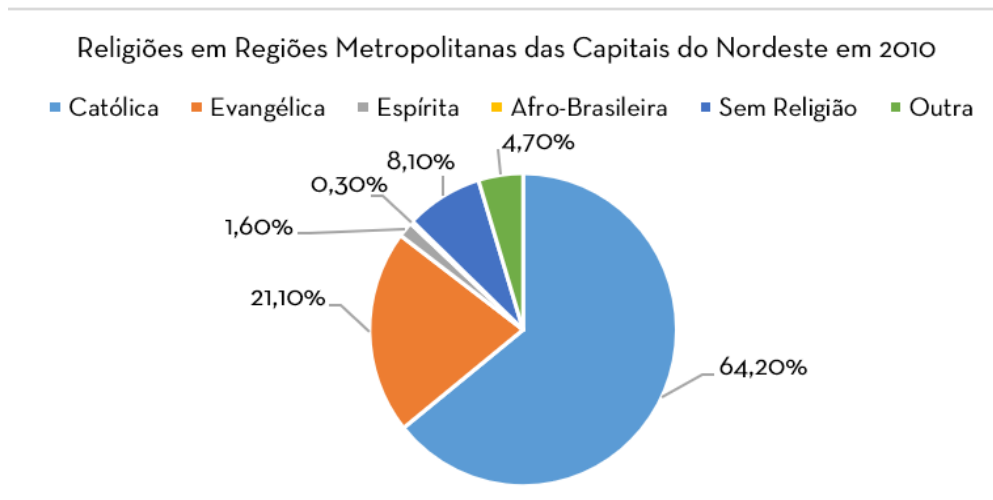
Fonte: Produzido pelo autor a partir dos dados do Censo 2010 do IBGE.

Novamente, com as exceções da Grande Teresina (12,2%) e da Grande Aracaju (16%), a proporção de evangélicos na população apresenta-se próxima ou acima da proporção do país. Para se ter uma ideia do grau de proximidade, vide abaixo um gráfico gerado com a junção dos dados do gráfico anterior, seguido de um gráfico do Brasil:

³ O processo tardio de urbanização do Nordeste faz com que os grandes centros de comando, geralmente localizados mais ao litoral, ainda ditem muito do processo, mantendo certa hierarquia face a centros intermediários que compõem a rede urbana interiorana de constituição recente (Bezerra, 2020). Isso significa que nem todas as regiões metropolitanas do Nordeste estão na mesma etapa de urbanização. Aquelas constituídas no entorno de centros regionais do interior, embora muito importantes para a região, ainda não experimentam as dinâmicas da metropolização por completo. Por isso a análise se ateu às Regiões Metropolitanas do entorno das capitais.

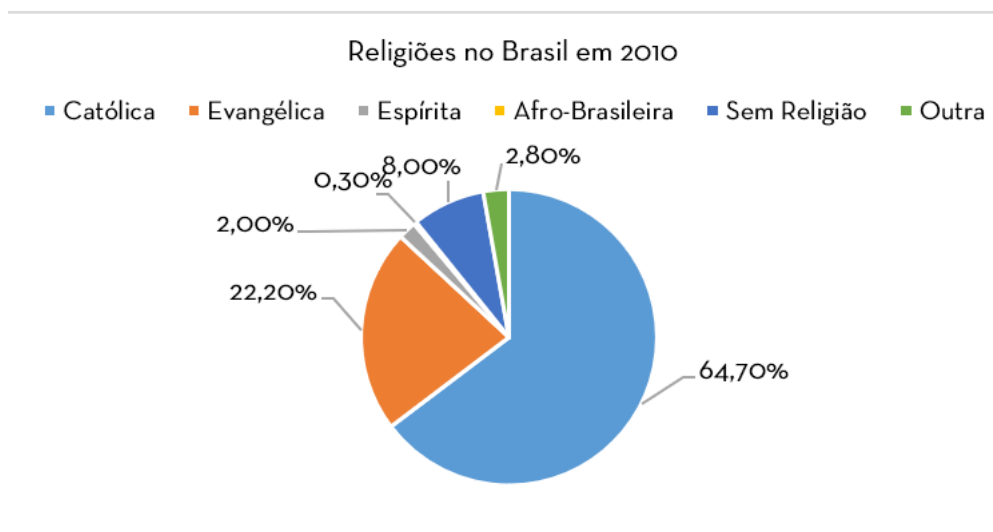
⁴ No caso de Grande Teresina, não se trata de Região Metropolitana, mas Região Integrada de Desenvolvimento, já que compreende não só municípios do Piauí, como também do Maranhão.

Gráfico 2: Declarações religiosas em Regiões Metropolitanas das capitais do Nordeste do Brasil em 2010



Fonte: Produzida pelo autor a partir de dados do Censo 2010 do IBGE.

Gráfico 3: Declarações religiosas no Brasil em 2010



Fonte: Produzida pelo autor a partir de dados do Censo 2010 do IBGE.

CONCLUSÃO

Com esse procedimento, tem-se, no conjunto das Regiões Metropolitanas que surgem a partir das capitais do Nordeste, uma imagem das declarações religiosas que se aproxima da imagem do Brasil. É um indicativo de que, embora essa região possua especificidades, não é correto afirmar que ela não esteja acompanhando a transição religiosa do país. No caso nordestino, essa transição é mais experimentada ao litoral, onde se encontram os centros administrativos, caracterizados pela maior metropolização.

Essa descrição pode ser especialmente didática para entender fatos semelhantes que acontecem Brasil afora. Como dito anteriormente, o Nordeste tem suas questões, mas ainda assim está acompanhando a transição religiosa do país. O que é diferente nesse caso é que crente nordestino parece gostar muito de praia. Esse é só um gracejo para ilustrar. O que está em jogo é a urbanização que, via de regra, se dá a partir do litoral. Em toda a costa nordestina, onde se encontram os centros administrativos, a hegemonia católica está mais ameaçada com uma maior presença evangélica. Nesse contexto, mais do que contradizer o crescimento numérico de evangélicos no Brasil, a Região mais católica do país acaba confirmando a regra e ajudando a qualificá-la, no sentido de perceber como a transição religiosa brasileira está atrelada à urbanização. Agora importa estudar mais qualitativamente quais são os elementos da urbe que favorecem o crescimento evangélico. Que mais estudos possam explorar essa direção.

REFERÊNCIAS

ALVES, José Eustáquio Diniz; BARROS, Luiz Felipe Walter; CAVENAGHI, Suzana. A dinâmica das filiações religiosas no Brasil entre 2000 e 2010: diversificação e processo de mudança de hegemonia. *Rever*, São Paulo, ano 12, n. 5, p. 145-174, jul.-dez. 2012.

BEZERRA, Josué Alencar. Rede urbana interiorizada: novas conformações do território no Nordeste Brasileiro. *Sociedade & Natureza*, Uberlândia (MG), v. 32, p. 392-403, jun. 2020.

BOURDIEU, Pierre. O campo político. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, v. 5, n. 1, p. 193-216, jan.-jul. 2011.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 27-78.

BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo: Editora UNESP: 2004. p. 17-29.

MENESES, Renata. Às margens do Censo de 2010: expectativas, repercussões, limites e usos dos dados. In: TEIXEIRA, Faustino; MENESES, Renata (Orgs.). *Religiões em movimento: o Censo de*

2010. Petrópolis, RJ: Vozes: 2013. p. 331-346.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: SANCHIS, Pierre. *Religião, cultura e identidades: matrizes e matizes*. Org. Mauro Passos e Léa Freitas Perez. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

GT 15

Pluralidade Espiritual e Diálogo Inter Religioso



Dr. Cláudio de Oliveira Ribeiro – CAPES
Dr. Gilbraz Aragão – UNICAP
Dr. Roberlei Panasiewicz – PUC Minas
**Dra. Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões, Universidade
Federal de Juiz de Fora**

Ementa:

Diante do contexto culturalmente plural em que nos encontramos e que desafia as tradições religiosas, surgem, por um lado, movimentos intolerantes e fundamentalistas e, por outro lado, grandes oportunidades para o diálogo. Trata-se de reconhecer, no convívio com a diversidade, o que há de único e irrevogável em cada religião; ao mesmo tempo, é fundamental que se manifeste e se reflita sobre o dinamismo espiritual que está entre e para além das religiões, mesmo daquelas expressões laicas e sem divindades. O diálogo “inter-religioso” que todas proporcionam faz repensar o compromisso ético das religiões com a paz mundial. O GT se propõe, então, a debater pesquisas sobre Pluralidade Espiritual e Religiosa, Tolerância e Diálogo.

A PRESENÇA PLURAL RELIGIOSA NAS ILPIS: RESULTADOS DE UMA ANÁLISE DOCUMENTAL

Ernani Francisco dos Santos Neto¹

RESUMO

O presente trabalho apresenta parte dos resultados de uma pesquisa de doutorado em Ciência da Religião – UFJF na qual se busca compreender a presença religiosa nos espaços asilares e a pluralidade religiosa no interior das ILPIS - Instituição de Longa Permanência para Idosos de Juiz de Fora – MG. Partindo de uma Análise Documental, foram analisados documentos de natureza pública de 10 instituições disponibilizadas pelo Conselho Municipal dos Direitos da Pessoa Idosa – CMDPI/JF. A pesquisa revelou que os serviços e especialidades médicas são os mais presentes, sendo que a prevalência dessas ofertas repousa na em três áreas; psicologia/terapia, nutrição e enfermagem. A análise revela uma mudança no panorama religioso das instituições para idosos na qual se verifica a presença de atividades religiosas, portanto, de religiões, na maioria das instituições observadas. Constata-se que a presença religiosa no interior das Instituições para idosos é plural mesmo sendo esta pluralidade predominantemente nos seguimentos católico, espírita e evangélico.

PALAVRAS CHAVES: Religião. Pluralidade. ILPIs. Envelhecimento.

INTRODUÇÃO

O envelhecimento populacional brasileiro já é uma realidade. Essa afirmação se sustenta amparada na rápida mudança do perfil demográfico, com destaque para o aumento de pessoas idosas. Esse crescente e acelerado processo de envelhecimento traz em si preocupações em múltiplos domínios. No caso do Brasil, como destacado por Ferreira, Correia, Banhato (2010), essa nova realidade tem evidenciado impactos diretos no contexto sociopolítico, econômico, e também no *contexto religioso* (acréscimos nossos). Nesse cenário, a visibilidade recai sobre um indivíduo antes esquecido, o idoso.

Nos dias atuais, ao falar da pessoa idosa e/ou do campo do envelhecimento apenas uma constatação se apresenta, a de mudanças. A respeito de mudanças atreladas a esse campo, de acordo com Groisman (1999), ocorreu, nos anos 1990 um “*boom gerontológico*” e a velhice foi convertida em matéria de interesse público, sendo cada vez mais abordada pela mídia que abriu espaço para um número crescente de especialidades e de serviços voltados para essa faixa

¹ Doutorando do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião - UFJF - Bolsista Capes. E-mail: ernanineto.psi@gmail.com

etária. Segundo o autor, “a terceira idade tornou-se uma espécie de moda com a constituição de um mercado de consumo específico” (GROISMAN, 1999, p. 68). Esse novo cenário é também resultante da intensa transição demográfica pela qual passa o país, com destaque para a população envelhecida, o que, por conseguinte, gerou interesses de vários setores pelo campo do envelhecimento, com destaque para os setores da saúde e da economia.

Nesta conjuntura, ganha visibilidade a velhice e, conseqüentemente, os asilos, melhor dizendo, as ILPIs – Instituições de Longa Permanência para Idosos. Essas instituições são definidas pela Sociedade Brasileira de Geriatria e Gerontologia (SBGG) como “instituições governamentais ou não governamentais, de caráter residencial, destinada a domicílio coletivo de pessoas com idade igual ou superior a 60 anos, com ou sem suporte familiar, em condição de liberdade e dignidade e cidadania” (RESOLUÇÃO - RDC Nº 283/2005).

O termo ILPIs traz consigo um novo paradigma de residência para pessoas acima de 60 anos, que extrapola o caráter meramente assistencial. Trata-se, segundo Peixoto (2011), de sugerir uma nova vida de asilamento não desligada daquela da morada de origem. No passado, estas instituições tinham em si um caráter religioso bem delineado, mas com o avanço da ciência e da tecnologia e, conseqüentemente, da expectativa de vida, houve a necessidade de repensar os cuidados com a população idosa e principalmente no campo institucional asilar. O avanço do capitalismo e a emergência de novas formas de cuidado ao idoso deram a esta instituição secular uma nova roupagem. Uma variedade de técnicos, especialistas e serviços em saúde, a exemplo médicos, enfermeiros, psicólogos, fisioterapeutas, nutricionistas, odontólogos, educadores físicos, gerontologistas, geriatras e outros, bem como de serviços técnicos tais como arteterapia, musicoterapia, e muito mais, que tornou o antigo asilo em um novo lugar, com uma imagem mais condizente com a modernidade.

Na literatura não há um dado preciso sobre o número de ILPIs existentes no Brasil, um levantamento acerca dessa realidade pode estar ainda em construção e, possivelmente, demande esforços de várias áreas. Mas isso não significa que estamos totalmente desamparados, ainda que, timidamente, encontramos algumas pesquisas sobre o assunto. Conforme Peixoto (2011), os dados sobre as características das ILPIs a nível nacional, levantados pelo IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada), acerca da realidade brasileira apresentam um número de 3.549 instituições, dentre as quais 65,2% são filantrópicas e apenas 6,6% são públicas. A pesquisa revela que as instituições criadas entre os anos de 2000 a 2009, em sua maioria, são privadas com fins lucrativos (cerca de 57,3%), apontando para uma mudança no perfil das instituições. Partindo de estudos mais recentes, de acordo com Accioly (2020), esse número mais que duplicou em 10 anos atingindo um total de 7.292 instituições, evidenciando um aumento de mais 105,52%. Outras informações que se destaca é a redução do tamanho das novas ILPIs privadas e a diferença entre os sexos: 57% das pessoas institucionalizados são do sexo feminino.

A revisão de literatura também aponta que os serviços mais presentes nas ILPIs são as

especialidades e serviços médicos. Um estudo acerca das ILPIs realizado pelo IPEA no ano de 2008 revelou que na região Sul entre os anos de 2007 e 2008 os serviços mais comuns nas ILPIs de Santa Catarina eram os serviços médicos com 81%, e as especialidades, com destaque para a fisioterapia com 54,8%. O estudo mostra que 27,4% das ILPIs também oferecem o serviço de Terapia Ocupacional.

Em outro estudo acerca das ILPIs no Brasil os autores Camarano e Kanso (2010), demonstraram que os serviços mais frequentes são os serviços médicos, seguidos pelos de fisioterapia, correspondendo a 66,1% e 56% respectivamente. Para Rocha (2018) esses dados são um reforço para mudança no perfil das ILPIs. Ele expõe que as ILPIs vão se estabelecendo no mercado brasileiro como um local destinado a idosos e que devido a sua condição de saúde, não tem mais capacidade de autocuidado nas suas atividades diárias e por isso necessitam de cuidados especializados.

As ILPIs, além de serem vistas como espaços de assistência, tornaram-se também espaços de promoção à saúde. No entanto, o que antes parecia definido e claro agora se tornou complexo e plural. Frente ao aumento da população idosa, mediada pela quantidade de idosos à procura de instituições na modalidade asilar, as ILPIs abriram suas portas permitindo e/ou patrocinando também a vivência do religioso em seu interior.

Na revisão de literatura sobre a espiritualidade em pessoas idosas, Moreira (2021, p.01) destacou que “as crenças religiosas, práticas de devoção e atividades ligadas a grupos religiosos são mais comuns entre os idosos do que em qualquer faixa etária”. O que se percebe é uma relação direta com a esfera religiosa desde tenra idade. O autor evidencia que, para as pessoas idosas, as questões relacionadas à religiosidade têm significado muito especial, principalmente, entre aqueles que vivenciam problemas de saúde, seja por doença ou pelos agravos decorrentes desta.

Sem embargo, evidenciamos uma mudança no panorama religioso da instituição para idosos. Partimos do pressuposto de que a presença religiosa no espaço institucional asilar é um reflexo de diferentes fenômenos modernos: o aumento da população idosa e o fenômeno do pluralismo religioso “uma situação social na qual pessoas de diferentes etnias, cosmovisões e moralidades vivem juntas pacificamente e interagem amigavelmente” (BERGER, 2017, p.20).

Como exposto acima, as ILPIs, nas suas novas formas de cuidados asilares, buscam superar o então, e ainda predominante, estigma asilar. E como estratégias, as ILPIs disponibilizam de um variado leque de serviços e profissionais. A prática religiosa é também uma dessas ofertas e/ou atividades valorizadas pela instituição, e como resultado, é possível que haja um novo cenário acerca da presença religiosa no espaço asilar. Este estudo busca responder a essa problemática, e verificar se há pluralidade religiosa nas ILPIs.

1. O MÉTODO

Trata-se de uma pesquisa de abordagem qualitativa, utilizando-se como método de análise de dados a Análise Documental. Esse instrumento é descrito por Bardin (1977, p.45) como “uma operação ou um conjunto de operações visando representar o conteúdo de um documento sob uma forma diferente da original, a fim de facilitar num estado ulterior, a sua consulta e referência”. Nesta pesquisa a proposta é debruçar-se sobre os documentos de natureza pública, que segundo Cellard (2004) trata-se de:

Uma documentação geralmente volumosa, e por vezes, organizada segundo plano de classificação, complexos e variáveis no tempo ainda que seja dita pública nem sempre é acessível esse tipo de arquivo compreende comumente os arquivos governamentais (federais, regionais, escolares e municipais) os arquivos de estado cível assim como alguns arquivos de natureza notarial e jurídica. (CELLARD, 2012, p.257).

O universo amostral foi constituído de 21 instituições, nesse primeiro momento o critério adotado para a inclusão das instituições no estudo foi quantitativo, dessa forma, foram selecionadas as instituições com maior número de vagas disponíveis. Dos 21 documentos disponibilizados pelo CMDPI/JF, foram selecionadas 10 instituições com o maior número de residentes.

Os Relatórios de Atividades e Planos de Ação são documentos necessários para a inscrição e certificação das instituições e são solicitados pelo Conselho do Idoso junto com outras informações. Eles devem fornecer dados institucionais e informações sobre as características das instituições, bem como apresentar os serviços e atividades que são disponibilizados pelas mesmas. O Plano de Ação traz uma identificação das ILPIs e dos seus responsáveis, trata-se, especificamente, de um planejamento das ações que serão executadas: de oferta, de assistência, de serviços ou de programas requerida pela instituição social. Já os Relatórios de Atividades, além de expressar os dados e características institucionais, descrevem, efetivamente foi realizado pela instituição durante o ano. É, portanto, uma descrição detalhada das atividades que são executadas e dos serviços oferecidos pela instituição social.

Entre os conteúdos apresentados nos documentos, analisamos: I - Natureza jurídica e total de vagas, II - Público alvo, III- Serviços oferecidos, IV - Atividades Semanal. Para uma melhor compreensão dos dados e, preservando o anonimato de cada uma das instituições, optou-se pelo uso de um número cardinal que corresponde a classificação da cada instituição em relação ao número de idosos atendidos (ILPIs - 01; ILPIs - 02; ILPIs - 03..., sucessivamente).

2. ANÁLISE DE DADOS: A RELIGIÃO NO ESPAÇO ASILAR

O estudo mostra que as instituições filantrópicas detêm o maior número de idosos e o maior número de ocupação, o equivalente a 61%, para 39% das instituições de caráter privado. Considerando as 10 instituições pesquisadas, o total de vagas computadas foi de 575. O total de instalados atinge 507 idosos, revelando um total de 88,17% de ocupação. A disparidade ocorre quanto à categoria de gênero. O número de total de homens é de 158 e o total de mulheres chega a ser mais que o dobro de homens, precisamente, 349 mulheres. Outro dado constatado na análise é o aumento de ILPIs privadas em relação às ILPIs filantrópicas.

No tocante a religião, observa-se que as atividades mais recorrentes nas instituições são as atividades religiosas (7). As demais atividades com maior ocorrência são: música (6); ginástica/educação física (5); terapia ocupacional (5); lúdicas/lazer (3); fisioterapia (3); convivência e fortalecimento de vínculo (3); cinema (3); estimulação da memória (2); dança (2); ioga (2); bingo (2); passeios (2); atendimento médico (1). Pontuamos uma distinção em relação aos dois quesitos: serviços oferecidos e as atividades semanais. No primeiro, a predominância de serviços médicos, e no segundo, a prevaência de atividades religiosas. Frente a essa realidade evidenciamos alguns pontos a serem discutidos, vejamos.

Uma das questões que buscávamos compreender versava sobre os reflexos do pluralismo religioso no espaço asilar. Que há uma presença religiosa no interior das ILPIs, isso não resta dúvida, essa hipótese foi corroborada com análise. Mas quanto à pluralidade? As instituições filantrópicas não declaram em seus documentos a oferta de serviços religiosos, ao contrário, mesmo tendo origem religiosa, explicam que não se reconhecem como entidade de cunho religioso. Constatamos que elas também não inserem em seus documentos os serviços religiosos como uma de suas ofertas. Contudo, apresentam uma diversidade religiosa nos Relatórios de Atividades, no quesito IV -atividades semanais.

A presença religiosa no interior das ILPIs recebe várias denominações: missa, momento ecumênico, culto no lar, palavra evangélica, pastoral católica, momento espírita, adoração ao Santíssimo, mães de Catarina, missa (capela), atividades religiosas, missa/passe e oração católica. Destaca-se que a frequência dessas atividades varia de acordo com cada instituição, podendo ocorrer uma ou até cinco vezes por semana. Observamos que as ILPIs que declararam uma diversidade religiosa são as instituições 01, 02, 03, 05, 08.

Na ILPIs 01, as atividades religiosas ocorrem três vezes por semana. Na segunda-feira, a atividade recebe o nome de palestra e é realizada por um grupo espírita. No sábado, é realizada uma missa na capela que fica sediada no interior da ILPIs. Os idosos também são liberados para

ir à missa que ocorre na igreja do bairro. A instituição declara ainda que recebe visitas de igrejas de vários segmentos religiosos.

Na ILPIs 02, a diversidade religiosa também se faz presente. As quarta-feiras são realizadas duas atividades religiosas: a palavra evangélica e o culto no lar. Na quinta-feira, recebe a visita de um missionário, a atividade é destinada aos católicos e ao público em geral. No domingo, é realizado mais duas atividades, elas recebem o nome de palestra pública - espírita e momento ecumênico.

A ILPIs 05 realiza duas atividades religiosas, na terça-feira o Momento Espiritual. E na sexta-feira recebe o nome de celebração eucarística. A instituição se destaca por revelar maior frequência semanal de atividades religiosas (terça, quinta, sábado, domingo e a 1ª sexta-feira de cada mês).

Na ILPIs 08 as atividades religiosas são realizadas às terças-feiras e recebe o nome de adoração ao Santíssimo. Na quarta-feira, a instituição recebe a visita de um grupo religioso cristão chamado: *As Mães de Catarina*. Na sexta-feira, é realizada uma missa na capela que fica no interior da instituição. A ILPIs declara nos documentos que também realiza atividades extras, essas atividades são de cunho religioso. Além das missas que ocorrem às sextas-feiras, há outras atividades esporádicas, a exemplo, a visita de representantes católicos e evangélicos (padres, pastores, ministros, freiras, leigos). A instituição informa que essas atividades têm por finalidade o bem-estar espiritual e a socialização com os residentes. Lembramos que o bem-estar espiritual está inserido na nova concepção de saúde definida pela OMS em meados de 1983, para além do físico, mental e social, acrescenta-se a definição de saúde a dimensão espiritual.

As ILPIs correspondentes aos números 07 e 10 declararam a oferta de atividade religiosa com certa especificidade ao universo cristão. Enquanto na primeira a atividade é chamada de oração e é realizada por missionários católicos, na segunda recebe o nome de momento ecumênico.

CONCLUSÃO

Considerando o material analisado, o estudo mostra que as instituições filantrópicas detêm o maior número de idosos e o maior número de ocupação, o equivalente a 61%, para 39% das instituições de caráter privado. Percebe-se que as instituições filantrópicas estão voltadas para a uma oferta de assistência social e de saúde. Contudo, evidenciamos um crescimento das instituições de origem privada. Esse aumento pode ser verificado em nossa amostra ao igualarem-se às instituições filantrópicas, quando 50% das instituições são dessa natureza confirmando os dados acerca do aumento das ILPIs privadas no Brasil. A análise aponta para um aumento das

instituições privadas ofertando serviços semelhantes aos das instituições filantrópicas nas quais prevalecem os serviços de saúde.

Verifica-se que o resultado desta análise corrobora com os estudos anteriores sobre as características das ILPIs no Brasil, particularmente, em se tratando da oferta de serviços em saúde. Os serviços e especialidades médicas são os mais presentes, neste estudo, o destaque das especialidades repousa na psicologia/terapia, nutrição e enfermagem. Contudo, evidenciamos um novo panorama em se tratando da relação das ILPIs e da religião no Brasil.

Atentando para o número de ILPIs pesquisadas, podemos constatar que a presença de atividades religiosas é predominante em grande parte das instituições e que essa presença não é apenas de uma vertente religiosa, mas sim de várias. Nota-se uma mudança no panorama religioso das instituições para idosos, a presença religiosa no interior das ILPIs é, pois, plural mesmo se tratando de uma pluralidade distribuída predominantemente no seguimento cristão: católicos, espíritas e evangélicos.

O estudo mostra que no interior das ILPIs, os laços religiosos são mantidos e reforçados, seja através de uma suposta demanda do próprio idoso ou, como se pode verificar, de uma oferta ou atividade fornecida pela própria instituição asilar.

REFERÊNCIAS

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1977.

CAMARANO, Ana; KANSO, Solange. As Instituições de Longa Permanência para Idosos no Brasil. *Rev. bras. estud. popul.*, São Paulo, v. 27, n. 1, p. 232-235, Jun 2010.

CELLARD, André. *Análise Documental. A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos*. Tradução de Ana Cristina. Nasser. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 295-316.

FERREIRA, M. E. C; CORRÊA, J.C; BANHATO, E. F. C. **Desafios de Envelhecer no Século XX** – São Paulo: Residencial Santa Catarina, 2010.

GROISMAN, Daniel. Asilo de velhos: passado e presente. **Estudos interdisciplinares sobre envelhecimento**, v.2, p.67-87. 1999.

IBGE. **Tábuas Completas de Mortalidade por Sexo e Idade**: Breve análise da mortalidade no período. 2011-2012 - Rio de Janeiro: IBGE, 2013.

IBGE: **Projeção da População** (revisão 2018), Rio de Janeiro, 25/07/2018.

Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas-novoportal/sociais/populacao/9109-projecao-da-populacao.html?=&t=o-que-e>

PEIXOTO, Clarice. Sobre a institucionalização da velhice e as condições de asilamento. In:

Goldenberg, Mirian (org.). **Corpo envelhecimento e felicidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p.341 – 356. 2011.

BRASIL. **Resolução da Diretoria Colegiada (RDC) 283, de 26 de setembro de 2005**. (Publicada no DOU nº 186, de 27 de setembro de 2005) (Revogada pela Resolução – RDC nº 502, de 27 de maio de 2021) Nacional de Vigilância Sanitária. Gov.br. Ministério da Saúde. Disponível em: http://antigo.anvisa.gov.br/documents/10181/6278589/RDC_502_2021_.pdf/7609169b-840d-440a-b18e-e0ef725fdf3d . Acesso em 09/03/2022.

ROCHA, Alexandre. **Levantamento das necessidades de lazer dos familiares dos idosos residentes em ILPIs da região metropolitana de Florianópolis**. 2018.

Disponível em: <https://repositorio.ifsc.edu.br/bitstream/handle/123456789/933/Alexandre%20Marques%20Rocha%20TCC%202018.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em 01/04/2021.

DO UNIVERSO AO PLURIVERSO, DO RELIGIOSO AO TRANSRELIGIOSO

Gilbraz Aragão

Cada homem é, sozinho,
A casa da humanidade.
Não tenho nada na cabeça
A não ser o céu.
Não tenho nada por sapato
A não ser o passo,
Não faço nada com o passo
Só traço a linha do futuro.
E o futuro tem caminho
Na unimultiplicidade.
Pois cada homem é, sozinho,
A casa da humanidade.
Não tenho nada no Guaíba
A não ser a vida
Não tenho nada nas estradas,
Só uns amigos meus.
Não tenho nada com as águas
Somente o berço original
E esse berço se abraça
Na unimultiplicidade.
(TOM ZÉ, 2001)

Estamos buscando, junto ao “Grupo de Pesquisa Espiritualidades, Pluralidade e Diálogo”, os desdobramentos de um Princípio Pluralista (RIBEIRO, 2020), que propõe bases teóricas e metodológicas para se desenvolver conhecimento nas fronteiras, ativando lógicas de uma visão complexa e transdisciplinar da realidade, capaz de enxergá-la como plural, por princípio. Tal concepção da pluralidade engendra uma emancipação epistêmica que questiona o universalismo científico e religioso, sensibilizando para a percepção de identidades reconstruídas nas bordas

institucionais e mobilizando a gente para o diálogo alterativo que se desenvolve nos “entrelugares”, éticos e místicos, das relações pessoais e culturais. Deriva daí uma atitude decolonial e intercultural que vai nos permitindo pensar no pluralismo de fés, convicções e religiosidades, como resultante de um desenvolvimento antropológico, aberto e cruzado, no qual o que uma tradição descobre de inspirado é por causa das outras – e para as outras. Assim, o diálogo inter-religioso deixa de ser um esforço formal e interesseiro das agências de sentido no mercado espiritual globalizado e passa a ser um avivamento das relações humanas pela inclusão de sonhos comuns em meio a sons diferentes e de diversos lugares. Isso somente é possível pelo questionamento de uma conceituação universal do mundo religioso.

O presente ensaio, então, busca resumir os nossos aportes para a complementariedade nos “entrelugares” culturais, através de uma lógica do Terceiro Incluído que temos revisado em nossa pesquisa e engajamento, para ajudar a pensar o diálogo entre as religiões em termos mais complexos e para além das contradições aparentes dos seus (des)encontros. Desejamos mostrar, pois, como é possível, no campo dos estudos de religião, a passagem de um pensamento obcecado pela uniformidade para uma postura aberta à multiplicidade, para o acolhimento de uma paradoxal unimultiplicidade: uma visão da realidade (cósmica, humana e divina) em que as identidades permanecem abertas e relacionais com respeito à alteridade. Queremos confrontar quem entende a diversidade humana como mera “pluralidade de fato” e por causa de um “pecado original”, com a perspectiva do pluralismo de princípio e decorrente de uma “bênção original”.

Nosso lugar de fala é o da religião cristã, cujas camadas de desenvolvimento resultam de um processo de inculturação, seja com a religião imperial romana, com os cultos eslavos ou celtas, ou com a cultura grega. No próprio dogma trinitário, representação do Deus cristão, a história das religiões encontra paralelos com outros grupos trinitários de deuses antigos e com o conceito neoplatônico da Suprema Realidade, que é representada triadicamente. Qual é o nosso diferencial e como tratar as diferenças dos outros? Se a gente contextualiza historicamente as religiões, aprende a respeitar a sua diversidade e a apreciar as experiências de descentramento e transcendência humana que são comuns, entre e para além delas. O respeito e mesmo reverência pela diversidade, pelos caminhos espirituais dos outros, resultam dos estudos de religião fundados em boa filosofia do conhecimento e bem informados pela história, pela abordagem antropológica e pela crítica psicossocial: com isso a gente descobre que a pluralidade de religiões não procede da perversão humana e sim de uma bênção originária e de um desenvolvimento salutar, processual e sempre misturado, do espírito humano – que é plural, por princípio.

Grande parte do problema para assimilar essa sinfonia (sempre) inacabada tem a ver com (falta de) lógica: muita gente tenta construir sua visão de mundo através de identidades isoladas, firmadas pela exclusão de contradições e misturas, o que produz uma mentalidade alucinada por contraposições e exclusões das alteridades. Com esse pressuposto binário, quando a pessoa vai analisar um fato híbrido ou sincrético, que é o processo normal de recriação das

culturas e religiões, tende a especular quem está vencendo e se apropriando instrumentalmente da exterioridade simbólica do outro para reafirmar os seus próprios sentidos e valores. Mas advogamos que é possível outra maneira de compreender a diversidade espiritual, os espaços fronteiros entre e dentro das religiões, os entrelugares das experiências de diálogo intercultural e inter-religioso, entre tradições de fé e de convicções: em uma visão dialógica e comunicativa, ternária e aberta à aventura dos encontros, não instrumental.

As pessoas, aos poucos, estão amadurecendo para uma vivência religiosa mais razoável e aberta (se sigo a Jesus, posso encontrar uma vida boa, verdadeira e abençoada pelo seu caminho de amor, mas entendo que outros possam igualmente descobrir outras espiritualidades válidas). Também há visões mais pluralistas (há algo da consciência de Cristo em todos os seres e culturas, sendo o cristianismo uma de suas interpretações) e inclusive mais integrais (a espiritualidade também se verifica na profundidade da observação científica e nas relações intersubjetivas profundas, podendo-se mesmo conceber uma “missa sobre o mundo” para além das místicas explicitamente eclesiais). Assim, aquilo que os cristãos, por exemplo, chamamos de revelação, é entendido como verdadeira pedagogia divina: é o espírito que nos permite interpretar os “sinais dos tempos” e, numa certa altura do esperançoso compromisso prático para com a defesa da vida no mundo, acreditarmos que aquele grito que despertou a nossa práxis de amor é sagrado. Ou seja, é possível percebermos que dentro de nossa relação amorosa fala-nos processualmente uma palavra diferente, que causa diferença na vida, no sentido de uma qualidade humana mais profunda, de uma existência descentrada do ego. Essa experiência, fundante do religioso, é tematizada simbolicamente conforme as possibilidades e limites de cada cultura, de onde surge a diversidade das religiões e espiritualidades.

A pretensão cristã de ser a manifestação definitiva de Deus a toda a humanidade, manifestação insuperável, única, exclusiva e universalmente válida, soa cada vez mais à mentalidade contemporânea como escândalo intolerável de presunção; incompatível, ademais, com os fatos históricos, às vezes não tão virtuosos, de nossa religião. O caráter universal do cristianismo precisa ser reinterpretado, pois, como proposição de valor absoluto do evangelho da graça para todas as pessoas, e não mais como pretensão absoluta de uma comunidade religiosa particular. Mas onde encontrar um lastro filosófico que permita equilibrar a tensão entre diálogo e anúncio das religiões, comunitarismo particular e pretensões de universalismo antropológico? O caminho para a vivência de uma fé “glocal”, para a tematização relativa e/ou absoluta da nossa tradição de fé, poderia ser buscado na epistemologia complexa e transdisciplinar emergente. Dela emerge uma perspectiva transreligiosa de diálogo, que faz falta à teologia – e não apenas do cristianismo.

Porque a lógica e a ciência tradicionais – também assimiladas pela teologia e práxis eclesial tradicionais – limitaram as possibilidades do diálogo com as culturas e religiões na história das Igrejas. A “unidade da verdade”, uma aspiração justa na busca do conhecimento, como bem

percebemos hoje é um horizonte que nem em sua plenitude escatológica anula a pluralidade de experiências da sua busca. A despeito da figura trinitária do Deus cristão, como relação de pessoas, as nossas Igrejas ainda têm dificuldade de lidar com o paradoxo do pluralismo de absolutos. Mas as ciências e mesmo os poetas, como Tom Zé à epígrafe, estão aí para nos ajudar a reformar as nossas mentalidades, na travessia do universo ao pluriverso, do religioso ao transreligioso, da unicidade à unimultiplicidade.

1. DIALÉTICA ENTRE MONISMO E DUALISMO

É que o cristianismo tem seguido uma lógica universalista, que remonta à filosofia grega. Já no livro *Que mundo? Que homem? Que Deus?* (SEGUNDO, 1995), aprofundando a sua busca por uma interpretação libertadora do dogma, Juan Luis Segundo resumiu as relações da teologia com as filosofias e ciências. Ele demonstrou que o cristianismo, ao inculturar-se no mundo greco-romano, relevou a linguagem icônica do hebraísmo para inserir sua mensagem na cultura digital que se lhe afigurou e serviu-se do monismo filosófico que crescia aí para fazer apologia do seu monoteísmo. Porém, Segundo perguntou se a lógica monista do ser e das causas não estava subestimando o saber poético e intuitivo do amor, que é o cerne da experiência cristã, e defendeu a ideia de que um dualismo – “que não seja preguiçoso, mas cauteloso” – poderia suplantar, com vantagens, o monismo que, de um modo geral, reinou na história da filosofia – e da teologia.

Juan Luis procurou mostrar que as categorias de explicação que procedem da moderna filosofia da ciência, e especialmente as que explicam a evolução biológica, poderiam servir, ao mesmo tempo, para explicar melhor e para tirar conclusões mais valiosas das afirmações do autor Javista e de Paulo sobre a liberdade e o amor, por exemplo. Para Segundo, viver a vida de Deus, receber seu presente, entrar com ele em um verdadeiro diálogo, tudo isso, sem dramaticidade envolvente, passou a ser transmitido nos silogismos da escolástica com a palavra técnica de “sobrenatural” – à qual se opunha e deveria submeter-se o “natural”, aquilo que todo homem era por seu ser ou natureza.

Quando a filosofia, ao sair da Idade Média, recupera sua liberdade, a Igreja, que considerou o mundo medieval do Ocidente quase como ideal e a síntese de filosofia e teologia então conseguida como algo ‘perene’, sente-se atacada por uma filosofia que abandona a antiga maneira de pensar. E a história da filosofia na Idade Moderna, com seus pontos de ruptura dualistas, terá seu espaço fora da Igreja e, em grande medida, contra ela. No entanto, dentro da Igreja, a filosofia – considerada ‘perene’ – mantém-se por via autoritária. Ainda é a que se ensina à maioria dos futuros teólogos católicos. E, desse modo, apesar de não convencer, a síntese criada no mundo medieval continua marcando, pesadamente, o pensamento que se cria dentro da Igreja católica, até nossos dias. Com seu monismo vergonhoso, por assim

dizer. (SEGUNDO, 1995, p. 91)

Imaginamos que, se mais vida tivesse, Juan Luis teria assimilado também as provocações da nova física, rompendo tanto com a filosofia da ciência monista quanto com a dualista – que no fundo interpenetram-se e constituem ênfases da mesma lógica formal da identidade. É preciso romper tanto com o universalismo monista quanto com o contextualismo dualista.

A tradição monista objetiva separar o mundo mutável das percepções individuais, daquele mundo de verdades eternas e absolutas. Ela toma como única base de pensamento lógico a dicotomia, ou seja, divisão entre duas classes opostas e que formam um “universo”, além das doutrinas das essências (cada coisa tem apenas uma única característica definidora) e das formas (dicotomia básica entre forma e matéria, na qual a forma é a essência). Assim era a dialética codificada por Aristóteles no método dedutivo sistemático de divisão ou silogismo, indo do geral ao particular. Trata-se de uma postura otimista quanto à formulação de teorias gerais. É o contrário da tradição dualista, que privilegia o método indutivo e toma o mundo das aparências como o único que existe. Para ela, os indivíduos constroem socialmente a realidade e a própria razão humana. O conhecimento mesmo é tido como resultado de um processo no qual são ordenadas as percepções individuais por meio de categorias convencionais impostas pelas instituições (Cf. LEAF, 1979). Pensemos nas consequências dessas alternativas lógicas para o diálogo intercultural e inter-religioso.

A lógica universalista, na qual o cristianismo oficialmente está enredado, afirma que existe uma racionalidade comum a todo o gênero humano que é o que permite uma compreensão universal. O diálogo aprofundaria e ampliaria essa compreensão. Na realidade, os universalistas subordinam, muitas vezes, a diversidade contextual a uma suposta universalidade da razão, recorrem a hierarquizações estruturais ou a explicações evolucionistas. Assim, subordinam a diversidade à perda de uma unidade primordial. A diversidade, neste caso, é resultado da evolução e/ou degeneração histórica.

Contrapõe-se a essa postura de “diálogo” entre as culturas aquela outra, mais moderna, contextualista. Os contextualistas radicalizam as ênfases da ciência moderna e apontam para versões locais de racionalidade e normatividade. Afirmam que cada cultura representa um projeto de vida tão peculiar, com gramática, dicionário e comportamentos normativos próprios, que somente aqueles que pertencem à mesma família cultural podem realmente comunicar-se e entender o significado do respectivo mundo simbólico. Normalmente as Igrejas denunciam tal postura como relativista.

A disputa entre um suposto universalismo da razão inata (normatividade da razão única, lei natural, direitos humanos universais) e o contextualismo, com seus parâmetros interculturais incomensuráveis, faz com que o diálogo intercultural pareça ou sem problemas ou sem chance.

Precisa-se pensar em um axioma além da lógica clássica – identidade, não-contradição e terceiro excluído –, onde uma verdade não seja adversária da outra e a síntese não nasça do túmulo do terceiro excluído.

Pode-se pensar num modelo, onde a dimensão universal faz parte da dimensão contextual e vice-versa, desde que não se compreenda mais a unidade como redução ao *unum* (Plotino), mas como articulação do múltiplo. A convivência articulada com o Outro diferente é a resposta à redução ao mesmo universal. O diálogo intercultural pode não criar concordâncias materiais, mas pode imaginar o terceiro como incluído neste diálogo e pode efetivamente incluí-lo. A imaginação não é uma “realidade inferior” à realidade física, nem uma “realidade alienada”. Ela é um outro nível de realidade. A imaginação é a realidade necessária que precede as transformações sociais. (SUESS, 2001, p. 602)

2. CONCOMITÂNCIA ANALÉTICA E LÓGICA TERNÁRIA

Paulo Suess propõe então, nessa linha, com base já no pensamento complexo e sua metodologia transdisciplinar, um novo paradigma para o diálogo entre culturas e religiões: o da “concomitância diferenciada e articulada”, que no momento oportuno traz a memória de toda a história e guarda na parcialidade de cada cultura os anseios de todos. Somente com a ideia de níveis da realidade, que vem do pensamento complexo e que permite a compreensão lógica do Terceiro Incluído, de fato, pode-se superar a violência da universalidade que acaba se compreendendo como totalidade hegemônica, como também superar o fosso pós-moderno que isola os contextos pela indiferença e autossuficiência. A dialética busca a superação linear das contradições, mas a analética ensina a administrar controvérsias pela integração de um Terceiro, que é anterior e exterior, de outro nível de realidade.

Para Paulo Suess, o significado da “concomitância diferenciada e articulada” pode mostrar-se nos campos do direito, da ciência, como no da arte e religião. Ao mesmo tempo em que se afirma o direito no interior de uma cultura particular, precisa-se demonstrar que esta particularidade é expressão de um direito que as demais culturas igualmente podem invocar. A normatividade transcultural da lei, do direito e da moral não é evidente. Ela é resultado de negociações difíceis (“diálogos”), porém necessárias, para que os pobres e excluídos tenham uma instância – constituições e cortes internacionais, por exemplo – para cobrar os seus “direitos humanos”.

No campo das opções ideológicas, os diálogos (religiosos, filosóficos, culturais) implicam em uma certa concordância formal das estratégias (exclusão de violência, igualdade dos interlocutores) que permite, a partir de uma diferença material de propostas que partem da identidade de cada

grupo, contribuir para a realização de fins comuns (mundo justo, paz compartilhada). No campo da arte, músicos contemporâneos e composições clássicas do passado, com seus estilos culturais e tempos muito distantes, conseguem internacionalmente ser compreendidos e construir um clima de confraternização. A dimensão universal não impõe necessariamente uma uniformização de melodias ou conteúdos. Mas ela opera uma sensibilização dos ouvidos e dos sentidos em geral, permitindo uma percepção misteriosa e participação universalmente contextualizada de todos.

Na 'contextualização universal' amplia-se o conceito chave da física clássica: a *causalidade local* de um encadeamento contínuo de causas e efeitos. A física quântica introduziu, a partir de experiências empíricas, um novo conceito de causalidade: o conceito da *não-separabilidade*, isto é, o conceito da *causalidade universal*. Para a interação de pessoas, objetos e ideias não é necessário que estes estejam física ou oticamente ligados entre si. Entidades quânticas interagem a qualquer distância. Isso confirma antigas práticas espirituais de oração, intuição e projeção através do imaginário. Tudo no universo, literalmente, todo mundo está *concomitantemente diferenciado e articulado*. A causalidade local é ao mesmo tempo uma causalidade universal. Em seu paradigma de 'indeterminação', Heisenberg mostrou que é impossível localizar um quantum num determinado ponto do espaço e tempo. A física quântica mostrou a 'coexistência entre pares de contraditórios mutuamente exclusivos': entre o mundo quântico e o mundo macrofísico, entre onda e corpúsculo, entre continuidade e descontinuidade, entre reversibilidade ou invariância do tempo no nível microfísico e irreversibilidade da flecha do tempo no nível macrofísico. (SUESS, 2001, p. 620)

O novo modelo dialogal para as culturas e religiões, com base na lógica ternária que emerge do novo paradigma científico, portanto, supõe que nenhuma cultura se arrogue ter a última palavra, que a comunicação faça parte de uma responsabilidade ampla e que todas as culturas respeitem reciprocamente seus silêncios e mistérios. O diálogo do Terceiro Incluído leva a palavras verdadeiras que iluminam perguntas abertas de diferentes ângulos. As perguntas postas sob uma nova luz permitem transformar antagonismos irreconciliáveis em polaridades constitutivas de uma unidade construída, não através da eliminação dialética, nem pela integração via complementaridade funcional, mas na "concomitância diferenciada e articulada".

Quais as raízes e fundamentos dessa atitude transcultural e transreligiosa? Trata-se de uma lógica que vem sendo desenvolvida pela ciência, em abertura para a tradição filosófica. Para traduzir a complexidade da realidade, o cientista e o teólogo, diga-se de partida, utilizam afirmações contraditórias – mesmo se as contradições são de natureza diferente em ciência e em teologia.

A dualidade onda-corpúsculo na física das partículas ditas elementares é a mais comum no campo científico, mas também o contínuo vem sempre junto com o descontínuo, o aleatório com o determinista, o subjetivo com o objetivo, a entropia com a neguentropia, a ordem com a desordem, a estabilidade com a instabilidade. Na abordagem teológica também são associados

termos que parecem contraditórios a determinado nível de compreensão e de experiência: um Deus em três Pessoas distintas, participação na cruz e direito à felicidade, poder de Deus e esvaziamento de Cristo, apresentação deste ao mesmo tempo como verdadeiro homem e verdadeiro Deus, o infinito no finito, ação e contemplação na vida do discípulo, abandonar-se em Deus e tornar-se ele mesmo, abertura ao novo e fidelidade à tradição, presença no mundo e ruptura com o mundo, liberdade e autoridade.

Na física e na teologia clássicas procurou-se resolver a contradição no quadro de uma lógica binária. Na ciência que emerge no século XX, desde a física quântica, a lógica torna-se ternária. Experimentalmente, as partículas elementares são observadas seja como ondas, seja como corpúsculos. Mas nas equações essas partículas elementares são consideradas ao mesmo tempo como ondas e corpúsculos, nem ondas somente, nem corpúsculos somente, nem uma espécie de síntese entre os dois. A complementaridade deve descrever uma situação onde nós possamos entender um só e mesmo fenômeno por dois modos de interpretação diferentes. Esses dois modos devem ao mesmo tempo se excluir mutuamente e se complementar.

A transdisciplinaridade estende essa lógica do contraditório, da administração de controvérsias, para o pensamento humano mais geral. A metodologia transdisciplinar do pensamento complexo introduz as noções de atualização e de potencialização, com base na dinâmica do contraditório revelado pela experiência microfísica, pela física quântica. E formula o princípio do Terceiro Incluído: um objeto podendo ser descrito por A e por não-A ao mesmo tempo. O que aparece contraditório em um nível de compreensão, aparece unido em outro nível. Essa atitude, aceitando a contradição sem ficar fechada nela, permite a emergência de novos conceitos e uma aproximação mais fina da realidade.

A transdisciplinaridade enseja uma nova racionalidade e pode conduzir a uma nova perspectiva (pós)metafísica. Ela repousa sobre a mecânica quântica, que modifica a ideia de uma matéria estável e indestrutível, estabelece a indeterminação radical do real observado ao nível elementar, que é ao mesmo tempo onda e partícula. Fim do determinismo clássico, triunfo da interdependência observador-observado, a mecânica quântica teve repercussões na filosofia, porque ela recoloca todo o problema do conhecimento. E a teologia não pode ficar-lhe indiferente: o mundo do sábio tornou-se tão simbólico quanto o do teólogo, a materialidade do mundo desapareceu atrás dos símbolos. Quer dizer, a física oferece um clarão sobre a realidade, abrindo-a para as luzes de outros modos de pensar.

A transdisciplinaridade operacionaliza uma nova forma, complexa, de ver e entender a natureza, a vida e a humanidade. Ela engendra uma lógica ternária para administração de controvérsias e estimula a construção do saber através de campos inter e trans-disciplinares. Isso porque busca a unidade do conhecimento, entre e além das disciplinas científicas, incluindo a nossa subjetividade e as sabedorias tradicionais, para ajudar a encontrar sentido na existência. A transdisciplinaridade reivindica a centralidade da vida em toda discussão, propondo uma

mudança na compreensão do conhecimento: como relação entre sujeitos e objetos, atenta ao contraditório em tudo, mas aberta à sua superação em outros níveis de realidade – pela inclusão de um Terceiro termo lógico. A metodologia transdisciplinar considera a realidade, bem como os sujeitos do seu conhecimento, como uma teia intrincada e composta por níveis, interligados pelo Terceiro que se deve incluir: os termos da lógica formal – A, não-A e T – e seus dinamismos são, portanto, associados por um triângulo onde um dos ângulos situa-se em um nível de realidade e os dois outros em outro nível de realidade. O terceiro dinamismo, do estado T, exerce-se então em outro nível, onde aquilo que parece desunido (onda ou corpúsculo) está de fato unido (como a física observou no quantum, por exemplo). Com base nessa constatação, busca-se compreender mais amplamente a realidade, superando o princípio de identidade e contradição pelo de complexidade; demonstrando que, em outros níveis da realidade, verdades contrapostas podem se explicar ou conviver.

O novo modelo de conhecimento, do pensamento complexo e sua metodologia transdisciplinar, gerou a lógica do Terceiro Incluído que, debruçada sobre o fenômeno das religiões e as contradições que surgem do seu pluralismo, remete à busca de um outro nível de realidade, àquela ética do amor, que pode religar crentes doutrinariamente antagônicos em uma fé que se faz silêncio místico ou atitude de cuidado pelos outros e pelo nosso meio e permite o acesso ao sagrado, aos portais para o mistério da vida e da realidade, acesso à zona de resistência misteriosa que religa sujeito e objeto. Por aí passa a experiência transreligiosa do divino, por entre e para além das religiões.

A interdependência é um princípio que sustenta a vida mundo afora: o sagrado, o amor, a espiritualidade, o estético e outros “objetos” desprezados pela ciência tradicional agora precisam ser incorporados em nossas reflexões científicas, sob pena de estarmos mutilando a ciência. Negar a interdependência entre ciência e cultura significa negar o sujeito, apagando o sentido da vida. A transdisciplinaridade, justamente, enfatiza o conhecimento como relação entre sujeito e objeto, buscando ultrapassar as contradições de forma analética (a partir do que é anterior e está além) e ternária (pela inclusão de um Terceiro lógico, entre e além), observando sempre a partir da intersecção, entre, através e além, das disciplinas científicas e sapiências culturais. Precisamos associar as sabedorias das antigas tradições simbólicas de interioridade aos princípios culturais e científicos modernos e pós-modernos, que exploram o mundo objetiva e intersubjetivamente. Assim, também no diálogo das tradições de sabedoria espiritual com as ciências, deve-se incluir um mistério que está na realidade e escapa às nossas observações, está entre e além das suas apreensões, e exige de todas uma reverência mística – para a qual até grandes cientistas já despertaram. A transdisciplinaridade não descarta as disciplinas científicas, mas se move entre, através e além delas. A transdisciplinaridade transgride as fronteiras de cada ciência disciplinar e constrói um novo conhecimento “através” das ciências, um conhecimento integrado em função da humanidade, resgatando as relações de interdependência. Isso tem consequências para a pesquisa das religiões e religiosidades (ARAGÃO, 2009).

De posse do instrumental transdisciplinar, podemos entender melhor como a fé em um Deus criador é uma resposta humana a um problema humano de sentido e ao mesmo tempo uma revelação divina de quem é Deus e dos seus planos para o mundo. Pode-se compreender como “Deus põe e o homem dispõe”, como há “diferença qualitativa e unidade radical” entre Deus e a humanidade, entre matéria e espírito. Pode-se também manter a universalidade do amor salvífico de Deus e a apropriação assimétrica da sua graça pelas culturas e religiões, o que permite e exige um diálogo permanente entre elas – que inclua sempre um “terceiro”, o homem necessitado em primeiro lugar, o mistério de Deus e o seu governo em último.

3. TERAPEUTIZAÇÃO TEOLÓGICA DAS RELIGIÕES

Stéphane Lupasco, tratou, desde o seu campo científico, da aplicação da nova lógica ao campo dos fenômenos religiosos. Lupasco criticou os postulados da lógica clássica, nomeadamente a noção de objeto e o princípio da não-contradição, demonstrando que só uma lógica ternária é capaz de abranger o conjunto da realidade. Visto que o homem é o espaço de conflito entre comportamentos físicos, biológicos e psíquicos, no livro *L’homme et ses trois éthiques*, Lupasco desenvolve os conceitos da lógica ternária no âmbito dos diferentes domínios da atividade humana – físico, biológico e psíquico – e nas suas diversas configurações: afetividade, filosofia, política e religião.

Na parte em que trata das *Três éticas das energias religiosas ou da divindade*, Lupasco (1986, p. 79) considera que todas as pessoas e sociedades fazem referência a uma “energia religiosa”, uma causalidade última ou primordial, “que é e deve ser uma força criadora do mundo”. A religião ou elo com essa “energia” é marcada primeiro por um “parâmetro energético”, ou ética, homogeneizante: a crença no mesmo poder divino e absoluto para além de tudo.

Mas forças antagônicas surgem como resultado das experiências pessoais e culturais. Mesmo dentro de uma única tradição religiosa, cedo aparecerá uma ética heterogeneizante que representará o antagonismo do mal por Satanás e correlacionados nas religiões monoteístas, que representará o contraponto monista por um chefe de panteão nas religiões politeístas. Mas sempre teremos parâmetros conflituais em uma lógica a dois termos, de que está ausente o Terceiro Incluído.

É certo que a lógica clássica de identidade e não-contradição vai tentar impor-se. Nas religiões monoteístas, Deus não terá o mesmo estatuto que o seu inimigo Satanás ou Diabo, por exemplo. Deverá dominá-lo, e dominá-lo sem que possa suprimi-lo. Todos os esforços dos teólogos consistirão em diminuir o seu poder até o derrotarem, sem, contudo, o expulsar da existência concreta dos homens a quem incumbe lutar contra a força satânica do anjo caído. Ao contrário, nas religiões politeístas encontraremos um chefe, como Júpiter na mitologia grega, que representa a força homogeneizante (...). Em todas estas religiões, assistimos sempre ao balanceamento entre termos

antagônicos que são energias contraditórias. (LUPASCO, 1986, p. 80)

Lupasco entrevê, porém, “uma nova concepção da divindade”, que engendra também nesse campo a ética do Terceiro Incluído e do contraditorial. Ele lembra que o sistema nervoso central do homem como que constitui um universo psíquico que comporta a liberdade e a incondicionalidade e, também, o controle dos dois outros universos, o macrofísico homogeneizante e o biológico heterogeneizante. Lembra igualmente a analogia que existe entre a constituição energética estrutural do núcleo atômico e a constituição funcional energética desse neuropsíquico: “no mais recôndito das coisas e dos seres se situam e atuam os núcleos atômicos como centros neuropsíquicos”.

A conclusão de Lupasco é de que esse psiquismo ou “espírito”, “não só é parte integrante de qualquer acontecimento, de todo o sistema de acontecimento e de todo sistema de sistemas, mas também que esse psiquismo, como tal, é a divindade”. Assim concebida, panenteísticamente, a divindade, na sua liberdade e incondicionalidade, está sempre na origem do que o psiquismo vai engendrar nas duas direções inversas, da macrofísica homogeneizante e da biologia heterogeneizante. E as duas éticas que daí resultam (e evoluem para o fim da energia e de toda a existência, por uma não-contradição crescente) devem, pois, ser comandadas pela terceira ética da divindade (que se concentra na mais forte energia e na mais forte existência graças à sua contradição antagônica crescente).

Impõe-se, assim, a elaboração de uma nova religiosidade, “a teologia da lógica de antagonismo das três matérias-energias ou teofísica energética”. Tratar-se-ia, para Lupasco, de uma “terapia religiosa”, uma teo-terapia mística que se apoderaria, ao mesmo tempo e em toda a parte, da contradição e da não-contradição supremas, para delas conhecer tanto as fontes operacionais como os fins últimos. Essa terceira ética da divindade seria a própria ética do amor, aquela que proporciona aos místicos um “orgasmo de Deus”. Dito de outro modo, a função da teologia seria justamente “terapeutizar” as contradições que surgem naturalmente dentro das religiões – e entre elas – e estabelecer o diálogo contraditorial. Esse diálogo do antagonismo é possível e necessário porque há algo que ultrapassa e perpassa todas as culturas e religiões – como todas as disciplinas científicas.

A transdisciplinaridade engendra, pois, uma atitude transcultural e transreligiosa. A atitude transcultural designa a abertura de todas as culturas para aquilo que as atravessa e as ultrapassa. Ela indica que nenhuma cultura se constitui em um lugar privilegiado a partir do qual podemos julgar universalmente as outras culturas, como nenhuma religião pode ser a única verdadeira – mesmo que cada uma possa se experimentar como absolutamente verdadeira e universal. Em um mesmo nível de realidade elas seriam possivelmente antagônicas e excludentes, mas se considerarmos um outro nível ao menos, surge um Terceiro que, incluído, as pode reconciliar.

Assim que, em uma companhia artística com atores de diferentes culturas, durante o espetáculo eles revelam qualidades que atravessam e transcendem as suas culturas originais. Assim também, em um encontro inter-religioso, em um certo nível surge uma compreensão que não aniquila as diferentes verdades e experiências místicas, mas as atravessa e ultrapassa.

4. O SAGRADO ENTRE E ALÉM DAS RELIGIÕES

A pluralidade complexa das culturas e a unidade aberta do transcultural coexistem na visão transdisciplinar. Para Basarab Nicolescu, as diferentes culturas são as diferentes facetas do ser humano. O multicultural permite a interpretação de uma cultura pela outra, e o transcultural assegura a tradução de uma cultura para várias outras, decifrando o significado que as une, embora igualmente as ultrapasse (NICOLESCU, 2000, p. 139-152). Não se quer chegar ao estabelecimento de uma transcultura ou metacultura, mas sim que as diferentes culturas possam ser mais completas em todas as suas dimensões.

Também para Basarab Nicolescu, a transdisciplinaridade gera uma atitude transreligiosa, que parte da experiência do sagrado ou divino e por isso não contradiz nenhuma tradição religiosa e envolve até as correntes agnósticas:

A transdisciplinaridade não é religiosa nem não religiosa, ela é transreligiosa. É a atitude transreligiosa que emerge da transdisciplinaridade vivida que nos permite aprender a conhecer e apreciar as especificidades das tradições religiosas e não religiosas que nos são estranhas, para melhor perceber as estruturas comuns nas quais elas estão fundamentadas e, assim, chegar a uma visão transreligiosa do mundo. (NICOLESCU, 2000, p. 148)

O modelo transdisciplinar da realidade aprofunda, então, o sentido do sagrado. Uma zona de absoluta resistência liga o sujeito e o objeto, os níveis de realidade e os níveis de percepção. Para o pensamento transdisciplinar, há um movimento de travessia simultânea dos níveis de realidade e dos níveis de percepção. Este movimento segue em sentido ascendente e, também, descendente pelos níveis de realidade e de percepção. E a zona de resistência absoluta (o ponto X de Interação) é o espaço de coexistência da transascendência e da transdescendência, ou de transcendência e imanência. Em outras palavras, é ao mesmo tempo transcendência imanente e imanência transcendente. A palavra sagrado, pois, para Basarab Nicolescu, é a que designa essa zona de absoluta resistência, como um Terceiro Incluído que reconcilia esses movimentos em tensão. Esse “terceiro” é o espaço de unidade entre o tempo e o não-tempo, o causal e o a-causal. É a origem última dos nossos valores humanos, que está entre e para além das religiões.

Em conseqüência, um fiel pode reconhecer nas outras religiões caminhos de busca do sagrado pelo ser humano que se questiona e procura. Esta antropologia pode ser estabelecida como base comum para todas as religiões. Quando essa experiência do sagrado é corrompida, a história se perverte. Também podem ser integrados nesses dados antropológicos a concepção teológica de um Deus criador, aquilo que se chamou “teologia natural” ou a percepção do “sobrenatural” como inscrito na natureza humana mesma. Todos os seres humanos, portanto, individual e coletivamente, têm o direito de buscar a verdade e se pode assumir, sem que isso diminua a própria tradição, que todas as religiões são caminhos para Deus.

Pode-se também admitir que exista, de fato e de direito, um encontro plural com a divindade – mesmo que na hora de estabelecer a verdade dessas experiências, parta-se sempre da própria crença, para se perceber pelo diálogo, justamente, aquilo que está entre e além.

Mas há que ir além, já que o potencial universal de uma tradição concreta tem que se mostrar historicamente. Se uma religião afirma ser o caminho melhor e mais válido para encontrar-se com Deus, mesmo que existam múltiplas vias de acesso, tem que demonstrá-lo pela sua capacidade de inculturar-se em contextos e momentos históricos distintos. Tem que ver sua própria identidade como algo aberto e dinâmico, em constante evolução e interação, o que lhe permite modificar seu próprio credo a partir de outras contribuições que lhe vêm de fora. Se uma religião diz que é a que Deus elegeu para toda a humanidade, e que por isso é verdadeira e universal, tem que mostrá-lo na teoria e na prática. Quanto mais capacidade tenha para absorver e integrar elementos estranhos, sem por isso perder sua própria identidade, como unidade multicultural, mais testemunha seu potencial universal. A identidade se mostra também na capacidade para evoluir e permanecer ela mesma, apesar das mudanças. (ESTRADA, 1997, p. 15)

Traduzindo tais assertivas para o cristianismo, entende-se que ele siga considerando-se uma religião verdadeira, mas ao mesmo tempo admitindo a possibilidade de que existam outras religiões genuínas. E isso exige diálogo genuíno com elas, para que todas se relacionem. A percepção de que a revelação verdadeira do cristianismo não esgota o absoluto exige que ele se equilibre e se relacione com outras revelações verdadeiras, mas aparentemente contrárias.

Um cristão poderá procurar o diálogo e o conhecimento do xangô, não para tornar-se um xangozeiro, por exemplo, e muito menos para tentar uma síntese superior ou menos ainda para já realizar uma mistura funcional e provisória, mas antes para desvendar a dimensão xangozeira do seu cristianismo – do mesmo jeito que um xangozeiro poderia, em contato com o cristianismo, perceber a dimensão crística do seu xangô.

Uma religião verdadeira já não estará fundada na posse absolutamente certa, final e imutável da verdade divina, mas na experiência autêntica do divino que nos oferece o lugar seguro no qual professamos e desde o qual

empreendemos a viagem aterradora e fascinante, junto com as demais religiões, para a plenitude inesgotável da verdade divina. Uma religião absoluta assim entendida poderia considerar-se absoluta enquanto exige uma entrega pessoal total e afirme sua importância universal, mas esse absoluto não se definirá já como de caráter exclusivo ou inclusivo, mas relacional. Tratar-se-á de um absoluto cuja validade ficará demonstrada em virtude de sua capacidade não para excluir ou incluir outros absolutos, mas para relacionar-se com eles, quer dizer, para ensinar-lhes algo e ser ensinado por eles, para incluí-los e ser incluído por eles. (KNITTER, 1980, P. 342)

5. DO TRANSDISCIPLINAR AO TRANSRELIGIOSO

Essas questões que desafiam a compreensão do fato religioso e as teologias das religiões estão encontrando no conceito de transreligiosidade um polo de atração. Foi previsto que o diálogo interdisciplinar em favor de uma ciência mais integral na academia acabaria suscitando abordagens transdisciplinares: analogamente, prevemos que os encontros e diálogos inter-religiosos em vista de uma mística mais íntegra acabará levando a atitudes transreligiosas. A espiritualidade transreligiosa não se refere a uma religião genérica e superficial, que pudesse pairar no ar dos valores, sem inserção comunitária e sem assumir nenhuma vestimenta cultural. Trata-se de ter um rosto próprio e corpo cultural concreto, mas desenvolvendo místicas que vão além da própria referência teológica de crenças e ritos, rumo a uma dimensão maior e aberta, de experiência espiritual comum entre e além das religiões, incluindo as vivências pós e não-religiosas.

A situação de pluralidade provoca debates e confrontos inter-religiosos, buscas de orações e engajamentos comuns, que acabam despertando místicas transreligiosas. O transreligioso assegura a tradução de uma tradição espiritual para várias outras, decifrando o significado que as une, embora igualmente as ultrapasse. A transreligiosidade, por seu turno, enquanto reflexão sobre esse movimento cultural e espiritual, desenvolve-se a partir da transdisciplinaridade, que é uma modelização de sistemas complexos de pensamento, apoiada em uma metodologia que comporta a compreensão de níveis de realidade e percepção e os integra pela lógica do Terceiro Incluído. Enquanto modo para organizar os estudos de religião, ela se desdobra em uma atitude transcultural e uma mística transreligiosa. Em um mesmo nível de realidade, religiões diferentes seriam possivelmente antagônicas e excludentes, mas se considerarmos outros níveis, surge um “Terceiro” que, incluído, as pode reconciliar. Trata-se da base antropológica que constitui a todos e exige uma hospitalidade e comunhão ética, ou da altitude mística para cujo silêncio e sonho comum colaboram os sons diferentes de todas as tradições espirituais.

Vamos a um exemplo de aplicação do conceito. Estão chegando as festas juninas em Pernambuco, onde devotos católicos de São João se encontram com candomblecistas que cultuam Xangô nas mesmas e esfuziantes procissões do santo. Será possível um diálogo autêntico e não

dissimulado entre as comunidades católicas e os terreiros de Xangô no Recife? Será possível um diálogo em condições de simetria entre cristãos e xangozeiros, um encontro verdadeiramente intercultural – e, portanto, decolonial? Precisamos nos abrir à percepção da complementaridade entre ênfases aparentemente contrapostas nas respectivas visões do divino, do mundo e do humano, da religião religiosa entre “céu” e “terra”.

Para um diálogo transreligioso afro-cristão no Recife								
Níveis teórico-doutrinários	Sujeitos cristãos (objetos para os xangozeiros)			Nível contemplativo/prático	Sujeitos xangozeiros (objetos para os cristãos)			
	A (não-A)				T	Não-A (A)		
	A	T	Não-A			A	T	Não-A
RELIGIÃO	Mandamentos morais	Prececebral	Escrituras e dogmas	DEUS CRIADOR	Obrigações e despachos	Transe emotivo-corporal	Mitos e histórias	
	Ênfase ética				Ênfase ritual			
DIVINDADE	Jesus Cristo/santos	Espírito Santo	Deus Pai		Orixás/Xangô	Exu	Olorum	
	Tendência monoteísta, Criador salvador				Tendência politeísta, Criador arquitetural			
				X				
MUNDO	terra	graça	céu	HOMEM CRIATIVO (E/OU HUMANO EM CRISE)	ayê	axé	orun	
	Cosmovisão histórica, Tempo espiral				Cosmovisão natural, Tempo cíclico			
HUMANO	corpo	pessoa	espírito		corpo	ori	espírito	
	Acento na pessoa e na transcendência (busca de sentido “filosófico”), resquícios de patriarcalismo				Acento na família (extensa) e na imanência (busca de uma psicossociologia prática), resquícios de matriarcalismo			

Os dois lados do esquema representam ao mesmo tempo níveis de realidade e níveis de percepção: os sujeitos cristãos são “objeto” para os candomblecistas/xangozeiros e os sujeitos candomblecistas são “objeto” para os cristãos. Esses polos contraditórios são religados por um Terceiro Incluído, que é o Deus criador e/ou o ser humano criativo e/ou em crise e necessidade – dependendo se nos movemos para níveis de realidade/percepção mais transcendententes ou mais imanentes. Trata-se em todo caso do ponto X de convergência de informação e de consciência, o termo de interação entre o sujeito e o objeto, que não pode ser reduzido nem ao objeto nem ao sujeito e que a própria transdisciplinaridade ousa chamar “sagrado”.

Com base nesse “terceiro” é que se pode estabelecer confronto e diálogo, ao nível da religião, entre a ênfase ética do cristianismo e a ênfase ritual do xangô. Ao nível da imagem de

Deus, entre a tendência monoteísta/trinitária cristã e a tendência politeísta/unitária do xangô, a visão de um Deus criador como ser positivo e salvador e a visão de um universo que surge da tensão entre ordem e caos, ambos como partes de um Absoluto mais arquitetural. Ao nível da representação do mundo, entre a cosmovisão com acento histórico do primeiro e a cosmovisão naturalista e cíclica do segundo. Ao nível do humano, enfim, entre a acentuação na pessoa e na transcendência e a acentuação na família e na imanência.

Ao mesmo tempo, dentro de cada tradição religiosa mesma e em cada nível do esquema de realidade/conhecimento, a ativação de uma tendência gera sempre a potencialização de uma tendência contraposta, que se mantém por um Terceiro Incluído que remete a outro nível. Assim, se a religião cristã enfatiza mandamentos morais, escrituras e dogmas ficam potencializados e remetem à prece litúrgica onde a lógica do contraditório se mantém e atualiza. Se o xangô se ativa pelos despachos e obrigações para com as forças da natureza, seus mitos e histórias ficam potencializados e remetem ao transe emotivo-corporal dos seus adeptos: onde os orixás descem e revivem as lendas sagradas. Se o cristianismo ativa a sua experiência religiosa por Jesus Cristo (e os santos, na vivência mais popular), o seu Deus Pai fica potencializado e a relação entre essas pessoas divinas encaminha-se pelo Espírito Santo, que mantém o seu amor vivo no mundo. Igualmente, no xangô, a vivência dos orixás (e de Xangô principalmente, que encabeça o seu panteão no Recife) potencializa a divindade suprema de quem provém o dinamismo criador, Olorum, o que remete ao dinamismo recriador e regulador de Exu.

Por fim, principalmente quando esquematizamos pela lógica ternária os níveis do mundo e do ser humano, quando recuperamos assim as referências dos resquícios de patriarcalismo cristão e de matriarcalismo afro-brasileiro, a acentuação cristã do espiritual transcendente e a acentuação que o xangô faz do familiar e do corporal, então nos perguntamos se não teríamos diante dos olhos, nessas duas tradições religiosas, a cristalização de tendências ou dimensões profundas do ser humano: uma mais celestial e outra mais terrenal, que deveriam se abrir e enriquecer mutuamente, colaborando para a construção de uma nova história humana, na força da utopia. Aqui começa a aventura transreligiosa, com silêncio místico, envolvimento na defesa da integridade da Criação, mas também abertura nas respectivas teologias para uma “sinfonia inacabada”.

Assim sendo, esperamos estar colaborando para a passagem da uniformidade do conhecimento para a “unimultiplicidade” epistêmica e, assim, mais soltos, poderemos tocar em cada pessoa como se fosse a “casa da humanidade”. É preciso lembrar que nós temos é aproximações relativas do absoluto e não se trata de possuir a verdade, mas de ser verdadeiro. Entre duas pessoas que pretendem possuir a verdade haverá guerra. Entre duas pessoas que são verdadeiras deverá haver intercâmbio, como nos sugere o poeta Carlos Drummond:

A porta da verdade estava aberta, mas só deixava passar
meia pessoa de cada vez.
Assim não era possível atingir toda a verdade,
porque a meia pessoa que entrava
só trazia o perfil de meia verdade.
E sua segunda metade
voltava igualmente com meio perfil.
E os dois meios perfis não coincidiam.
Arrebentaram a porta. Derrubaram a porta.
Chegaram a um lugar luminoso
onde a verdade esplendia seus fogos.
Era dividida em duas metades,
diferentes uma da outra.
Chegou-se a discutir qual a metade mais bela.
As duas eram totalmente belas.
Mas carecia optar. Cada um optou conforme
seu capricho, sua ilusão, sua miopia
(ANDRADE, 2002).

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Carlos. *Poesia completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.
- ARAGÃO, Gilbraz; SOUZA, Mailson. Transdisciplinaridade, o campo das Ciências da Religião e sua aplicação ao Ensino Religioso. *Estudos Teológicos*, v. 58, p. 42-56, 2018.
- ARAGÃO, Gilbraz. Sobre epistemologias e diálogos. In: CRUZ, Eduardo; DE MORI, Geraldo (Orgs.). *Teologia e Ciências da Religião*. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: PUCMinas, 2011.
- ARAGÃO, Gilbraz. Do transdisciplinar ao transreligioso. In: TEPEDINO, Ana e ROCHA, Alessandro (Orgs.). *A teia do conhecimento*. São Paulo: Paulinas, 2009.
- BARROS, Marcelo. Fé cristã e espiritualidade transreligiosa. In: ARAGÃO, Gilbraz e VICENTE, Mariano. (Orgs.). *Espiritualidades, transdisciplinaridade e diálogo*. Recife: OTRR, 2015.
- BATESON, Gregory. *El temor de los Angeles*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- ESTRADA, Juan. *Una religión absoluta?* El sustrato filosófico de la teología de las religiones. Madrid: Herder, 1997.
- KNITTER, Paul. El cristianismo como religión absoluta, perspectiva católica. *Concilium*, n. 156, p. 329-

347, jun. 1980.

LEAF, Murray. *Man, mind and science: a history of anthropology*. Nova York: Columbia University Press, 1979.

LUPASCO, Stéphane. *L'homme et ses trois éthiques*. Monaco: Rocher, 1986.

MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

MORIN, Edgar. *Science avec conscience*. Paris: Seuil, 1990.

NICOLESCU, Basarab. *Nous, la particule et le monde*. Paris: Éditions du Rocher, 2002.

NICOLESCU, Basarab (Org.). *Educação e transdisciplinaridade*. Brasília: UNESCO, 2000.

RIBEIRO, Cláudio. *O princípio pluralista*. São Paulo: Loyola, 2020.

SEGUNDO, Juan. *Que mundo? Que homem? Que Deus?* São Paulo: Paulinas, 1995.

SOMMERMAN, Américo. *Inter ou transdisciplinaridade?* São Paulo: Paulus, 2006.

SUESS, Paulo. Culturas em diálogo. *REB*, 61 (243), set. 2001.

TOM ZÉ. *Unimultiplicidade: canção composta para o Fórum Social Mundial de Porto Alegre*, 2001.

VIDEIRA, Antonio. Transdisciplinaridade, interdisciplinaridade e disciplinaridade na história da ciência. *Revista Scientiae Studia*, v. 2, n. 2, 2004, p. 279-293.

WILBER, Ken. *Espiritualidade integral*. São Paulo: Aleph, 2006

METAVERSO: OPORTUNIDADE PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO?

Luis Carlos de Lima Pacheco¹

RESUMO

A presente comunicação tem por objetivo problematizar a questão do metaverso e suas potencialidades para o diálogo inter-religioso. O metaverso, como foi anunciado pelos que desenvolvem essa tecnologia, ainda não existe. Existem espaços digitais mediados por tecnologias que possibilitam uma imersão intensa do usuário através de dispositivos de realidade virtual ou realidade aumentada para uma experiência de interação com outros usuários conectados em rede. O metaverso será um desdobramento dessas tecnologias que já estão sendo largamente utilizadas hoje. E o fenômeno religioso, que também está presente nestes ambientes digitais, continuará se desdobrando no meta-ambiente que se anuncia. Seria o metaverso uma oportunidade para a pluralidade espiritual e o diálogo inter-religioso? Como as experiências religiosas tradicionais habitarão esse universo digital? A experiência religiosa no metaverso digital será controlada pela autoridade religiosa ou extrapolará o âmbito institucional das religiões? Em busca de luzes para essas questões realizo uma “gametnografia” da primeira igreja brasileira em atividade no metaverso, a LagoVerso da Igreja Batista da Lagoinha. A gametnografia é uma metodologia de abordagem qualitativa desenvolvida em minha tese doutoral no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Unicap, que se realiza através da observação participante em ambientes digitais para a coleta de dados e análise do fenômeno religioso no universo digital, com o referencial epistemológico complexo-transdisciplinar de Edgar Morin e Barsarab Nicolescu. Esse trabalho não tem a pretensão de alcançar respostas definitivas, mas de apresentar uma abordagem possível para o estudo destes trânsitos e interlocuções do fenômeno religioso no vindouro metaverso.

PALAVRAS-CHAVE: Gametnografia; Cultura digital; Transdisciplinaridade; Sagrado; Pluralismo

INTRODUÇÃO

O fenômeno religioso já habita o espaço digital da internet desde sua origem e não será diferente com o advento do metaverso. A promessa de uma nova relação do ser humano com a tecnologia protagonizada pelo CEO e fundador do Facebook, Mark Zuckerberg, em outubro de 2021 chamou a atenção da sociedade para as possibilidades do vindouro metaverso e acelerou o desenvolvimento de plataformas de interações sociais e dispositivos de realidade virtual e aumentada. As sementes do metaverso estão germinando e estes espaços virtuais são apropriados com motivações sociais, econômicas e também religiosas. Algumas religiões já habitam esse espaço iniciando o que pode se tornar um intrínseco mercado religioso ou um espaço de convivência respeitosa entre as religiões e espiritualidades.

Nesta comunicação realizo uma abordagem do fenômeno religioso no metaverso através da primeira igreja brasileira a habitar esse espaço digital, a Lago Verso da Igreja Batista da Lagoinha

1 Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco, UNICAP, luicapacheco@gmail.com

em Orlando. Na primeira parte será introduzida a problemática do metaverso, considerando sua gênese e conceito. Em seguida apresento a gametnografia como metodologia de abordagem do metaverso e o referencial de conhecimento complexo-transdisciplinar adotado nesta pesquisa. Na terceira parte apresento a gametnografia de alguns cultos realizados na LagoVerso. E nas considerações finais levanto algumas reflexões em torno das oportunidades que se abrem, ou não, para o diálogo inter-religioso no metaverso.

1 O METAVERSO

Cunhado pela primeira vez na obra “Nevasca”, de Neal Stephenson, lançada em 1992, o termo “metaverso” foi apropriado pelo CEO e fundador do Facebook, Mark Zuckerberg, durante o anúncio da mudança do nome de sua companhia para Meta Platforms Inc., ou Meta, em 28 de outubro de 2021. A mudança da identidade visual de uma das mais populares redes sociais do mundo pretende ser o marco de uma mudança de paradigma na relação do ser humano com a tecnologia. Desde então “metaverso” passou a ser o termo usual para identificar mundos de realidade digital abrigados na internet nos quais os usuários podem interagir, jogar e viver experiências como se estivessem presencialmente naqueles universos digitais, mediados por dispositivos de realidade virtual ou realidade aumentada. O usuário não mais estará interagindo com uma tela bidimensional de um computador ou dispositivo móvel, como numa reunião no Google Meet ou em um jogo digital, mas vai interagir em um ambiente tridimensional que emula o ambiente real de fato, além de poder também projetar e prolongar essa experiência no mundo físico.

Porém, o metaverso proclamado pelo CEO ainda não existe, devido às limitações tecnológicas que ainda não permitem uma sensibilização tátil completa dos sentidos humanos e nem uma interoperabilidade real entre sistemas. O próprio Zuckerberg fez previsões que oscilam entre 10 a 20 anos para a implementação do metaverso. Como afirma Moisés Sbardelotto (2022), o que existe hoje são “metaversalidades”, ou seja, experiências de metaverso na internet que, embora sejam limitadas pela tecnologia disponível, já proporcionam experiências “metaversais” significativas. Em outras palavras, o metaverso consiste em espaços virtuais onde as pessoas se reúnem em forma de avatares² para interações sociais através de games, reuniões, palestras, shows e vários tipos de eventos.

² O termo “avatar”, das religiões hindus com o significado da descida de um ser divino à terra, foi apropriado pelos jogos digitais para identificar o personagem do usuário dentro do jogo eletrônico.

2 UMA PROPOSTA METODOLÓGICA

Em minha tese doutoral sobre o sagrado nos jogos digitais desenvolvi uma metodologia de análise formal para a abordagem de ambientes digitais que denominei de “gametnografia” (PACHECO, 2021). Trata-se de uma metodologia centrada nos elementos internos do jogo na perspectiva *ingame* (LANKOVSKY; BJÖRK, 2015, p. 25-36) através da observação participante, conhecida na tradição mais original da antropologia como trabalho de campo (cf. MALINOWSKI, 1976). Da mesma forma que na etnografia o pesquisador desenvolve sua investigação etnográfica imerso por um significativo período de tempo no grupo social objeto de sua pesquisa, na gametnografia o pesquisador realiza uma imersão significativa no ambiente digital para identificar os tipos primários ou operadores audiovisuais relevantes para sua pesquisa no *gamedesign* do jogo ou no *design* da plataforma digital. Num segundo momento esses dados são analisados com o referencial de conhecimento adequado à sua pesquisa.

Nesta pesquisa realizei uma gametnografia da primeira igreja brasileira em atividade no metaverso, hospedada na plataforma Altspace VR, como referencial de amostragem das possibilidades que se apresentam hoje para as religiões no metaverso. O metaverso, como afirmado acima, ainda é um fenômeno nascente que não sabemos como se desenvolverá. Mas a experiência do fenômeno religioso na internet e as mudanças da relação do fiel com as religiões provocadas pela pandemia da Covid-19, nas missas e cultos online, por exemplo, já indicam que as religiões vão povoar esse espaço. Durante a escrita dessa comunicação fui surpreendido com a notícia da primeira missa brasileira no metaverso realizada pela Rede Vida³, sintoma dessa apropriação do espaço digital pelas religiões.

Com os dados coletados na observação participante no metaverso da plataforma Altspace VR realizei a análise com o referencial de conhecimento complexo transdisciplinar de Edgard Morin e Barsarab Nicolescu. A Transdisciplinaridade alicerça suas bases metodológicas nos pilares da complexidade (MORIN, 2005), da concepção de diversos níveis de Realidade (NICOLESCU, 2002, p. 45). e da lógica da inclusão ou do terceiro incluído (LUPASCO, 1994).

3 GAMETNOGRAFIA DO METAVERSO

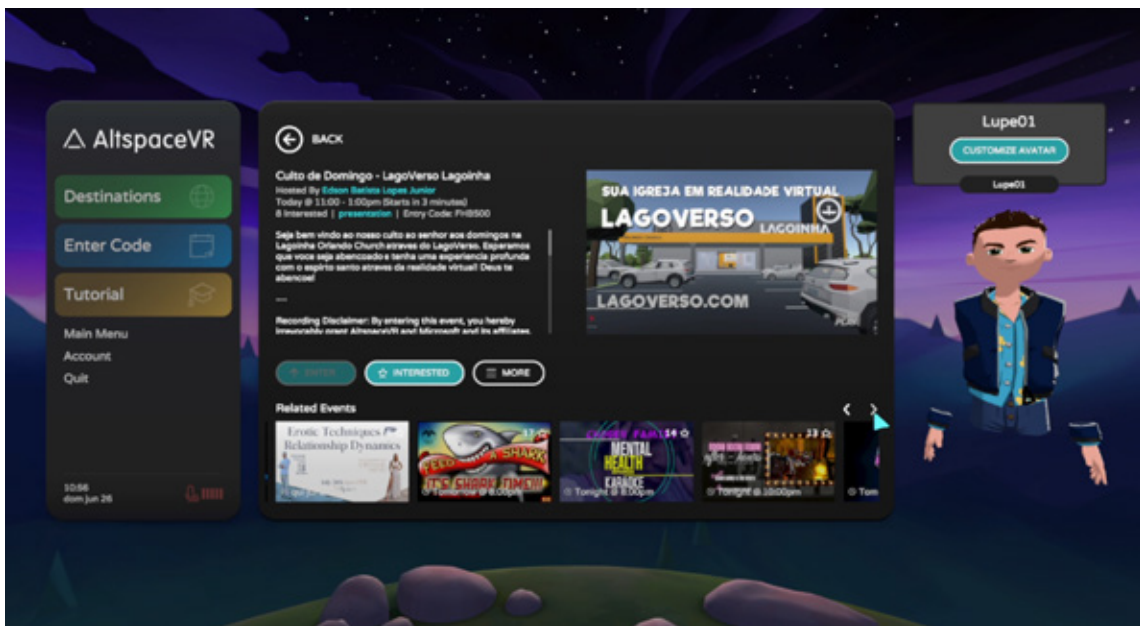
Na gametnografia a experiência do usuário inicia-se no site que já de início destaca: “Nós somos a primeira igreja brasileira no metaverso”. O site, muito bem elaborado visualmente, entrega ao usuário um vídeo explicativo sobre o metaverso, instruções de acesso à plataforma e um “chamado virtual” na perspectiva missionária: “Nós como igreja, devemos estar presentes em todas as plataformas. Monte seu avatar e venha conosco pregar o evangelho através do

³ Cf. Missa no Santuário da Vida é transmitida pelo Metaverso – JCTV – 21/07/22. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FyXP8n7yflI>. Acesso em: 22 jul 2022.

MetaVerso”.

Ao entrar na plataforma Altspace VR devo criar o meu avatar. É possível escolher o sexo masculino ou feminino, cor da pele, olhos, cabelos e customizar a roupa, de modo que o usuário pode criar a sua persona, a sua aparência dentro do metaverso.⁴

FIGURA 1 – Meu *avatar* e a tela de abertura da Lagoverso



Fonte: print da tela do Altspace VR realizado pelo autor.

O usuário é teletransportado para o estacionamento da igreja. Vê-se a moderna fachada com uma porta de vidro aberta e uma torre em que se destaca a logomarca de uma pomba dentro de um círculo. O usuário tem uma visão em primeira pessoa, ou seja, ele vê o que o seu avatar vê, como se estivesse dentro desse ambiente virtual em terceira dimensão. A visualização do ambiente acompanha os movimentos da cabeça do usuário que estiver usando o óculos de realidade virtual ou os movimentos do mouse, se estiver usando o PC. O caráter imersivo já é sentido pelo usuário que é interpelado pela pulsação de ver e pelo áudio do culto que se houve no fundo. Ao se aproximar da porta de entrada do edifício vê-se o *hall* de entrada com uma área de estar com poltronas, corredores, *banners* nas paredes com informações de cadastro, dízimo e ofertas, fundo para *selfies* do seu avatar, jogos e redes sociais da igreja, promoções, salas de jogos e de reunião, espaços de boas-vindas e lanche.

4 Para uma reflexão acerca da apropriação do termo avatar na cibercultura (LUCA, 2021, p. 118; SILVA, 2010).

FIGURA 2 – Hall de entrada da LagoVerso



Fonte: print da tela do Altspace VR realizado pelo autor.

O espaço destinado ao culto é semelhante ao espaço das igrejas evangélicas. Cadeiras dispostas em fila com espaços nas laterais e no centro e um palco onde é transmitido o culto ao vivo da igreja em Orlando.

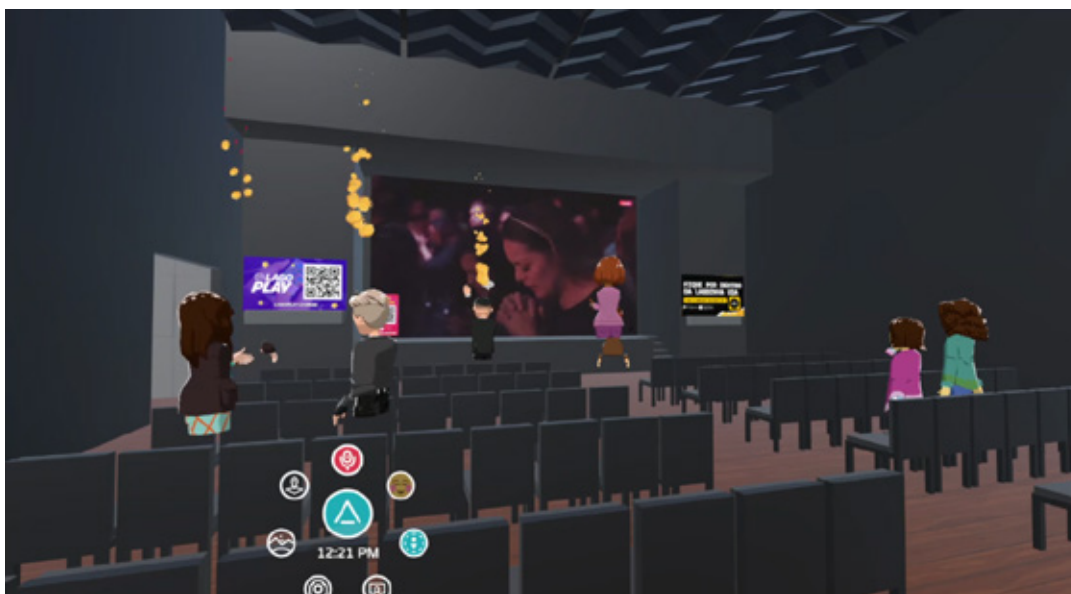
FIGURA 3 – Espaço de culto da LagoVerso



Fonte: print da tela do Altspace VR realizado pelo autor.

O culto metaversal é a transmissão do culto que acontece simultaneamente no espaço físico da igreja. Porém, os pastores e pregadores do culto físico também interagem com os usuários do metaverso. E os usuários presentes no metaverso experimentam o sagrado através da corporalidade virtual de seus avatares pelos gestos dos braços, mãos e cabeça, pela vocalização das preces e louvores, e pelos *emotions* que a plataforma possibilita.

FIGURA 4 – *Emotions* dos usuários da LagoVerso



Fonte: print da tela do Altspace VR realizado pelo autor.

Um dos cultos em que participei através do meu avatar durou em torno de duas horas e outro culto teve a duração de uma hora. A média de participação de usuários nestes cultos foi em torno de 10 a 15 usuários. Destacou-se um usuário que customizou o seu avatar com o rosto e as vestimentas de Jesus. O culto seguiu a programação usual dos cultos da igreja, com pregações, momentos de oração e louvor, pedidos de doações, tudo regado a muita música e eloquência dos pregadores. A teologia predominante é a teologia da prosperidade e o discurso missionário.

No final da celebração alguns avatares se reúnem nos espaços da igreja para conversar sobre a experiência do culto. Curiosamente o tema das conversas que testemunhei e participei foi justamente sobre a experiência do metaverso. Os usuários discutiram sobre a validade ou não dessa experiência de participar de uma cerimônia religiosa no metaverso. Uma usuária relatou a sua experiência: “Eu faço de tudo no metaverso. Eu faço academia, eu trabalho, assisto vídeos, jogos...”

FIGURA 5 – Sala de jogos da LagoVerso



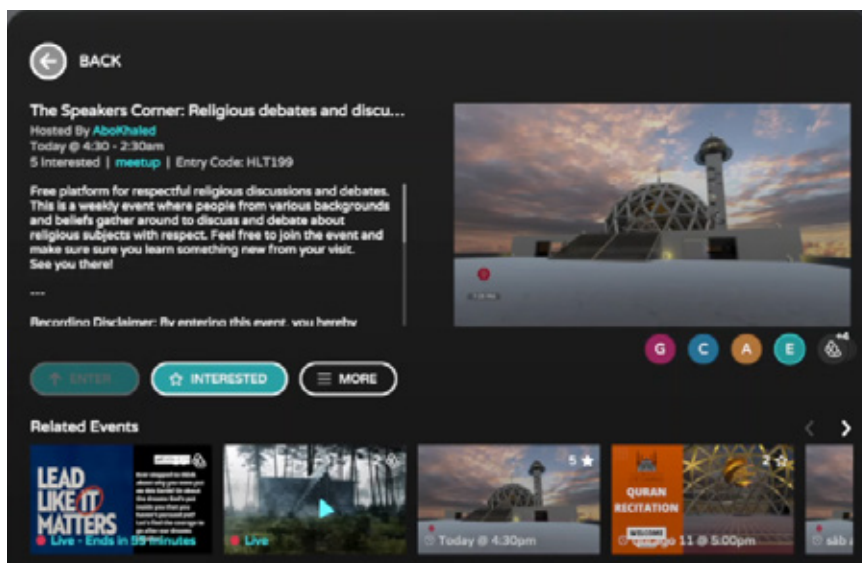
Fonte: print da tela do Altspace VR realizado pelo autor.

Perguntei a outra usuária se a experiência do culto no metaverso tem a mesma validade que o culto físico e ela respondeu que a imersão no metaverso é muito grande: “Se você aceita isso como uma realidade possível você consegue imergir. Eu me sinto muito imersa. Quando eu entro na LogoVerso eu ouço as pessoas glorificando, eu ouço as pessoas cantando. [...] Quando eu estou no metaverso eu sinto uma imersão maior como se eu estivesse em uma igreja física. [...] Eu não vejo nenhum problema em você congregando no metaverso. Não dá pra dizer que é a mesma coisa, mas as diferenças não são diferenças que prejudicam. Elas só são diferentes, entende?” Algumas igrejas norte americanas já realizam sacramentos como o batismo pelo metaverso. Durante minha gametnografia na LagoVerso os organizadores publicaram uma mensagem fazendo menção a usuários batizados na igreja física que estão congregando na igreja no metaverso, denotando que eles não realizam batismos no metaverso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por se tratar da experiência de um movimento religioso singular em seu caráter proselitista, a experiência da LagoVerso é insuficiente para responder a questão proposta nessa pesquisa sobre o diálogo inter-religioso no metaverso. Porém, o fato de ser a primeira e uma das únicas igrejas brasileiras no metaverso justifica o estudo e fornece elementos para futuras investigações sobre o tema. Durante a pesquisa, me deparei com iniciativas de diálogo inter-religioso na plataforma Altspace VR que carecem de uma investigação, mas que apontam novas possibilidades para o diálogo inter-religioso.

FIGURA 6 – Tela inicial de The Speakers Corner no Altspace VR



Fonte: print da tela do Altspace VR realizado pelo autor.

A experiência religiosa no mundo digital pode ser real para o usuário que busca vivenciar a fé nestes espaços virtuais. O ambiente religioso digital procura mimetizar o espaço sagrado presencial. Os usuários se fazem presentes na corporalidade dos seus avatars através de gestos religiosos, vocalizações e *emotions*. O metaverso possibilita interação entre pessoas de diferentes lugares unidas por afinidades religiosas. O rito no metaverso possibilita o acesso de pessoas com dificuldades físicas de locomoção e de pessoas que têm limitações de tempo ou de outra ordem para participar de celebrações presenciais. O “anonimato” dos avatars estimula as pessoas a se sentirem mais confiantes em expressar e compartilhar, além de quebrar a barreira da aparência. A experiência religiosa no metaverso se apresenta como uma fronteira tênue entre o âmbito institucional das religiões e a liberdade de expressão da fé pessoal do usuário. Esse livre trânsito religioso pode contribuir tanto para o diálogo inter-religioso como para polarizações fundamentalistas.

REFERÊNCIAS

LANKOSKI, Petri; BJÖRK, Staffan. **Game research methods**. ETC Press, 2015.

LUPASCO, S.; MAILLY-NESLE, S.; NICOLESCU, B. **O homem e as suas três éticas**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do pacífico ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MORIN, E. **Introdução ao pensamento complexo**. Porto Alegre: Sulina, 2005.

NICOLESCU, Basarab. Fundamentos metodológicos para o estudo transcultural e transreligioso. In: VVAA. **Educação e transdisciplinaridade II**. São Paulo: Triom, 2002.

PACHECO, Luis Carlos de Lima. **O sagrado nos jogos digitais**: arquétipos do sagrado no game Dragon Age: Origins. 2021. 234 f. Tese (Doutorado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. Doutorado em Ciências da Religião, 2021.

SBARDELLOTO, M. **Metaverso**: novas possibilidades e desafios para a Igreja. Entrevista disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/613851-a-igreja-no-metaverso-possibilidades-e-desafios-de-novas-experiencias-da-fe-entrevista-especial-com-moises-sbardelotto>. Acesso em: 15 jun. 2022.

SILVA, R. C. Apropriações do termo avatar pela cibercultura: do contexto religioso aos jogos eletrônicos. **Contemporânea**, ed. 15, v. 8, n. 2, p. 120-131, 2010. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/contemporanea/article/view/819/774>. Acesso em: 28 fev. 2017.

NICOLA DE CUSA: A VISÃO DE DEUS É PLURAL E PELA PAZ DA FÉ

Francisco Emanuel Lima Santos¹

RESUMO

A pesquisa objetiva analisar o pluralismo e o diálogo entre as religiões em Nicolau de Cusa e apontar as suas contribuições para a atualidade, a partir de suas obras *De Visione Dei* e *De pace fidei*. Ele nasceu em 1401, na cidade de Kues, Alemanha. Morreu na Itália no ano de 1464. Esse personagem, do final da Idade Média, teve sua notabilidade que rendeu produção literária de cerca de 30 obras, sendo as mais destacadas *De docta ignorantia* e *De visione Dei*. A obra *De pace fidei* foi escrita em 1453, tempo da invasão dos turcos à Constantinopla, com o propósito do diálogo inter-religioso entre as religiões e a Igreja Católica Romana. Nicolau fez isso demonstrando por meio de uma visão mística de um concílio celestial, cujos participantes representavam várias tradições religiosas. Após a discussão, concluiu que todas elas, no seu profundo, pressupõem o culto ao único Deus, embora façam isso de formas diferentes. *De visione Dei* foi escrita em 1453 para elucidar querelas envolvendo a vida contemplativa, as quais os monges do mosteiro Tegernsee tinham interesse. Nicolau propôs o equilíbrio entre a contemplação pelo intelecto e aquela pela afetividade/amor. As duas são necessárias para acessar ao divino. A obra foi enviada aos monges juntamente com um quadro pintado a face de Cristo para ilustrar a visão de Deus, em que ocorre o relacionamento descrito por meio da *Teologia mística*. A pesquisa se inscreve na análise crítico-reflexiva das fontes bibliográficas.

PALAVRAS-CHAVE: Diferenças. Diálogo inter-religioso. Plural. Religiões. Paz.

INTRODUÇÃO

Pretende-se analisar o tema do pluralismo e do diálogo inter-religioso abordado em *De Visione Dei* e *De pace fidei: seguida de Carta a João Segóvia* de Nicolau de Cusa. Ele viveu no século XV, sendo um notável do final da Idade Média. Sua importância é demonstrada por volumosa produção literária de cerca de 30 obras, tendo as mais renomadas *De docta ignorantia* e *De visione Dei*.

A obra *De Visione Dei* foi escrita em 1453 e endereçada aos ocupantes do mosteiro de Tegernsee. Nela, Nicolau assim mencionou: “Tratado sobre a visão de Deus do Senhor Nicolau de Cusa, Padre reverendíssimo em Cristo, Presbítero, Cardeal de S. Pedro ad vincula e Bispo de Bressanone, ao Abade e aos Irmãos de Tegernsee.” (CUSA, 1988, p. 133.). A obra foi com um quadro contendo a pintura do rosto de Cristo, cujo olhar tudo contempla - denominado por ícone de Deus.

¹ Doutorando em Teologia pela PUC-Rio. sanemau@hotmail.com

A *paz da fé* também foi escrita em 1453, com característica ecumênica que dialoga sobre a busca da paz com outras religiões como Islamismo. Nicolau de Cusa era inclinado à paz religiosa. (COLOMER, 1964, p. 387-435). Sendo essa obra advinda por ocasião da queda de Constantinopla para os turcos. Nicolau de Cusa elucida em suas obras a busca da paz entre todas as religiões com base no diálogo inter-religioso.

1. A OBRA DE *VISIONE DEI*

A razão que o levou a redigir *De visione Dei* se deu porque tentou resolver dissensões entre aqueles que defendiam a concepção da vida contemplativa como visão intelectual e os que apoiavam a contemplação mais afetiva/amorosa. Nicolau tentou conciliar a contemplação descrita pela *Teologia mística*, de Dionísio, o Areopagita, cuja característica era afetiva, e a contemplação da *De docta ignorantia*, de caráter intelectual. Mas não se exclui a afetividade, ou seja, a sensibilidade, a razão (*ratio*) e o intelecto (*intellectus*), pois essas qualidades são complementares da experiência com o sagrado, como assinalou Cusa:

Por isso, enquanto me elevo o mais alto possível, vejo-te como infinidade, sendo por isso inacessível, incompreensível, inominável, imultiplicável e invisível. Assim, é necessário que aquele que se aproxima de ti se eleve acima de todo o termo e fim, acima de tudo o que é finito. Mas, como chegará a ti, que és o fim para o qual tende, se deve elevar-se para além do fim? Quem se eleva para além do fim não tende a entrar no indeterminado e no confuso, e, assim, no que diz respeito ao intelecto, na ignorância e na obscuridade, que são próprias da confusão intelectual? É, pois, necessário que o intelecto se torne ignorante e se coloque na sombra, se te quiser ver. Mas o que é, Deus meu, o intelecto e a ignorância, senão a douda ignorância? Por isso, não pode aproximar-se de ti, ó Deus, que és a infinidade, senão aquele cujo intelecto está na ignorância, ou seja, aquele que sabe que te ignora. (CUSA, 1988, p. 180.).

Percebe-se que, criou-se uma tensão entre os mundos espiritual e material, entre a vida que se preocupava com a realidade do presente e com os seus desafios, portanto, mais afetiva e sociável, e a vida que mantinha a luz da contemplação, recorrendo à especulação filosófico-teológica, de caráter intelectualizado. Na *De visione Dei*, Nicolau de Cusa dirimiu essas questões, conciliando-as. Nesse ponto, observar-se que Nicolau de Cusa, buscava sempre a conciliação e o diálogo entre as diferenças. Essas diferenças são superadas pelo olhar de Deus, que contempla tudo e todos.

Nesse sentido, pode-se dizer também que, para além do objetivo de resolver a querela sobre a maneira correta de se aproximar de Deus, a obra também aponta para a reflexão sobre o

olhar plural de Deus. É um olhar humanizador e acolhedor, não importando as diferenças, ainda que elas sejam necessárias. Porém, as diferenças não anulam a paz e o diálogo. É interessante perceber que para Nicolau de Cusa, as diferenças se complementam e não se repelem.

Para Nicolau de Cusa, o olhar de Deus é cuidadoso e amoroso, enfatizando assim essa percepção: “terá um cuidado diligentíssimo com a mais pequena criatura, como se tratasse da maior e de todo o universo”. (CUSA, 1988, p. 137.). Esse modo de enxergar é capaz de proteger, cuidar e amar os homens, ainda que sejam ignorantes e diferentes.

Observar a relação entre Deus e o Homem vai além dos olhares espirituais. Deus contemplou o homem na própria carne, pois tornou-se humano. Ele reconheceu essa revelação como Deus-Homem, pois Jesus é Deus e Homem. Para Nicolau de Cusa, é necessário olharmos para Deus constantemente, mas sabendo que a vista humana se diferencia da visão divina. (CUSA, 1988, p. 140.). Em sua vivência com o sagrado, o Homem compreende a sua pequenez diante do Ser Infinito, Máximo Absoluto. A percepção trata que o olhar divino é capaz de tudo completar e alcançar, podendo confortar a todos. Independentemente das distâncias e das diferenças, olhar divino é plural e dialógico.

2. A OBRA DE PACE FIDEI

Além da busca por uma convivência harmoniosa com as demais religiões, o que levou Nicolau de Cusa a escrever a obra *De pace fidei* foram as notícias que chegavam das perseguições e guerras ocorridas, logo após a queda de Constantinopla.

Faz um diálogo-debate entre o Verbo divino, os apóstolos Pedro e Paulo, representantes de tradições religiosas e culturais como, por exemplo, os sábios Turco, Grego, Árabe, Judeu, Caldeu, Persa, Sírio e Alemão. O objetivo era encontrar concordância e através dela estabelecer a paz por um meio convincente e verídico. (CUSA, 2021, p. 21.). Discutia, no concílio, assuntos sobre Trindade, Nascimento virginal de Jesus, Encarnação de Cristo, Rituais litúrgicos, Santa Ceia (o copo e o sangue de Jesus) e Batismo. Buscava pontos de concórdia, a partir da vida religiosa de cada povo para, com base nas semelhanças, praticar a paz da fé. Pressupondo que todos os cultos são direcionados a um único Deus, não há razão para os conflitos e a opressão.

Há a defesa de que a multiplicidade e as diferenças não anulam a unidade, mas mantêm a identidade. Não é um diálogo inter-religioso meramente inclusivo, agregador pelo pressuposto de que o Cristianismo seja a única religião verdadeira. Embora Nicolau de Cusa, como clérigo fiel à Igreja, faça essa análise com base na prática, na tradição e nos ensinamentos da Igreja.

No concílio, ficou manifesto que toda a diversidade está mais nos ritos que no culto a um só Deus que desde o início todos sempre pressupuseram e que em todos os cultos foi venerado.

Por mais que as religiões não tivessem a clareza dessa verdade, elas estariam buscando o mesmo Deus. Nesse sentido, convergem para o fim de viver, adorar e servir ao Deus uno.

Nessa conjuntura, de que forma a proposta cusana que se apresenta em diálogo-debate no concílio celestial é relevante para os dias atuais? A proposta cusana se torna relevante por propor a união das religiões, a partir de pontos convergentes que apontam para o culto ao Deus uno apresentado pela Igreja. Os opostos se atraem, complementam-se e não se repelem.

CONCLUSÃO

Foi propósito deste trabalho fazer uma breve análise a partir da perspectiva do pluralismo religioso e do diálogo inter-religioso nas obras *De Visione Dei* e *De pace fidei* de Nicolau de Cusa. São duas obras escritas no mesmo ano e que demonstram uma visão do diálogo e da pluralidade religiosa. Na *De Visione Dei*, se verificou que os olhos de Deus estão sobre todos e em qualquer lugar. Esse modo divino de enxergar abrange a graça eterna, a misericórdia, o amor universal, plural e a união. Essa visão se revela para observar, contemplar e atrair tudo todos para si.

A composição cusana, em *De visione Dei*, é de especial importância para se entender a relação espiritual entre o Ser Divino e o Ser Humano, o Macrossomo e o Microsomo. Mas também o olhar de Deus para todas as pessoas. Não é um olhar exclusivista, mas inclusivo.

Nicolau de Cusa escreveu a obra destinada aos monges com o propósito de apaziguar e delinear a saída da polêmica sobre a vida contemplativa, aderida por alguns, por meio do intelecto, e apoiada por outros, por vias afetivas. Ele argumentou que a primeira não exclui a segunda, pois tanto o intelecto quanto à afetividade/amor estão impedidos de acessarem à plena cognoscibilidade divina, mas ambos se fazem necessários na experiência com o sagrado, pois os contrários atraem-se em Deus.

Nicolau de Cusa viveu na época da Baixa Idade, no século XV. O ambiente era de transformações sociais, educacionais, econômicas e transições para a Idade Moderna. Nesse contexto, a queda de Constantinopla se deu em 1453, ano em que Nicolau escreveu a obra *De pace fidei*. Diante do cisma entre a Igreja do Ocidente e a do Oriente e os conflitos, ao longo dos séculos, da Igreja romana com os muçulmanos árabes e turcos, Nicolau de Cusa propôs a demonstrar que é possível dialogar e aceitar as demais religiões, naquele período, chamadas pagãs.

Entende-se que a proposta cusana do diálogo inter-religioso continua sendo necessária para os dias atuais. É interessante perceber, sem apelos anacrônicos, já no século XV, Nicolau de Cusa se colocava à frente do seu tempo, com a defesa do diálogo inter-religioso. Assunto que, naquele contexto, parecia ser bem recebido pela paz religiosa obtida.

Com o Concílio Vaticano II, passos importantes foram dados na direção de uma maior

abertura da Igreja para o mundo com todos os seus desafios, os quais não são empecilhos para a paz religiosa, a qual Nicolau de Cusa tanto buscou. Porém, apesar dos avanços e de décadas do Concílio Vaticano II, há necessidade de que muitos passos sejam dados para a consolidação da paz entre as religiões, como maior participação de professores e grupos religiosos nos espaços de ensino, união das igrejas em prol da paz mundial e de melhorias sociais e outras.

REFERÊNCIAS

COLOMER, S. J. E. Nicolau de Cusa (1401-1464): um pensador na fronteira de dois mundos. **Revista Portuguesa de Filosofia** T. 20, Centenário de Nicolau de Cusa, Fasc., 4, n. V, p. 387-435, out./dez. 1964. Disponível em: <https://philpapers.org › rec › COLNDC>. Acesso em: 12 jul. 2022.

CUSA, N. D. **A visão de Deus**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.

CUSA, N. D. **A paz da fé**: seguida de Carta a João Segóvia. Coimbra-Portugal: MinervaCoimbra, 2021.

GT 16

Teologia Prática e Formação
numa Perspectiva Interdisciplinar



Dr. André Phillippe Pereira - UNERJ

Dra. Clélia Peretti - PUC PR

Dr. Everaldo dos Santos Mendes - UFS

Dra. Gleyds Silva Domingues - Faculdade Batista do Paraná

Ementa:

A Teologia Prática apresentada no espaço da práxis teológica orienta-se para a realidade, a partir da perspectiva do fenômeno social, que emana das inter-relações mantidas e produzidas por homens e mulheres e visa compreender seu significado e suas expressões nas áreas da religião, história, educação, cultura e direito, por intermédio do estudo sobre a formação e constituição de identidades. Este GT propõe refletir sobre o papel da teologia e suas implicações na formação a partir das análises sobre o pensar, agir e sentir de homens e mulheres na Igreja e no mundo. Aprofunda as tarefas da teologia diante das necessidades da vida cotidiana a fim de estabelecer, prevenir e dirimir conflitos. Analisa questões históricas, políticas, educacionais, religiosas e sociais e seu impacto nas estruturas que compõem a sociedade e a práxis na busca da justiça e na promoção dos direitos humanos. Neste GT, pensa-se a Teologia Prática em diálogo com as diferentes áreas do conhecimento, no sentido de compreender o processo de construção, formação e constituição social dos grupos humanos e das identidades. Assim, o GT recepciona pesquisas e ensaios no contexto interdisciplinar, envolvendo temáticas associadas à (ao) linguagem, cultura, gênero, educação, história, tradição, religião, direito e violência(s), que possam contribuir com as discussões sobre estes fenômenos no âmbito da práxis teológica.

A ESSÊNCIA FENOMENOLÓGICA NA FORMAÇÃO DA EXPERIÊNCIA HUMANA: DESAFIOS E CONQUISTAS

Kedma Aparecida Alves Soares¹

RESUMO

Edith Stein desenvolveu o seu método fenomenológico com as contribuições de Husserl e Tomás de Aquino, e assim harmonizou a experiência da contemporaneidade e a espiritualidade. Este diálogo favoreceu e ampliou o conhecimento de si e se tornou elo de ligação, em contínua evolução para entender o ser humano e suas perguntas. O processo de análise que pode chegar à essência, também é voltado a capacidade intelectual humana, social e democrática. A ligação fenomenológica poderá mostrar e libertar a interioridade de cada um, nas expressões culturais, vivência cidadã e a responsabilidade coletiva. Desta forma, se pode pensar em uma filosofia, que contempla a teologia e poderá contribuir no processo da experiência vivencial, tanto de crianças, jovens, adultos, entre outras denominações religiosas, que estando abertas ao novo em nível de interesses comuns, por meio do diálogo, poderão convergir em unidade. A própria Edith Stein, fez a experiência do passado, lá na idade média e harmonizou a vivência de ambos os métodos diferenciados, em seu tempo. Portanto, em qualquer lugar é possível dialogar com as experiências, que cada ser humano possui. A fenomenologia nos inspira a fazer o movimento de aproximação da realidade que se mostra, e nos responde pela dimensão, em proporção aos resultados das conquistas humanas e sua complexidade, pelo corpo, mente e espírito.

PALAVRAS-CHAVE: fenomenológica; essência; espiritualidade; filosofia; teologia.

INTRODUÇÃO

A experiência fenomenológica de Edith Stein trouxe uma enorme contribuição para a filosofia, principalmente nos estudos de Tomás de Aquino e Edmund Husserl. Tomás de Aquino defendeu a filosofia escolástica, que era o método cristão e filosófico pregado na união entre a razão e a fé. Tomás de Aquino escreveu a Suma Teológica, que é o exemplo de obra da escolástica. Esta obra básica contém um corpo de doutrina que se constitui numa das bases da dogmática. A dogmática é a parte da Teologia católica que trata, sistematicamente, do conjunto das verdades reveladas por Deus (na Tradição, que inclui a Bíblia) e como tal propostas pelo Magistério da Igreja Católica, isto é, do dogma e das verdades fundamentais com ele vinculadas, às quais se deve em primeiro lugar o assentimento da fé.

Edmund Husserl influenciou profundamente todo o cenário intelectual do século XX e XXI, em relação a Escolástica. E o objetivo de Husserl era usar a fenomenologia e reformular a

¹ Doutoranda em Teologia e Sociedade pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná e Mestra em Teologia e Evangelização também pela mesma Instituição com recursos próprios. kedmasoares@hotmail.com

filosofia. Para ele, era preciso refundar a filosofia e estabelecer a fenomenologia como método, sem que isso constituísse a ciência proposta pelo Positivismo, que é uma corrente filosófica do século XIX que aposta na ordem e na ciência para a obtenção de progresso social e uma corrente teórica inspirada no ideal de progresso contínuo da humanidade.

1 AS CONTRIBUIÇÕES FENOMENOLÓGICAS DE HUSSERL

Husserl volta-se para o conhecimento humano e recomeça pela percepção, destacando que estamos em contato, através das sensações, com o mundo físico, o que é percebido por nós. A percepção é a habilidade para captar, processar e entender a informação, que nossos sentidos recebem. É o processo cognitivo que permite interpretar o ambiente com os estímulos que recebemos através dos órgãos sensoriais.

A percepção é uma porta, uma forma de ingresso, uma passagem para entrar no sujeito, ou seja, para compreender como é que o ser humano é feito. Para compreender o sentido, nós devemos fazer uma série de operações, pois nem sempre compreendemos tudo imediatamente. A compreensão se constrói em etapas, observações, análises de algumas referências, lugares que consiste em identificar o sentido, os fenômenos, de tudo aquilo que se manifesta a nós. O contato com Husserl e seus manuscritos influenciou de forma direta o pensamento filosófico de Edith Stein. Ela se tornou aluna e depois assistente de Edmund Husserl.

O assunto da fenomenologia é muito rico e profundo, a cada leitura se descobre mais conteúdo para entender o ser humano em sua complexidade e integridade. A experiência religiosa no contexto da fenomenologia tem o pressuposto, a vivência antropológica. Esta experiência é historicamente manifestada e identificada com os elementos característicos essenciais, que é expressão do ser humano de encontrar o sentido, o potencial e o mistério.

1.1 EDITH STEIN EM BUSCA DA FENOMENOLOGIA

Para entender o contexto de Edith Stein, inicia-se dizendo que ela participou de um dos seminários e um amigo próximo, o Dr. Moskiewicz, lhe incentivou a ler o segundo tomo das Investigações Lógicas de Husserl. Ele disse para ela: “Deixe você todas essas coisas e leia isto; os outros não fizeram outra coisa senão tomar tudo daqui”. E ainda completou: “Em Gotinga não se faz outra coisa senão filosofar dia e noite, na hora das refeições e pelas ruas. Em toda parte, só se fala de fenômenos” (STEIN, 2002b, p. 327). Pode-se afirmar que Stein jamais se esqueceu da frase de seu amigo, e, portanto, resolveu logo ir à Gotinga. A partir dessa leitura, Stein ficou totalmente envolvida com tudo o que ia descobrindo sobre a Fenomenologia. A motivação por

meio de uma ação proporciona uma abertura e gera novas possibilidades de conhecer, buscar, descobrir e entender.

Edith era uma pessoa extremamente apaixonada pela verdade do ser humano em essência e razão. Em busca da verdade, Deus foi moldando lentamente e se revelou em sua alma. Edith Stein, se converteu ao catolicismo por um longo processo de busca, de reflexão sobre vários acontecimentos e pessoas que cruzaram seu caminho. A decisão para converter-se ao cristianismo fomentada com a leitura da vida de Santa Tereza de Ávila, foi vista como uma testemunha autêntica e fiel a Cristo.

Edith Stein além de mostrar-se como pessoa interiormente convertida, mudou a sua vida e trouxe também transformações na mente e na alma. A fenomenologia na vida de Edith Stein foi o exemplo no corpo, mente e espírito. Esta mesma dinâmica fenomenológica poderá chegar em quaisquer circunstâncias e inová-las. O assunto da fenomenologia é muito rico e profundo, a cada leitura se descobre mais conteúdo para entender o ser humano em sua complexidade e integridade. A experiência religiosa no contexto da fenomenologia tem o pressuposto, a vivência antropológica historicamente manifesta e identificada com elementos característicos essenciais. Os elementos são expressão do ser humano de encontrar o sentido da vida, o potencial humano e o mistério, o que está incompreensível.

A ligação fenomenológica poderá mostrar e libertar a interioridade de cada um, nas expressões culturais, na vivência cidadã e a responsabilidade coletiva. O trabalho foi de colher a essência da experiência humana inegável. Stein esclarece que é com base nesses atos, que se pode colher a essência da empatia, e ela a designa, de modo geral, como uma percepção (SAVIAN FILHO, 2014, p. 31-33), isto pode ter um duplo significado: o que a coisa é pelo seu próprio ser e o que é por sua essência universal.

1.2 A EMPATIA NO MÉTODO FENOMENOLÓGICO

A essência empática é a capacidade de compreender o outro nas variadas situações da vida. Deste modo, o cristão é alguém que se identifica como pessoa que segue o Cristo, que morreu e ressuscitou e deu a vida por todos. Assim, o catequizando é um ser iniciado no aprendizado do seguimento de Jesus, e com a atitude empática pode desenvolver esta percepção de forma crescente no pertencimento à comunidade.

A relação empática contribui na vivência da vida em comunidade sem preconceitos e julgamentos, acolhendo o outro como seu irmão. Neste sentido, ajuda a reavivar o interesse pelas pessoas, que cercam uns aos outros para desenvolver relações interpessoais e harmônicas. O diálogo pode ajudar na reflexão e ao mesmo tempo, o terapeuta pode entrar no mundo do

acompanhado e trazê-lo ao mundo “normal” e mostrar a importância do ser humano no mundo.

As pessoas estão precisando de auxílio para enfrentar os desafios de várias vulnerabilidades na vivência diária. Portanto, a fenomenologia é uma maneira que se apresenta como tal, e na vida das pessoas e pode se manifestar pelas reações de tristeza, apatia, choro e qualquer outra forma de sentimento. E o melhor contexto para aprofundar e ajudar o ser humano é na convivência e no diálogo. Embora, a vivência pode ser vivida de duas maneiras: vivências agradáveis e desagradáveis, que podem gerar diálogo alegres ou tristes.

Alles Bello, em seus escritos sobre Edith Stein, aprofundou a teoria fenomenológica de Edmund Husserl. Depois Tomás de Aquino e Conrad-Martius, para dar evidente a urgência de enfrentar as questões metafísicas tradicionais que o mestre não ignorara, para aperfeiçoar o seu método. Portanto vamos ficar mais no conteúdo que Stein desenvolveu como filósofa, nas suas descobertas e conhecimentos em Tomás de Aquino, e na psicologia como assistente de Edmund Husserl.

Por exemplo, pode-se perceber claramente a presença do método fenomenológico até em obras mais tardias, como no escrito “A estrutura da Pessoa Humana, de 1932”. Stein realiza uma antropologia fenomenológica. A antropologia fenomenológica é a busca do significado que se acha por trás das experiências subjetivas do enfermo. Estas vivências vêm à superfície em forma de possível expressão observáveis e descritivas.

Edith Stein, segundo Alles Bello, enumerou algumas teses básicas como: a prioridade da redução à essência, a reivindicação do tema da existência, a questão do idealismo etc. Stein afirma ter identificado a essência da essência, que consiste não só no ser existencial, mas também no ser atual-real.

Para Husserl valia o que era somente o essencial e não reconhecia a ligação com o momento atual-real. Stein em sua descoberta acompanhava o fio condutor na análise e na experiência. A análise era observada a nível de comparação e diferenciação. O que se dá para perceber é que Stein caminhou nas trilhas de Husserl e depois de conhecer bem, ela desenvolveu e fez a sua própria trilha inspirada no seu mestre. Edith Stein fez a experiência da própria fenomenologia de Husserl evoluir. Ela frequentou por dois semestres, as aulas de psicologia, de 1911 a 1913, embora não encontrou ressonâncias significativas, mas transferiu-se para Gotinga a fim de estudar a fenomenologia de Husserl. “Ela aceita o método proposto e aplica de forma genial, por ser tão jovem e fez a análise da relação intersubjetiva, na consciência do outro” (ALES BELLO 2000, 82).

1 O SENTIDO NO SER HUMANO

Stein teve uma trajetória de vida intensa, dedicada principalmente às questões relativas ao ser humano e à busca pela verdade. O retorno às coisas mesmas, consiste em buscar os fundamentos primeiros do conhecimento. Portanto, para se alcançar um conhecimento seguro e rigoroso, como propõe a Fenomenologia, é imprescindível promover esse retorno às coisas mesmas (GOTO, 2008). Em decorrência das limitações do conhecimento científico, denunciadas amplamente por Husserl, faz-se necessário investigar os fenômenos a partir das vivências fundantes, considerando a correlação sujeito-objeto.

O Espírito não é resultado do corpo e da alma, pois estes têm seu modo de dar-se, manifestar-se, assim o espírito é singular, faz parte da peculiaridade humana. Para Stein, esta estratificação vai além do mundo visível, conferindo a cada ser o seu sentido e possibilita o acesso aos valores. A intuição não é somente a percepção sensível de uma coisa determinada em particular, tal como é aqui e agora. Existe uma intuição daquilo que a coisa é por essência, e isto pode ter um duplo significado: o que a coisa é pelo seu ser-próprio e o que é por sua essência universal.

2.1 O QUE SIGNIFICA O SER NO PENSAMENTO DE EDITH STEIN?

Primeiramente, o “ser” não pode ser definido, é pressuposto de toda definição, uma vez que está contido no termo e em cada sentido de uma palavra. O ser vem junto na captação de tudo que compõe o que é captado da própria pessoa. O que pode mudar e fornecer diferenças entre o ser e o ente? O ente é a pessoa cognoscente, mesmo que o ato de conhecer. O conhecido é também um ente. Portanto o conhecido e o ser são o mesmo ente. Isto só pode ser considerado a respeito do ato de conhecer e do conhecido, quando se trata de ato puro.

Quanto a psiquê, Edith Stein clarifica a estrutura psíquica e de consciência pura. Para entender, a psiquê, segundo a filósofa, se compreende por “alma”, a realidade que, unida ao corpo vivo, constitui um sujeito psicofísico. Em relação a consciência pura se entende o lugar de origem das vivências da pessoa. Nesta dinâmica se pode chegar ao interior, à vida anímica ou espiritual da pessoa.

O diálogo de Edith Stein favorece o lugar de hoje de dar continuidade entre a experiência razoável de questionar, porque a filosofia dialoga com perguntas, investigações e experiências, que são voltadas as capacidades intelectuais humanas. Em qualquer lugar, é possível dialogar com as experiências que cada ser humano possui. A fenomenologia nos inspira a fazer o movimento de aproximação da realidade que se mostra e nos responde pela dimensão que abrimos aos

resultados das conquistas humanas e sua complexidade.

2.2 A APROXIMAÇÃO DA REALIDADE HUMANIZA

Edith Stein filosofava que “não se tratava de reunir os resultados das ciências, mas de examinar os pressupostos de cada ciência”. Tal expectativa viabilizava a filósofa mostrar a visão de mundo. Ainda, Stein dizia que nem todos possuem uma visão de mundo completa. O camponês, por exemplo, vê diferentemente do habitante que mora na cidade grande, o prático vê diferentemente do teórico, o filósofo diferentemente do cientista. Para cada pessoa, onde se encontra, há uma visão mais acentuada em alguns aspectos diferentemente de outro que possui outra compreensão. Desta forma, pensar a filosofia com o olhar atento as janelas que cada um vê, ajuda o próprio ser humano a se aproximar da realidade de si e do outro. “Também, nesta perspectiva o filósofo vai formando o seu posicionamento perante o mundo: a filosofia que predomina em cada época determina o próprio *espírito da época*” (STEIN 2019, 139).

É importante destacar que Stein entende aqui, a visão de mundo como a constituição de forma global ou como um modo próprio de contemplar o mundo. Neste sentido, a contemplação significa olhar o mundo sem julgamento, do jeito que está ou se encontra. A aproximação possibilita o eu conhecer o outro e o outro de conhecer-me. Uma vez conhecido, se humaniza pelos gestos, palavras, sentimentos, desejos e espírito de partilha entre ambos. Quanto ao espírito, é regido pela “capacidade intelectual e voluntária de controle” (KUSANO, 2014, p. 87), que significa o “eu” constituído de corpo e alma. É afetado externamente e possui vínculo, que está ligado no espiritual da pessoa humana pela motivação, do que lhe é imposto de fora.

2.3 O PASSADO SE MOSTRA

“O ser humano é um ser atual, mas é um ser em constituição (formação): por isso tem a potencialidade para vir-a-ser outra “coisa”, no sentido de algo melhor” (SBERGA, 2014, p. 33). A empatia, como Stein apresenta, está orientada para perceber o outro, no respeito da sua ipseidade e alteridade. Stein afirma: “Tão pronto se desperta a vida consciente; o homem se encontra a si mesmo em comunidade com outros homens” (STEIN, 2007, p. 166). Com efeito, somos provocados pelo outro, pelo seu olhar, pelo seu agir que nos impele a reconhecê-lo como pessoa, possuidor de sua liberdade e consciente de seus atos. Stein, assegura:

Quando dois seres humanos se olham, o “eu” está diante de um outro eu.
Pode ser um encontro que acontece na soleira da porta ou na interioridade.

Quando é um encontro que acontece na interioridade o outro eu é um tu. O olhar do homem fala. Um eu dono de si, vigilante me vê. Dizemos também: uma pessoa espiritualmente livre. Ser pessoa quer dizer ser livre e espiritual. O ser humano é uma pessoa e isto o diferencia de todos os seres naturais (STEIN, 2002, p. 124).

A estrutura humana nos oferece possibilidades de ação, de valoração, de sentimentos e, entre outros, a possibilidade de acolher o próximo, aspecto peculiar à pessoa humana, pois emerge das vivências subjetivas e intersubjetivas. A partir desses pressupostos compreende-se que Edith Stein poderá nos dar uma valiosa contribuição no aprofundamento da formação de educadores e educandos. A metodologia proposta por Stein nos oferece suporte para a análise em profundidade sobre o que significa aprender na dimensão transcendental. E diante do ser humano, que analisa o papel de sujeito na descoberta de um mundo em evidências originárias que acompanha a sua vida e o modo como se podem conhecer as coisas da natureza e da cultura.

CONCLUSÃO

Edith Stein trouxe uma enorme contribuição para a filosofia, principalmente nos estudos de Tomás de Aquino e Edmund Husserl e fez o seu próprio itinerário fenomenológico. O contato com Husserl e seus manuscritos influenciou de forma direta o pensamento filosófico de Edith Stein. Edith Stein se tornou aluna e depois assistente de Edmund Husserl. A decisão para converter-se ao cristianismo fomentada com a leitura da vida de Santa Tereza de Ávila, que foi vista como uma testemunha autêntica e fiel a Cristo.

Edith Stein além de mostrar como pessoa interiormente convertida, mudou a sua própria vida e trouxe também transformações na mente e na alma. É importante destacar que Stein entende, aqui, a visão de mundo como a constituição de forma global ou como um modo próprio de contemplar o mundo. Neste sentido, a contemplação significa olhar o mundo sem julgamento, do jeito que está ou se encontra.

REFERÊNCIAS

ALES BELLO, Angela. **Introdução à fenomenologia**. tradução Ir. Jatinta Turolo Garcia e Miguel Mahfoud. Bauru, SP: Eduse, 2000b.

BELLO, Angela Ales. **A Fenomenologia do ser humano traços de uma filosofia no feminino**. Trad. Antonio Angonese. EDUSC, Bauru, SP: 2000.

GOTO, Tommy Akira & MORAES, Mak Alisson Borges de. **A concepção de fenomenologia para Edith Stein**. Revista Filosófica São Boaventura, v. 10, n. 2, jul./dez. 2016 59.

SAVIAN FILHO, Juvenal. Empatia Edmundo Husserl e Edith Stein. São Paulo: Loyola, 2014.

STEIN, Edith. Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino. Trad. Juvenal Savian Filho. São Paulo: Paulus, 2019.

A PRÁTICA DA DIACONIA NO ACOLHIMENTO ÀS FAMÍLIAS DE PESSOAS DESAPARECIDAS

Gleyds Silva Domingues¹

RESUMO

A prática da diaconia é expressa no ato de servir e pode ser caracterizada por atitudes de compaixão e cuidado com o ser humano, por isso sua ação não se restringe ao espaço de comunidades eclesiais, antes é extensiva à sociedade e aos problemas que afetam diretamente o bem-estar físico, social, emocional e espiritual de pessoas. É nesse sentido, que se pode projetar o seu trabalho diante de fenômenos sociais que causam aflição, dor, desesperança e frustração, tal qual o do desaparecimento de pessoas. Diante disso, questiona-se: de que maneira as comunidades eclesiais podem acolher as famílias envolvidas no problema de pessoas desaparecidas, mantendo uma postura de compaixão, cuidado e atenção em amor, sem que extrapole sua ação diaconal? Para refletir sobre esta possibilidade, objetiva-se apresentar o sentido de ser da diaconia e o âmbito de sua práxis teológica, no sentido de evidenciar possibilidades diante do fenômeno eleito. A reflexão requer sustentação teórica e argumentativa, o que demanda a efetivação de uma pesquisa do tipo bibliográfico e descritivo de abordagem qualitativa. Não se tem a pretensão de esgotar a temática, mas lançar luzes sobre um problema que se faz presente na realidade brasileira e que necessita ser observado e refletido com atenção. Reconhece-se que esse é um tema desafiador e em certo sentido “novo” para ser enfrentado pelas comunidades eclesiais, contudo, não se pode ignorar sua presença. Afinal, esse pode ser um primeiro alerta sobre essa problemática e quiçá possa surtir efeitos na ação e práxis dessas comunidades como resposta efetiva de sua missão discipulara.

PALAVRAS-CHAVE: Diaconia. Pessoas Desaparecidas. Práxis Teológica. Comunidades Eclesiais.

INTRODUÇÃO

O fenômeno “pessoas desaparecidas” não pode passar despercebido da Igreja, visto que atinge profundamente e integralmente a vida daqueles que estão envolvidos nessa situação, quer de forma direta ou indireta. Por esse motivo, olhar para este fenômeno possibilita que a Igreja expresse o sentimento de escuta ativa e compaixão tão indispensáveis à prática do amor cristão.

No contexto brasileiro, até o ano de 2019, não havia uma lei ou documento regrador sobre o fenômeno “pessoas desaparecidas”, antes, as ações eram pautadas em práticas a serem

¹ Pós-Doutora em Educação e Religião. Doutora em Teologia. Mestre em Educação. Licenciada em Pedagogia e Educação Cristã. Bacharel em Direito e Teologia. Professora do Programa de Mestrado Profissional em Teologia das Faculdades Batista do Paraná e do Programa de Mestrado em Ministério da Carolina University. Coordenadora do Grupo de Pesquisa Práxis Educativa na Formação e no Ensino Bíblico. Pesquisadora do Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião (NUPPER). Pesquisadora do Grupo de Pesquisa em Laboratório Currículo e Formação de Professores- LAPPUC. E-mail: gleyds2016@hotmail.com Orcid [0000-0002-4254-321X](https://orcid.org/0000-0002-4254-321X)

efetivadas na realidade social e que eram oriundas de Organizações governamentais e não governamentais, situando dentre elas a UNESCO.

Há de considerar que o conceito atribuído à pessoa desaparecida é efetivado a partir da Lei nº 13. 812, de 16 de março de 2019, o que pode ser entendido como uma inovação no que se refere à esfera jurídico-legal, bem como na forma de enfrentamento e tratamento do fenômeno como uma política pública. Isso porque, “pessoa desaparecida” é considerada como aquela que não se tem conhecimento sobre o seu paradeiro, não importando a causa. O desconhecimento sobre o lugar ou situação da pessoa é o que caracteriza o desaparecimento.

Outro documento de natureza inovadora sobre o fenômeno “pessoas desaparecidas”, é o Decreto nº 10.622/2021 e que constitui a prerrogativa de criação e atuação de um Comitê Gestor, de natureza multidisciplinar, para propor ações direcionadas ao atendimento de pessoas que foram atingidas por esse problema tão devastador.

É claro, que as comunidades eclesíásticas não precisam de um documento legal para atuarem em seus contextos com as famílias que vivem o dilema da dor, da insegurança, da incerteza e do desconhecimento sobre a pessoa desaparecida, porém, reconhece-se que a legislação oferece subsídios para a compreensão do fenômeno, evidenciando a forma de orientação sobre os caminhos que podem ser perseguidos no enfrentamento da situação.

Diante disso, questiona-se: de que maneira as comunidades eclesíásticas podem acolher as famílias acometidas pelo problema “pessoas desaparecidas”, mantendo uma postura de compaixão, cuidado e atenção em amor, sem que extrapole sua ação diaconal?

Para refletir sobre esta possibilidade, objetiva-se apresentar o sentido de ser da diaconia e o âmbito de sua práxis teológica, no sentido de evidenciar possibilidades diante do fenômeno eleito. A reflexão requer sustentação teórica e argumentativa, o que demanda a efetivação de uma pesquisa do tipo bibliográfico e descritivo de abordagem qualitativa.

Reconhece-se que esse é um tema desafiador e em certo sentido “novo” para ser enfrentado pelas comunidades eclesíásticas, contudo, não se pode ignorar sua presença. Afinal, esse pode ser um primeiro alerta sobre essa problemática e quiçá possa surtir efeitos na ação e práxis dessas comunidades como resposta efetiva de sua missão discipuladora.

1. O SENTIDO DE SER IGREJA E A TEOLOGIA PRÁTICA

O campo de atuação da Teologia Prática é amplo e ao mesmo tempo desafiador, tendo em vista que sua finalidade é a materialização da práxis cristã. Essa materialização guarda relação

com a missão da Igreja, visto que é uma forma de exteriorizar sua marca como representante do reino de Deus. Afinal, “A Igreja é chamada manifestar o reino de Deus aqui e agora, tanto por meio daquilo que ela faz, como por meio do que proclama” (PADILLA, 2014, p. 222).

A Igreja expressa sua identidade em forma de ações, sejam elas comunicáveis ou realizáveis. Isso indica que as marcas de uma Igreja podem ser identificadas na forma como ela exerce sua missão. A partir deste entendimento, é possível dizer que a Igreja tem um chamado e uma convocação. O chamado alia-se a proclamar o reino de Deus; e a convocação de servir a Deus como forma de extensão deste reino.

É neste sentido que se pode situar a Teologia Prática, como um espaço de proclamar e servir ao reino. Essa especificidade pode ser identificada nas práticas cristãs direcionadas ao acolhimento, à compaixão e assistência social e educativa e que são desenvolvidas, organizadas e implementadas pela Igreja junto à comunidade local. Compreende-se, então que a “Teologia Prática deve contribuir para a elaboração desse saber diaconal, relacionado às diversas formas de servir na Igreja e à boa interação entre elas” (NORDSTOKKE, 2011, p. 253).

Ainda sobre a finalidade da Teologia Prática, em conexão com o sentido de ser Igreja, é possível concordar com Hoch (2011, p. 60), ao enfatizar que esta Teologia objetiva ajudar a Igreja a compreender o seu papel e sua missão à luz das Escrituras e que ao atuar como sinalizadora da prática cristã efetivada pela Igreja, preserve no zelo pela coerência entre o que comunica e faz.

Importa ressaltar que a Teologia Prática ocupa um espaço fundamental na práxis eclesial, na medida em que sinaliza sobre a ação da Igreja no local em que serve, adora, ministra e discipula. Ela se apresenta como um alerta entre a mensagem e a prática desta mensagem.

É preciso reconhecer que a Igreja não pode ser considerada como um lugar fechado para dentro de si mesma. Antes, ela é um espaço de exercício da fé em Cristo. Ela é testemunha viva da mensagem do evangelho, por este motivo “Quando o evangelho goza de centralidade funcional, a igreja exerce influência na cultura” (DEVER; ALEXANDER, 2015, p. 32). E é prática do evangelho que a Igreja cumpre com a sua missão. Esse é o seu sentido de ser que motiva o seu agir na sociedade. Afinal, a Igreja se afirma na verdade fundamentada na verdade do evangelho que é Jesus (WASHER, 2018, p. 81).

A Igreja ao viver a mensagem do evangelho, demonstra compaixão, ousadia e propósitos bem definidos de servir ao próximo. Assume a responsabilidade de ser o canal que emana a graça de Deus no ato de fazer discípulos de todas as nações. Isso ocorre porque a Igreja precisa refletir a imagem de Cristo em suas ações (DEVER; ALEXANDER, 2015).

A missão da Igreja envolve o ato de fazer discípulos. Sobre ela, Tavares (2022, p. 91) afirma que é simples, clara e por isso não há motivos para questionar sua finalidade. O ato de não cumprir a missão pode ser um empecilho para a expansão do reino de Deus. Ainda, reitera que:

“Na perspectiva bíblica não existe nada melhor do que se relacionar com outras pessoas. Aprender e ensinar. Ser abençoado e abençoar. Ser recebido e receber outros (TAVARES, 2022, p. 94).

Vargens (2021, p. 62), também compartilha da ideia de a Igreja ser um espaço de crescimento e desenvolvimento discipular, que significa “ajudar alguém a superar suas próprias lutas e viver para a glória de Deus”. A igreja, ainda, tem como missão abençoar, por esse motivo “as Escrituras nos ensinam que os relacionamentos existentes em uma Igreja devem ser profundos e abençoados, e que, em Cristo, temos o dever de ministrar uns aos outros” (VARGENS, 2021, p. 60).

A Igreja precisa ser portadora da mensagem de esperança para a humanidade. Esperança que une os tempos do passado, presente e futuro, sendo promotora da paz, da justiça e da liberdade em Cristo Jesus. Não há como pensar o sentido de ser Igreja distanciada da sua missão evangelizadora.

Keller (2013, p. 137) informa que a Igreja precisa atuar com justiça na realidade social e agir com misericórdia. Ao fazer isso, ela trabalha na cura das comunidades, motivando as pessoas a desejarem comunidades mais justas. A Igreja pode promover e desafiar a sociedade em prol da mudança, que visa o bem comum.

É na esteira da justiça como promotora da paz e do bem comum que a Igreja exerce a diaconia, a qual serve ao próximo com inteireza e responsabilidade. A diaconia é uma maneira de expressar a mensagem do evangelho de maneira concreta e prática. Afinal, no cerne do evangelho reside o amor.

2. O PAPEL DA DIACONIA NA PRÁXIS DA IGREJA

Ao abordar sobre o papel associado a uma função eclesiástica, a ideia é identificar a responsabilidade que norteia o processo do serviço no espaço da Igreja, aqui denominado diaconia. Esse serviço requer a presença de algumas características como: amor, compaixão, sentido de alteridade e senso de missão.

A diaconia situa-se na práxis cristã como uma resposta direta da Igreja diante de sua ação na comunidade em que se encontra inserida. É a partir do olhar apaixonado da Igreja pelo evangelho que ocorre a extensão de sua ação pela motivação em servir a Deus. Assim, “o jeito diacônico de ser da Igreja tem como função tanto a vida interna da comunidade quanto a sua missão no mundo” (NORDSTOKKE, 2011, p. 242).

A Igreja não pode fechar os olhos diante da responsabilidade de servir ao próximo (II Co

8:9; 13; 9:12). Antes, ela precisa manter acesa a chama da compaixão, justiça e do amor em atos de bondade e acolhimento. Esses atos podem ser identificados como aqueles que dão evidências do ser discípulo. Afinal, o discípulo segue os passos do seu mestre, que no caso da Igreja é Cristo.

Nesse sentido, “afirmar que a Igreja é diaconal por natureza não implica triunfalismo e nem ativismo” (NORDSTOKKE, 2011, p. 253), mas sinaliza para a presença de uma perspectiva cristocêntrica e que assegura a razão de ser da Igreja, evidenciando sua finalidade, diante da missão a ser empreendida.

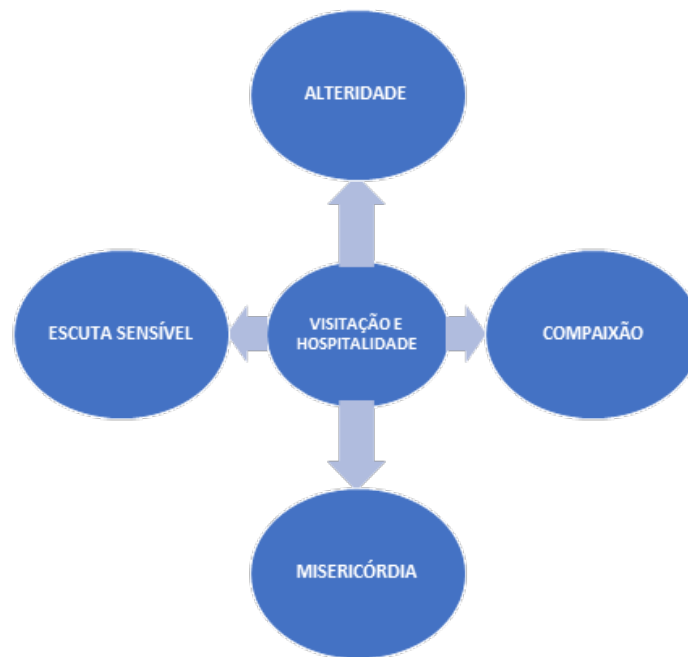
Defende-se que a diaconia pode ajudar as pessoas em suas dores ou situações difíceis. Ela, pode, ainda, atuar no fortalecimento da fé e manifestar a misericórdia na maneira como recebe, acolhe e orienta as pessoas. A diaconia pode fazer a diferença na vida daquele que é alcançado pelo serviço ministrado.

Ao situar a diaconia no cuidado de famílias que sofrem pelo desaparecimento de um ente querido, ela proporciona alento e manifesta a compaixão. Ela olha para o desespero e traz a mensagem de conforto e esperança. Ela enxuga as lágrimas na prática do acolhimento. Ela se sensibiliza com a dor do outro e escuta atentamente o que está no mais íntimo do seu coração. Isso revela que “não se pode imaginar uma prática diaconal que não esteja enraizada na vivência comunitária” (NORDSTOKKE, 2011, p. 243).

É preciso dizer que a diaconia é efetivada por pessoas integrantes da Igreja, por isso que é preciso trabalhar primeiramente com elas, a fim de que possam servir com eficiência, atuando com responsabilidade e promovendo a paz a partir da prática cristã, principalmente, quando o ato do serviço está associado a situações em que não há um trabalho oficial, sistematizado e efetivo, como é o caso de famílias que sofrem a dor da ausência sobre o conhecimento do paradeiro de seus entes queridos.

Interessante ressaltar que a prática da diaconia está assentada em dois eixos: visitação e hospitalidade. Esses eixos dinamizam o serviço a ser efetivado, ao mesmo tempo em que mobilizam as ações de alteridade, compaixão, escuta e misericórdia. É possível representar esta atuação por meio da seguinte ilustração:

ILUSTRAÇÃO: OS EIXOS DA DIACONIA



Fonte: Autora, 2022.

Observa-se que os eixos, visitação e hospitalidade, são ações que necessitam da postura daquele que serve em se dispor para. Não há como efetivar os eixos sem o envolvimento, comprometimento e o desejo de servir ao outro. Ainda, no âmbito da diaconia a ser efetivada, a prática do serviço se evidencia como “uma ação interdisciplinar” (NORDSTOKKE, 2011, p. 247), porque ela chama outras áreas para trabalhar em parceria. É nesse sentido que:

Interdisciplinaridade visa a uma atuação integral que resista a toda tendência de fragmentação. Mas implica também integração teórica. Por um lado, encaminha a elaboração de uma teologia diaconal que integre a reflexão que parte da prática diaconal. Por outro lado, conduz à produção de uma metodologia diaconal (NORDSTOKKE, 2011, p. 247).

A perspectiva da interdisciplinaridade perpassa a prática da diaconia e pode auxiliar aquele que vive a situação conflituosa, ao trazer contribuições que atendam as necessidades específicas, como é o caso de famílias que vivem o drama de pessoas desaparecidas. Essas contribuições podem vir da área da psicologia, capelania, aconselhamento pastoral, assessoria jurídica, assistência médica, medicina e qualquer outra que favoreça a resolução ou a compreensão sobre o problema enfrentado.

Ao abordar sobre o papel da diaconia, reconhece o lugar essencial que ela precisa ocupar no contexto das práticas eclesiais. Busca-se significar sua ação diante de situações que afetam a vida humana. É no enfrentamento que se pode exercer a voz profética em forma de serviço fundamentado na prática do amor.

A diaconia pode vir, ainda, em forma de resposta ao sofrimento humano. Atuando em situações de vulnerabilidade, no sentido de fortalecer, encorajar, motivar, admoestar, aconselhar, orientar, cuidar e acolher. Ela pode ser um canal de expressão da misericórdia e compaixão cristãs. Viver a diaconia é uma forma de ser e agir como discípulo de Cristo.

O desejo de praticar a diaconia está associado à justiça. “Justiça significa seguir um padrão. Qual é o nosso padrão? O caráter de Deus e a vontade de Deus” (WASHER, 2018, p. 36). Isso faz toda a diferença, porque a linha mestra em que situa a justiça é o amor de Deus. Esse não engana, não se vangloria, não se orgulha e não busca seu próprio interesse (I Co 13: 4-7).

A Igreja não pode se conformar com a injustiça. Ela precisa anunciar a mensagem que transforma vidas. Ao fazer isso, ela assume sua missão discipular, ao mesmo tempo, em que vive o amor de Deus em ação e no exercício do serviço diaconal. Nisso reside a beleza de ser reconhecida como a Igreja de Cristo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A intenção de trazer o fenômeno “pessoas desaparecidas” está em alertar sobre um problema que tem afetado a realidade brasileira e que precisa ser observado pela Igreja, diante do sofrimento de famílias que se encontram vivendo tal situação. É nesse sentido, que se objetiva responder sobre o papel da diaconia no acolhimento dessas famílias, mantendo uma postura de compaixão, cuidado e atenção em amor.

Diante da problemática levantada, cabe agora apresentar possibilidades da prática diaconal com famílias que vivem o drama do desaparecimento de um ente querido. São alistadas possibilidades que podem dar início ao serviço cristão no cuidado e acolhimento destas pessoas. Assim, inicia-se com o eixo de visitação, reconhecendo que se faz necessário escutar com inteireza às pessoas. Conhecer a sua dor, chorar com elas e demonstrar compaixão.

É no eixo visitação que se tem contato com o sofrimento vivido pela pessoa. No processo de conhecer o problema, é que se pode traçar ações que visam trazer conforto e atenção ao drama vivido. Essas ações podem ser assim delineadas: serviço de assistência psicológica, atendimento espiritual e orientações de natureza jurídica.

Já no eixo hospitalidade, é possível oferecer ajuda nas tarefas diárias, inclusive, voluntariando-se para acompanhar a pessoa em busca de informações. Esse caminhar junto fortalece a pessoa que está em sofrimento, ao mesmo tempo em que encontra apoio e segurança, ou seja, uma mão estendida em que possa segurar e confiar, compartilhando seus pensamentos e sentimentos mais íntimos.

Não se tem a pretensão de posicionar a diaconia como solucionadora dos problemas, mas como uma prática viva que traz a paz, segurança e bem-estar para aquele que é alvo de sua ação. É uma maneira de servir, acolher e abençoar. É uma expressão da voz profética em prol da justiça, liberdade e dignidade humanas. Nisso se firma a diaconia, enquanto extensão da graça e da misericórdia de Deus.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA sagrada. Almeida século 21. São Paulo: Vida Nova, 2013.

DEVER, Mark; ALEXANDER, Paul. **Igreja Intencional**: edificando seu ministério sobre o Evangelho. São Jose dos Campos, SP, 2015.

HOCH, Lothar Carlos. Reflexões em torno do método da Teologia Prática. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph; ZWESTCH, Roberto E. (Orgs.). **Teologia Prática no contexto da América Latina**. São Leopoldo, RS: EST, 2011.

NORDSTOKKE, Kjell. Diaconia. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph; ZWESTCH, Roberto E. (Orgs.). **Teologia Prática no contexto da América Latina**. São Leopoldo, RS: EST, 2011.

PADILLA, C R. **Missão Integral**: o reino de Deus e a igreja. Viçosa, MG: Ultimato, 2014.

TAVARES, André. **Ministério com Adolescentes**: Uma proposta direcionada a pequenos grupos. Curitiba: Ed Autor, 2022.

VARGENS, Renato. **Eu amo minha Igreja**. Campina Grande, PB: Visão Cristã, 2021.

WASHER, Paul. **O evangelho de Deus e o evangelho dos homens**. São Paulo: Hagnos, 2018.

A RADICAL SOLIDARIEDADE DE DEUS E A DIMENSÃO ÉTICA DA LITURGIA DIANTE DO SOFRIMENTO HUMANO

Saulo da Silva Gama¹

RESUMO

O tema da presente pesquisa é a radical solidariedade de Deus e a dimensão ética da liturgia frente ao sofrimento da humanidade. O objetivo principal é refletir o cuidado amoroso que Deus tem para com os seres humanos, principalmente os pobres e abandonados, bem como a responsabilidade cristã, fruto da celebração da liturgia, na luta por justiça social, de tal maneira que se pode dizer que existe uma profunda relação entre liturgia e compromisso social. A partir da reflexão acerca do modo de proceder de Deus com os pobres, excluídos e abandonados, espera-se da comunidade cristã um empenho na luta por justiça social. Para isso, é fundamental superar uma fé meramente espiritualista para viver uma esperança ativa, que luta pela justiça contra a injustiça, pela humanidade contra a desumanidade, pela vida contra a cultura de morte. O Deus revelado em Jesus Cristo não observa de longe os dramas e sofrimentos humanos, mas se envolve e assume para si e em si tais infortúnios, de tal modo que não se pode compreender o Deus cristão como um Deus indiferente, mas sim como um Deus capaz de se compadecer de seu povo. Em Jesus se manifesta a radical solidariedade de Deus com os homens. Sua Paixão e Cruz, consequência de suas escolhas, evidência a proximidade de Deus dos pobres e abandonados. Em consequência, a Igreja é chamada a ser fiel discipula de Cristo no serviço aos mais abandonados, de tal maneira que a celebração do culto cristão deve fecundar o agir ético dos fiéis.

PALAVRAS-CHAVE: Deus, Sofrimento, Solidariedade, Eucaristia, Ética.

INTRODUÇÃO

O presente artigo expõe e analisa a radical solidariedade de Deus para com os pobres e oprimidos, e o papel da comunidade cristã que, a partir do seu ato cultural, é convidada a fazer suas as opções do Cristo, colocando-se ao lado dos mais fracos, na luta contra sistemas opressores que geram injustiça e dor. Após uma primeira reflexão, que trata o Deus cristão não como um Deus apático, mas empático, isto é, “que sofre com”, o texto se desenvolve demonstrando a exigência ética que brota da celebração do culto cristão.

Diante das dores e dos sofrimentos dos tempos atuais, a Igreja, na *sequela Christi*, é vocacionada a viver sua fé não de forma abstrata e espiritualista, mas de maneira concreta, que implica também um comprometimento na luta, em defesa dos mais fracos, contra sistemas tiranos de

¹ Doutorando em Teologia Sistemática Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). E-mail: saulus_sac@hotmail.com

uma sociedade opressora. Neste sentido, o Papa Francisco afirma: “ninguém pode sentir-se exonerado da preocupação pelos pobres e pela justiça social” (FRANCISCO, 2013, 201). Entendida como fonte e cume da ação da Igreja, a liturgia fulgura como um elemento capital no empenho dos cristãos por justiça social. Dado que a comunhão com Deus reivindica também a comunhão com os irmãos, entende-se que a celebração da liturgia não pode ser considerada apenas como um rito que une o ser humano a Deus, ela é também, a matriz geradora do agir ético da comunidade cristã. O escopo é contribuir para uma renovada compreensão da relação existente entre Eucaristia e exigência de justiça social.

1. UM DEUS SOLIDÁRIO COM O SOFRIMENTO HUMANO

Segundo afirma o Papa Francisco na exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, o núcleo fundamental de todas as verdades professadas pela fé cristã está no amor salvífico de Deus manifestado em Jesus Cristo morto e ressuscitado. Ora, partindo desse dado basilar da revelação cristã, se compreende a radicalidade do amor de Deus por todos os seres humanos e, de modo particular, por aqueles que padecem ante sistemas excludentes e opressores, tal como se pode verificar nos versículos motrizes do livro do Êxodo:

Iahweh disse: Eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi seu grito por causa dos seus opressores; pois eu conheço as suas angústias. Por isso desci a fim de libertá-lo da mão dos egípcios, e para fazê-lo subir desta terra para uma terra boa e vasta, terra que mana leite e mel, o lugar dos cananeus, dos heteus, dos amorreus, dos ferezeus, dos heveus e dos jebuseus. Agora, o grito dos israelitas chegou até mim, e também vejo a opressão com que os egípcios os estão oprimindo (Ex 3, 7-9).

Isto posto, entende-se que o Deus cristão, não pode ser concebido como um Deus apático e incapaz do sofrimento – como veemente afirmou a teologia escolástica –, pois “se Deus fosse incapaz de sofrer em qualquer aspecto e, portanto, em sentido absoluto, ~~então~~ ele seria incapaz de amar. [...] A incapacidade de sofrer, neste sentido, contradiria a afirmação cristã fundamental de que ‘Deus é amor’” (MOLTMANN, 2011, p. 288). Diferente das categorias filosóficas acerca da divindade, o Deus revelado em Jesus Cristo é capaz de se *compadecer* dos debilitados, tal como testemunha a Sagrada Escritura: “Ao ver a multidão teve compaixão dela, porque estava cansada e abatida como ovelhas sem pastor” (Mt 9,36). Desse modo, para a fé cristã, a noção de Deus jamais pode estar articulada a ideia de um Deus apático, e sim, a de um Deus empático, no sentido grego da palavra *Páthos* “que sofre com”.

Destarte, na busca de uma correta compreensão a respeito de Deus, deve-se retornar à noção bíblica, que não deixa dúvida alguma ao demonstrar que “Deus sente afeto pelo ser humano, sofre conosco e alegra-Se e entriste-Se por nós e conosco. A bíblia não conhece um Deus que Reina apaticamente na glória e na beatitude do seu trono sobre um mundo cheio de horrores” (KASPER, 2015, p. 151).

A radical solidariedade de Deus com o ser humano se manifesta no mistério da encarnação do Verbo. Na vinda e na vida de Jesus percebe-se um Deus solidário, que escolhe despojar-se dos seus atributos divinos e descer dos altos céus para permanecer junto ao seu povo sofredor, tornando-se também Ele uma vítima com eles e entre eles. Em Jesus de Nazaré, Deus se identifica com os indefesos e oprimidos, pois “assim como Jesus age, Deus também age; assim como Jesus sofre, Deus também sofre; assim como Jesus vive, Deus também vive” (MOLTMANN, 2007, p. 83).

Ora, Jesus Cristo é a presença de Deus junto ao povo sofredor e o irromper do reino messiânico, que já chegou a este mundo e que é reconhecido nos gestos do Nazareno de acolher aqueles que eram considerados a escória da sociedade. Consequentemente, entende-se que os sofrimentos e a cruz de Cristo, que não podem ser simplesmente interpretados como “imolação pelos pecados do mundo, mas como sua dedicação sem medida aos abandonados até as últimas consequências” (MOLTMANN, 2007, p. 89-90), de tal forma, que a Paixão de Cristo revela-se como o cume da acentuada solidariedade de Deus com a humanidade.

Deus se faz representar e se manifesta na entrega de Jesus, na sua Paixão e na sua morte na cruz. E onde ele se representa e se manifesta, lá também se define e se identifica. Por isso, Paulo pode dizer: “Deus (mesmo) estava em Cristo” (2 Cor 5.19), o que logicamente implica que: Deus (mesmo) sofreu em Jesus, Deus mesmo morreu em Jesus por nós. Deus está na cruz de Jesus “por nós” e se faz nele Deus e Pai dos ímpios e abandonados. Ele tomou sobre si o pecado imperdoável, a culpa inexpiável e, com ela, a ira implacável e rejeição, para que nós, em Cristo, fôssemos feitos sua justiça no mundo. Levando isso às últimas consequências, isso quer dizer: Deus morreu, para que pudéssemos viver. Deus se fez o Deus Crucificado, para que tornássemos livres filhos de Deus (MOLTMANN, 2011, p. 240).

Ora, diante dos flagelos acometidos contra a humanidade, é comum escutar questionamentos do tipo: Onde está Deus? Por que Deus permite tanto sofrimento e dor? Por que Ele não intervém diante de uma situação injusta e dolorosa? Onde Ele está? Para a fé cristã a resposta para estes questionamentos é clara: Deus está justamente aí! Ele está presente naquele que sofre! De tal modo, que Deus não apenas promove a justiça, mas antes, sofre as injustiças e as dores junto com as vítimas, como atesta J. Moltmann:

Se Deus acompanha Jesus para onde ele for, então também o próprio Deus estava em Jesus e neste caso Jesus, mediante sua paixão, traz o amor de Deus para aqueles que são humilhados e esvaziados como ele próprio. Sua cruz está entre inúmeras cruces que costuram o caminho sangrento dos detentores e dos agentes da violência da história humana, de Spartacus aos campos de concentração e de morte da ditadura alemã de Hitler, dos “desaparecidos” da ditaduras militares latino-americanas aos aniquilamentos do Arquipélago Gulag do império soviético. Os sofrimentos da doação de Jesus, portanto, não são exclusivamente os seus próprios sofrimentos, mas são inclusive os sofrimentos que ele compartilha com os sofredores desse mundo. Em virtude de sua doação ele se torna irmão deles. Sua cruz encontra-se fraternalmente entre as cruces desse mundo, como sinal e como revelação de que o próprio Deus participa de nossas dores e está junto a nós em nossa situação de abandono (MOLTAMANN, 2007, p. 90).

Nesta mesma perspectiva o teólogo Jon Sobrino, à luz dos sofrimentos infligidos aos povos latino-americanos, que ele denomina “povos crucificados”, assegura que é possível perceber no desenvolvimento da humanidade a realização concreta dos sofrimentos de Cristo, de modo que, “o povo crucificado é o corpo de Cristo crucificado na história” (SOBRINO, 1994, p. 381). Daí a urgência de descer da cruz os crucificados!

Diante dos gritos silenciosos de tantos crucificados em tempos atuais, a fé cristã não pode simplesmente vincular os sofrimentos como decorrência da culpa original, nem tão pouco interpretar os sofrimentos de Cristo na cruz como um simples ato de reconciliação entre Deus e o homem. É, portanto, imperativo superar a tendência estagnante de uma teologia puramente especulativa (*teo-logia*), para se chegar assim a uma teologia prática (*teo-práxis*), uma vez que Deus “nos convida a colaborar com ele na luta contra o mal, pede e funda sua realização na práxis. Não se pode crer em Deus como libertador sem se implicar em sua luta contra a opressão e o sofrimento” (QUEIRUGA, 2007, p. 152).

2. A EUCARISTIA COMO FONTE DO AGIR ÉTICO DOS CRISTÃOS

Visto que as dores, as misérias e os sofrimentos humanos não são realidades teóricas, abstratas ou metafísicas, e sim, fatos concretos, visíveis e palpáveis, a comunidade cristã, na *sequela Christi*, não pode ignorar, acomodar ou se silenciar diante das lastimáveis circunstâncias impostas aos seres humanos. Sendo o cristianismo a religião do Verbo Encarnado, a esperança cristã não pode ser vivida de forma passiva, mas ativa: Deus não entregou aos homens um mundo estagnado e/ou acabado, mas um mundo em transformação! Consequentemente, espera-se dos cristãos um posicionamento ativo e transformador frente a situações ou sistemas que ferem a dignidade dos filhos de Deus. Essa dimensão transformadora da fé cristã é assinalada pelo teó-

logo Cesar Kuzma:

A esperança cristã que nasce de sua teologia deve estar inserida no mundo, a fim de transformá-lo. Ela não pode ser vista como uma esperança de fuga, mas de enfrentamento. Não apenas destinada aos céus, mas também à terra, onde está fincada a cruz de Jesus: “assim na terra como no céu” (KUZMA, 2014, p. 128).

Assim sendo, entende-se que não existe uma relação de justaposição entre este mundo e o vindouro Reino de Deus, como povo santo e pecador – reza/ensina a Oração Eucarística V – somos chamados à *construímos juntos* o Reino de Deus, que também é nosso (MISSAL ROMANO, 1992, p. 499). Ora, sendo a liturgia o “cume para qual tende toda a ação da Igreja e, ao mesmo tempo, a fonte de que promana a sua força” (CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, 2007, nº10), a celebração do culto cristão resplandece na vida da Igreja, como um elemento primordial no empenho dos cristãos por um mundo melhor. Não pode haver uma dicotomia entre a fé celebrada e o compromisso cristão diante dos sofrimentos da humanidade. Não é possível separar a vida litúrgica da comunidade celebrante do seu empenho em resgatar a dignidade dos filhos de Deus, diante de um mundo notoriamente marcado pela desigualdade.

Por conseguinte, a celebração da Eucaristia jamais poderá ser compreendida como algo meramente abstrato, espiritualista ou desencarnado da realidade, e sim como matriz geradora de um agir ético na comunidade celebrante. Chamados a vivenciar a fé recebida e celebrada através de atos concretos dos cristãos deve-se esperar um engajamento na luta em defesa dos mais fracos. Sobre isso afirma Papa Francisco: “Enquanto no mundo, especialmente em alguns países, se reacendem várias formas de guerras e conflitos, nós, cristãos, insistimos na proposta de reconhecer o outro, de curar as feridas, de construir pontes, de estreitar laços e de nos ajudarmos a carregar ‘os fardos uns dos outros’ (Gl 6,2)” (FRANCISCO, 2013, 67).

A exigência ética inerente a celebração eucarística deve abrir os olhos da comunidade cristã para reconhecer os flagelos infligidos ao próprio Cristo, que vive no meio de seu povo, mas que muitas vezes é desconhecido e/ou desprezado em vista de uma fé abstrata, que prega e celebra “um Cristo puramente espiritual, sem carne nem cruz” (FRANCISCO, 2013, 88). Da Eucaristia desdobra-se o agir cristão no mundo! Ela exige dos seus participantes um radical compromisso diante do sofrimento humano, pois o culto que agrada a Deus consiste primeiramente em “romper os grilhões da iniquidade, soltar as ataduras do jugo, pôr em liberdade os oprimidos, repartir o pão com o faminto, acolher os pobres desabrigados, vestir o nu e não se esconder daqueles que necessitam de ajuda” (Is 58, 6-7). Sobre esse aspecto testemunha, Dom Romero:

Uma religião de missa dominical, mas de semana injusta, não agrada ao Senhor. Uma religião de muitas rezas e tantas hipocrisias no coração, não é cristã. Uma Igreja que se instala sozinha para estar bem, para ter muito

dinheiro, muita comodidade, mas se esquece do clamor das injustiças, não é verdadeiramente a Igreja de nosso divino Redentor (DOM ROMERO, Homilia 04/12/1977).

O paradigma ético que brota da liturgia eucarística – e que faz com que a fé cristã não seja compreendida de maneira etérea, mas, como uma fé encarnada e engajada na transformação do mundo – pode ser facilmente averiguado no próprio ritual da Eucaristia, através do rito da apresentação dos dons e do rito da *fractio panis*.

Em conformidade com a norma litúrgica acerca da preparação das oferendas a Introdução Geral do Missal Romano prever que além da oferta dos dons do pão e do vinho designado à liturgia, haja – seguindo o costume da igreja antiga – o recolhimento de dinheiro ou outros doativos para serem destinados ao serviço dos pobres (IGMR, 49). Este gesto litúrgico, que apela para a responsabilidade que a comunidade cristã diante dos sofrimentos dos pobres e desamparados, é fundamentado na compreensão que a Igreja tem de que “não existe altar do Senhor que não seja, ao mesmo tempo, memorial do altar que é o irmão” (BOSELLI, 2014, p. 164-165).

A dimensão ética que existe no rito de ofertar subsídios destinado ao cuidado dos pobres, demonstra *per se* a missão que os cristãos têm diante dos miseráveis desse mundo. A Eucaristia exige justiça social! Não é possível para o fiel celebrar a Eucaristia e não se empenhar na luta por uma transformação social! Não é possível para o fiel se alimentar na ceia do Senhor e não lutar pela partilha e solidariedade para com os necessitados. Ora, essa concepção permeou a consciência de fé da comunidade cristã dos primeiros séculos, tal como é fascinantemente expresso no comentário de São João Crisóstomo acerca da perícopes de Mt 25,31-46.

Quereis de verdade honrar o corpo de Cristo? Não consentais que esteja nu. Depois que o tiverdes honrado aqui na igreja com vestido de seda, não permitais que fora ele morra de frio e desnudez. Aquele que disse: “Isto é o meu corpo” confirmando com sua palavra o ato que realizou, disse também: “Tive fome e não me destes de comer” e: “Toda vez que não fizestes estas coisas a um destes meus irmãos pequeninos, não o fizestes a mim”. O corpo de Cristo que está no altar não necessita de mantos, mas de corações puros; ao passo que aquele que está fora, requer muito cuidado. Aprendamos, portanto a meditar sobre um mistério tão grande e a honrar Cristo como Ele quer ser honrado... Que aproveita ao Cristo se o seu altar está coberto de ouro quando ele mesmo está morrendo de fome no pobre? Saciai primeiro aquele que tem fome e depois, se te resta ainda dinheiro, adorna também o seu altar. Se lhe ofereces um cálice de ouro e não lhe dás um copo de água fresca: que benefício terás disso? Procuras para o altar panos bordados a ouro, e não lhe ofereces a roupa de que necessita: o que ganha com isso?... Digo isso não para proibir de honrar Cristo com tais dons, mas para exortar-te a oferecer ajuda aos pobres com tais dons ou melhor dar primeiro a ajuda concreta e depois os dons simbólicos... Enquanto adornas a igreja, não

desprezes o irmão que se encontra em necessidade: ele é, de fato, um templo muito mais precioso do que o outro (JOÃO CRISÓSTOMO, apud. BOSELLI, 2014, p. 173).

Em consonância com o mandamento ético presente no rito do ofertório, Goffredo Boselli afirma que o “gesto da *fractio panis* é o grande gesto profético com o qual a Igreja testemunha que o Senhor confiou ao homem que foi tirado da terra os recursos da terra, a fim de que, quem está na abundância, compartilhe com os pobres, na solidariedade e na justiça” (BOSELLI, 2014, p.166). A participação na mesa eucarística – que faz com que os fiéis partilhem com os irmãos “um único pão” (1Cor 10,17) – deve gerar na comunidade e no indivíduo o compromisso de lutar também pela justa partilha dos bens desse mundo. Desse modo, a fração do pão eucarístico, se torna para o crente, um sinal e, ao mesmo tempo, um apelo para a distribuição igualitária dos bens desse mundo. Esse apelo ético que brota da Eucaristia foi abordado pelo papa Bento XVI no discurso inaugural da V conferência geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe:

O encontro com Cristo na Eucaristia suscita o compromisso da evangelização e o impulso à solidariedade; desperta no cristão o forte desejo de anunciar o Evangelho e testemunhá-lo na sociedade para que ela seja mais justa e humana. Da Eucaristia brotou ao longo dos séculos um imenso caudal de caridade, de participação nas dificuldades dos outros, de amor e de justiça. Só da Eucaristia brotará a civilização do amor, que transformará a América Latina e o Caribe para que, além de ser o continente da Esperança, seja também o continente do Amor! (CELAM, 2007, p. 258).

É nessa perspectiva, portanto, que se entende a opção preferencial pelos pobres e excluídos feita pela Igreja latino-americana e caribenha. Através de uma correta compreensão do culto cristão, os bispos têm exortado os crentes a identificarem nas mazelas do povo, os sofrimentos do próprio Cristo, e a servi-Lo nos irmãos sofredores, fiéis as palavras do próprio Cristo “cada vez que o fizestes a um desses meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizeste” (Mt 25,40).

CONCLUSÃO

A partir da reflexão acerca do modo de proceder de Deus com os pobres, excluídos e abandonados, espera-se da comunidade cristã um empenho na luta por justiça social. Para isso, é fundamental superar uma fé meramente espiritualista para viver uma esperança ativa, que luta pela justiça contra a injustiça, pela humanidade contra a desumanidade, pela vida contra a cultura de morte.

Ora, como se pôde evidenciar neste texto, no engajamento dos cristãos por um mundo

melhor, a Eucaristia resplandece como elemento primevo, dado que sua celebração clama por justiça social. Goffredo Boselli, argumenta: “O fiel não pode prestar culto ao Senhor e, ao mesmo tempo, ignorar o irmão que está na necessidade. Deus não atende a oração daquele que não escuta o grito do pobre, porque não poderá jamais haver culto autêntico se aqueles que o celebram são causa de injustiça” (BOSELLI, 2014, p. 164).

Para se viver a dimensão ética decorrente da celebração litúrgica, é basilar a conversão da mentalidade espiritualista e abstrata da liturgia, para viver uma fé concreta que assume para si as opções feitas pelo próprio Cristo. Portanto, a Igreja é vocacionada a lutar por um mundo melhor, desmascarando estruturas opressoras e defendendo os mais pobres, sendo assim, uma Igreja pobre para os pobres e que tem em si o odor do rebanho.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 2. Impr. São Paulo: Paulus, 2003.

BOSELLI, G. **O sentido espiritual da liturgia**. Brasília: Edições CNBB, 2014.

CELAM. **Conclusões da Conferência de Puebla**: Evangelização no presente e futuro da América Latina. São Paulo: Paulinas, 1978.

CELAM. **Conclusões da IV Conferência de Santo Domingo**: Nova evangelização, promoção humana, cultura cristã. São Paulo: Paulinas, 1992.

CELAM. **Conclusões de Medellin**. São Paulo: Paulinas, 1987.

CELAM. **Documento de Aparecida**: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. São Paulo: Paulinas/Paulus; Brasília: Edições CNBB, 2007.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição *Sacrosanctum Concilium*. In: **Vaticano II: mensagens, discursos e documentos**. São Paulo: Paulinas, 2007. p.141-175.

DOM ROMERO. **Homilia**: (04/12/1977). Disponível em: <https://www.arquidiocesedefortaleza.org.br/dom-oscar-romero/>. Acesso em: 25/11/2021.

FRANCISCO. **Evangelii Gaudium**: A alegria do Evangelho: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. Brasília: Edições CNBB, 2013.

INTRODUÇÃO GERAL SOBRE O MISSAL ROMANO. In: **As introduções gerais dos livros litúrgicos**. São Paulo: Paulus, 2003.

KASPER, W. **A misericórdia**: condição fundamental do Evangelho e chave da vida cristã. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

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

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO. **Missal Romano**. São Paulo: Paulus, 1992.

JOÃO CRISÓSTOMO. Omílie sul Vangelo di Matteo. In: BOSELLI, G. **O sentido espiritual da liturgia**. Brasília: Edições CNBB, 2014.

MOLTMANN, J. **No fim, o início**: breve tratado sobre a esperança. São Paulo: Edições Loyola,

2007.

MOLTMANN, J. **O Deus crucificado**: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã. Santo André: Academia cristã, 2011.

SOBRINO, J. **Jesus, o libertador**. Petrópolis: Vozes, 1994.

QUEIRUGA, A. T. **Esperança apesar do mal**: A ressurreição como horizonte. São Paulo: Paulinas, 2007.

AS EMOÇÕES BÁSICAS E A POSSIBILIDADE DE USO NO ACONSELHAMENTO CRISTÃO

Thiago Antunes dos Santos¹

RESUMO

A presente pesquisa busca oferecer uma ferramenta para o trabalho do aconselhamento cristão através de uma análise e aplicação das emoções primárias de Paul Ekman. Tem-se por problema a seguinte inquietação: Compreender as emoções primárias apresentadas por Ekman, pode ajudar o conselheiro cristão a ter uma visão mais apurada das possíveis soluções a serem apresentadas ao aconselhando? Busca-se por meio de três partes, sendo a primeira, apresentar uma introdução sobre o tema do aconselhamento, deixando o leitor atento ao o que a pesquisa entende por aconselhamento. A segunda parte é destinada a discutir e apresentar pontos introdutórios sobre a temática emoção, que tem por finalidade preparar o leitor para a última parte. E por fim, descrever e sugerir uma aplicação prática para cada uma das sete emoções básicas defendidas por Paul Ekman. Diante disso, busca-se oferecer uma base teórica sobre as emoções, que tornarão o trabalho do aconselhamento cristão, mais efetivo, contudo, esta pesquisa entende e defende que toda a premissa do aconselhamento deve partir da Bíblia Sagrada como ponto de partida. Ou seja, as descrições defendidas aqui, são apenas possibilidades para o melhoramento da atividade.

PALAVRAS-CHAVE: Emoções; Aconselhamento; Paul Ekman; Emoções básicas.

INTRODUÇÃO

Trabalhar com o aconselhamento é algo realmente desafiador. Várias questões podem ser citadas para explicar tal desafio, mas o ponto é que aconselhar alguém a partir da Palavra de Deus já é desafiador por si só. Isso porque, busca-se indicar um caminho que não seja uma mera opinião do conselheiro, mas aquilo que foi deixado por Deus para o seu povo.

Um outro problema, talvez seja o medo de alguns conselheiros de se envolverem com os achados científicos. E por isso se limitam a tratar as questões que recebem como se fossem apenas “espirituais”, quando se sabe que, em alguns momentos, é necessário que se tenha compreensão de algumas questões técnicas e até mesmo que se reconheça a necessidade de ajuda de outros profissionais.

Este artigo visa mostrar que é possível fazer uso de conceitos e métodos de outras áreas do conhecimento e que não fazem parte do mundo eclesialístico. Eles, inclusive, possibilitam a

¹ Mestrando em Teologia pela FABAPAR. Participante do Grupo de Pesquisa Práxis Educativa na Formação e no Ensino Bíblico.
E-mail: thiagui_antunes@hotmail.com.

efetivação de trabalho direcionado ao aconselhamento cristão. Por isso, buscou-se apresentar de forma introdutória conceitos sobre o aconselhamento e a emoção, que pudessem ajudar o conselheiro na compreensão e identificação das emoções básicas.

1. O QUE SE ENTENDE POR ACONSELHAMENTO CRISTÃO

O aconselhamento cristão, deve ser uma ação que visa a partir da Palavra de Deus instruir aquele que necessita de ajuda em alguma situação específica. Conforme destaca Rega (2012), o aconselhamento é um tema importante, todavia, pouco se encontra nas literaturas nacionais². Ele ainda alerta que o conselheiro não pode ser visto como neutro neste processo, porque ele não consegue se isentar de seus pressupostos. Uma necessidade para esse trabalho, é ter a consciência de que é preciso se aprofundar nos temas para que se esteja apto à função. Deve-se também ocorrer, a separação entre a opinião do conselheiro com a dos ensinamentos bíblicos.

Associada a esta ideia, Bucer (2020) argumentou que o trabalho deve alcançar todos os tipos de necessidades. Por este motivo, ele orienta que aquele que já se encontra firme, precisa ser mantido. O indeciso deve ser reconduzido. Os que estão enfraquecidos que sejam reerguidos. Segundo os seus escritos, o aconselhamento não pode ficar restrito para aquele que se desviou da fé.

Wanderley (2019), ao dialogar com Clinebell³, observa a necessidade deste trabalho ser algo amplo, há a necessidade de uma abordagem integral diante dos dilemas do ser humano. Ou seja, uma visão que aponte um caminho não apenas em um ponto isolado na vida do aconselhando, mas, que aponte para o todo, chamando-o para observar o dilema mais de longe.

Rega (2012) destaca que alguns conselheiros se posicionam como se tudo fosse apenas espiritual e, conseqüentemente, desconsideram “ver” o problema mais de longe. Visualiza-se uma certa utopia, uma vez que todo problema será resolvido somente com as disciplinas espirituais⁴ sendo implantadas. Rega nomeia essa ação de “teologismo”⁵.

² Isto tem mudado, em Bucer (2020) por exemplo, oferece uma boa base e aponta-se para uma ênfase na necessidade de compreender-se a Teologia pastoral, ou seja, o cuidado da alma por meio da atividade pastoral.

³ Diante da abordagem abrangente de Clinebell (2016, p. 26), ele define o aconselhamento pastoral como “uma função reparadora, necessária quando o crescimento das pessoas é seriamente comprometido ou bloqueado por crises”. Ele ainda, faz referência a “vida em abundância” (JOÃO, 10:10).

⁴ A pesquisa refere-se à oração, ao jejum e à leitura bíblica.

⁵ A ideia proposta por Rega, anteriormente, não é menosprezar os efeitos das disciplinas espirituais, mas de apontar como algumas questões precisam ser vistas a partir de outras perspectivas. Sendo elas hormonais, psicológicas e espirituais, e podem também ser um combinado de todas.

Identificou-se na pesquisa de Delanogare et al (2020), algo útil para a pesquisa, investigou-se ali o comportamento de camundongos divididos em dois grupos, eles receberam doses de dexametasona. As doses os deixavam mais ansiosos. No entanto, os camundongos que estavam em ambientes mais enriquecidos⁶, apresentaram-se menos estressados e ansiosos, ao longo do dia, em comparação com o outro grupo. Notou-se que mesmo diante de ambientes ou situações estressantes, atividades e/ou objetos que venham a “enriquecer” o cotidiano, podem ajudar a proteger contra os malefícios do estresse⁷.

Por fim, encontra-se em Rega (2012), a descrição de um outro problema. Ou seja, quando o indivíduo está pronto a criticar e rebater o que escuta. Isso, provavelmente, sinaliza que ele está com a máxima de diminuir quem está por perto, para parecer melhor consigo mesmo.

No aconselhamento, o aconselhando não pode ser considerado como um doente, mesmo que aparente algo. O conselheiro também não deve impor sua visão, ele deve mostrar as alternativas disponíveis a partir da Bíblia Sagrada. Uma premissa para o aconselhamento é que o aconselhando deve escolher como procederá depois da conversa. Outro ponto destacado, é como ele lidará com o segredo, pois isso é algo rotineiro na vida daquele que aconselha, tendo em vista que o sigilo é fundamental.

2. UMA INTRODUÇÃO SOBRE O QUE SE COMPREENDE POR EMOÇÃO

O termo emoção⁸ é difícil de descrever com sucesso em poucas palavras, por isso, busca-se apresentar aqui um panorama com diversos autores que trabalham a temática. Objetiva-se que através desta fundamentação, compreenda-se de forma mais clara a visão de Ekman sobre as emoções primárias no próximo ponto. Champlin (2014), argumenta que é a emoção algo como uma agitação mental, uma vez que, tal situação conduz o indivíduo a alterações na sua conduta.

Miguel (2015) orienta que pelo frequente uso no cotidiano de palavras e expressões que se referem a emoção, tais como: “aquela cena foi emocionante”, “fiquei muito emocionado” e outras, pode-se sugerir a falsa impressão de facilidade na compreensão da temática. Por isso, destaca que não deve ser considerado apenas uma variável, mas múltiplas variáveis no processo de análise e define emoção como algo complexo e momentâneo, na qual todas as reações afetivas levam a uma ação, as áreas psicológica e fisiológica sofrem alterações do seu estado basal.

⁶ Refere-se aos ambientes que são compostos por rodinhas, legos e demais brinquedos para os animais.

⁷ Rega (2012) indica que a falta de contato com o corpo de Cristo, pode ser uma das razões da ansiedade.

⁸ Descreve-se a emoção como a “ação de deslocar; agitação popular. 2. (Psic.) Comoção; sensibilização afetiva; alterações na circulação, respiração e secreções, abalos mentais de excitação ou depressão causados por animação, visão, audição ou toque de alguma coisa, sobretudo de obras de arte” (MAGNO DICIONÁRIO BRASILEIRO DE LÍNGUA PORTUGUESA, 1995, p. 355).

Diante de situações rotineiras, explica Goleman (2012), as decisões são influenciadas tanto pela emoção como pela razão, e às vezes, mais pela emoção. Por isso, ele destaca sobre a importância de se compreender o significado das emoções, o que cada momento emotivo deseja comunicar é de fato muito importante.

Diante disso, Damásio (2012) sugere que as emoções oferecem um significado, uma mensagem a ser passada no nível social. Ou seja, elas servem também como uma função comunicativa, e ainda, como uma orientação cognitiva diante das circunstâncias da vida. O que significa que as emoções além de comunicar algo para o meio, direcionam também um comportamento específico diante de alguém ou algo.

Semelhante a isso, Ekman (2011) sugere que as emoções precisam ser compreendidas e não suprimidas. E isso ocorre porque elas desejam expressar algo sobre uma determinada situação. Nas emoções de tristeza ou de raiva, o indivíduo deseja passar uma mensagem, que pode ser entendida como uma necessidade de acolhimento ou injustiça, respectivamente.

Cada uma das emoções, segundo Goleman (2012), podem ser vistas como formas de se lidar com a vida em si. Ou seja, da mesma forma que o medo na dose ideal pode salvar alguém de um possível afogamento, a raiva, serviria para proteção de pessoas queridas ou de si mesmo diante de um possível perigo.

Na visão de Goleman (2012, p. 35), “quanto mais intenso o sentimento, mais dominante é a mente emocional — e mais inoperante a racional”. Portanto, a intensidade da emoção influenciará o quão racional ou não será a ação. Isso pode ser percebido nas situações em que o indivíduo se arrepende logo após uma reação altamente emotiva.

Em relação às emoções primárias, não há um consenso sobre quais e quantas são, todavia, como diz Miguel (2015, p. 156), a maioria dos autores que estudam a temática apresentam as seguintes emoções: “alegria, medo, surpresa, tristeza, nojo e raiva”. Contudo, quando se observa tais reações emotivas, nota-se que a maioria não é algo simples de se analisar, por isso, Plutchik (2002) propõe que boa parte desses estados emotivos são combinações das emoções primárias, formando as emoções secundárias⁹.

3. AS SETE EMOÇÕES BÁSICAS DE EKMAN: UMA POSSIBILIDADE DE APLICAÇÃO NO ACONSELHAMENTO CRISTÃO

Ekman (2011), primeiramente, descreveu seis¹⁰ tipos de emoções universais, ou seja, tan-

⁹ Por exemplo, a decepção pode ser entendida como uma mistura entre tristeza e surpresa (MIGUEL, 2015).

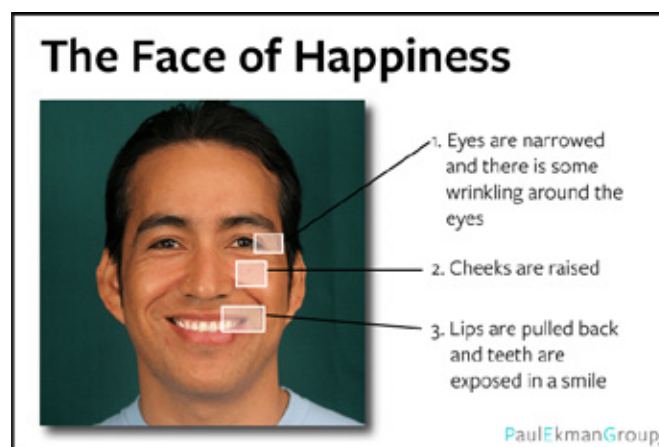
¹⁰ Plutchik (2002) lista outras emoções: antecipação, alegria, confiança, medo, surpresa, tristeza, nojo e irritação.

to indivíduos no Brasil, ou pessoas na Inglaterra, sentem as mesmas emoções. Ele listou: alegria, tristeza, nojo, raiva, medo e surpresa. Algum tempo depois, acrescentou a emoção desprezo.

Na visão de Ekman (2011), algumas dessas características serão as mesmas nas diferentes pessoas e diferentes lugares ao redor do mundo, ou pelo menos, serão notadas como semelhantes. Isso explicaria, o porquê se consegue saber quando alguém está alegre ou triste, mesmo que não exista um laço afetivo ali, ou qualquer informação além do que se vê.

Os traços da alegria¹¹ podem ser percebidos na Figura 1, segundo Ekman (2011), é uma emoção desejada, e normalmente não causa problemas quando expressada. Sua função seria apontar a ausência de uma ameaça, ou seja, quem sorri, está sinalizando que não é uma ameaça e através disso, os vínculos podem ser firmados. A alegria sinaliza algo amigável. Essa emoção traz sensações de leveza, paz, conforto e semelhantes. Diante disto, Ekman e Friesen (2003), descrevem como uma emoção que todos desejam sentir e experimentar¹².

FIGURA 1 – ALEGRIA



Fonte: Paul Ekman Group (2022).

Sobre a tristeza, esta talvez seja a mais delicada, Ekman (2011) diz que alguns tentam fugir dessa emoção¹³, por isso é necessário procurar entender o que ela deseja transmitir. Ele destaca que sua função é apontar para a necessidade de ajuda e de ser confortado. Como se observa na Figura 2. Para Ekman, ela transmite algo como um estado “luto”.

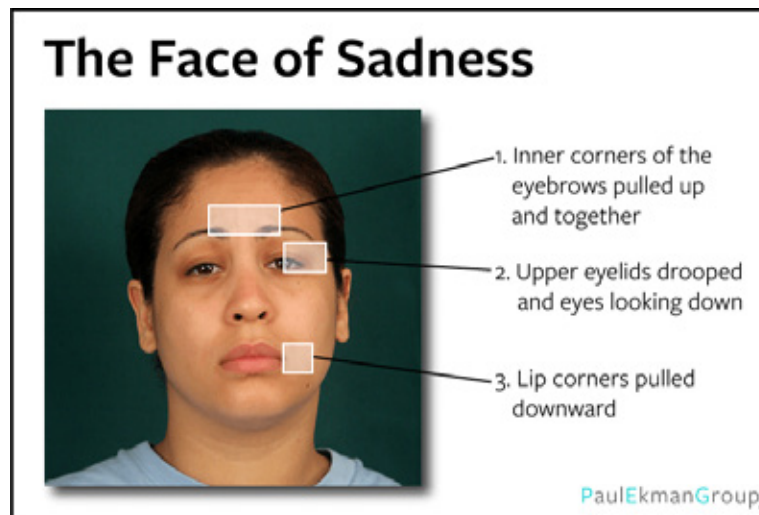
¹¹ Para Ekman (2011), os traços podem ser considerados como gatilhos comuns que despertam alegria: participar de algo que apresente atos de bondade, alívio de sofrimento em si ou no outro, algo divertido e realização pessoal.

¹² Diante disso, o conselheiro pode ficar atento a manifestação de alegria, e com isso identificar brechas que possibilitem a sugestão de novas perspectivas durante a conversa, essa ausência de ameaça, ajuda o conselheiro a entender que o aconselhado pode estar se sentindo confortável e que tudo está ocorrendo de forma amigável.

¹³ Gatilhos comuns para essa emoção, descreve Ekman (2011): rejeição, doença, morte, despedida e desapontamento. Ou seja, esses gatilhos apontam para a perda de algo que anteriormente era importante e que se esperava que o desfecho de modo diferente. Sensações de aperto no peito e lágrimas, são reações comuns neste estado.

O fato de perder algo que é considerado precioso ou importante, causaria essa emoção. Para Ekman e Friesen (2003), essa é uma emoção passiva, não expressa uma emoção que necessariamente precisa mostrar algo “ativo”. Por isso, ela pode ser escondida em boa parte das vezes¹⁴.

FIGURA 2 – TRISTEZA



Fonte: Paul Ekman Group (2022).

A figura 3 apresenta o que Ekman (2011) descreve como traços faciais “medo”. A sua função seria de apontar que algo perigoso se aproxima e por isso, sinaliza a necessidade de estar seguro. Essa mesma emoção, mobiliza aquele que a sente, para enfrentar ou fugir desse provável perigo. Ekman e Friesen (2003) lembram que esse medo pode ser tanto físico, como psicológico.

Para Ekman (2011), algumas situações influenciarão na intensidade desse medo¹⁵. Mas cada expressão de uma emoção dependerá da Cosmovisão¹⁶ que cada um carrega. Uma ameaça real ou imaginária, pode causar medo, sendo que a leitura dessa ameaça sinaliza o alerta de perigo¹⁷.

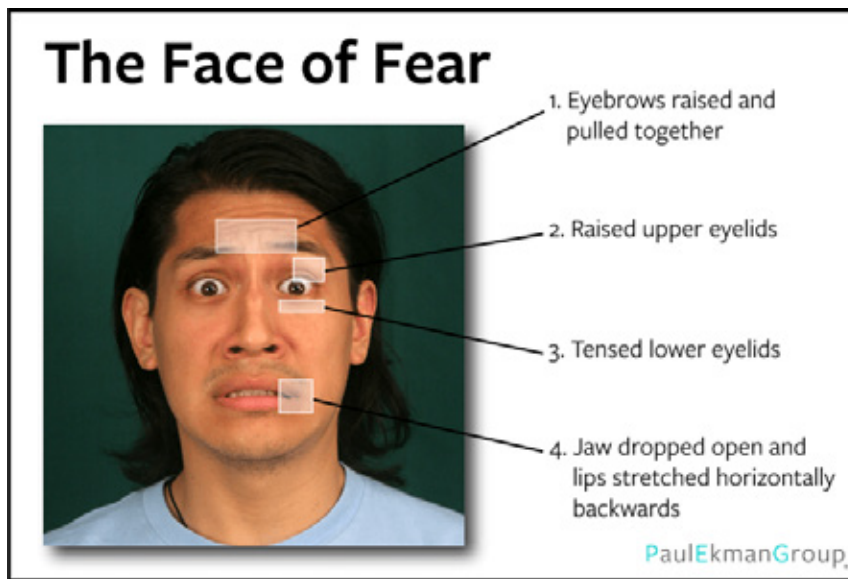
¹⁴ O conselheiro provavelmente não terá dificuldades em detectar a tristeza durante o aconselhamento, todavia, os apontamentos de Ekman podem ser úteis, quando se considera a ideia de necessidade de ajuda e algo como um “luto”. Diante disso, o conselheiro pode procurar conduzir a conversa de modo mais ameno em um primeiro momento, direcionado de tal forma, que o aconselhado sinta-se primeiramente acolhido, para que depois possam ser tratados as questões mais específicas pelo qual o indivíduo buscou a ajuda.

¹⁵ Gatilhos que podem ser associados ao medo: animais estranhos, morte, escuro, perda de algum sentido e rejeições, destaca (Ekman, 2011).

¹⁶ “Em seus termos mais simples, cosmovisão é um conjunto de crenças sobre as questões mais importantes da vida” (NASH, 2012, p. 18). Pearcey (2006), ainda indica que é a sua visão de mundo. Portanto, diante da emoção do medo, a forma de ver e compreender o mundo atinge diretamente como se comportar (como em todas as demais emoções).

¹⁷ Talvez o que mais ajude o conselheiro em casos de medo, é levar o aconselhado a verificar se esse perigo é real ou não no primeiro momento. Isto porque pode ter ocorrido apenas uma avaliação ruim por parte do aconselhado. E ainda, ele deve ser aconselhado a enfrentar tal medo de modo que ele se sinta confortável para tal atitude, seja ele real ou não, é através de uma exposição gradual, que ele desenvolverá o que precisa para não mais sentir mais encurralado (é preciso considerar que em alguns casos o conselheiro precisará ter a sensibilidade de indicar um psicólogo ou psiquiatra).

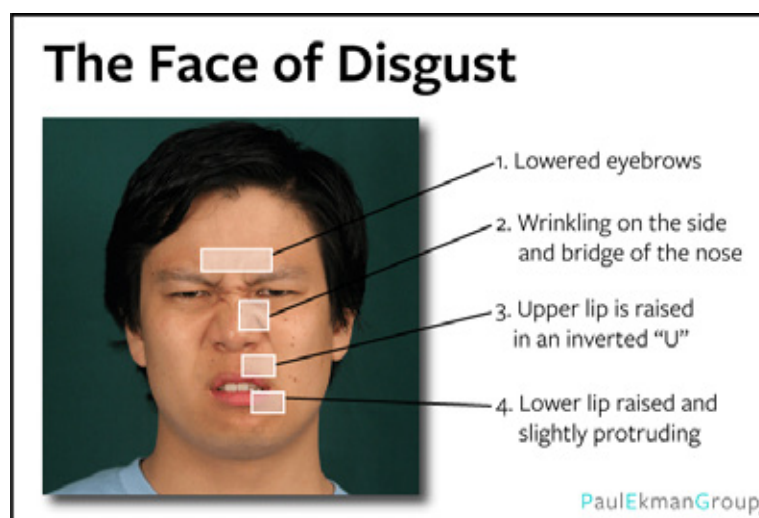
FIGURA 3 – MEDO



Fonte: Paul Ekman Group (2022).

O nojo sinaliza que é preciso se afastar de algo, ou seja, Ekman (2011) indica que essa emoção pode afetar a saúde de alguma forma, algo que seja tóxico e que venha a contaminar, se o indivíduo se envolver. Normalmente, não é uma emoção que cause problemas sociais quando expressada, a Figura 4 aponta as suas características. O nojo¹⁸ então, protege o ser humano de contaminar-se com algo possivelmente tóxico¹⁹. Ekman e Friesen (2003) ressaltam que ela parece demonstrar aversão.

FIGURA 4 – NOJO



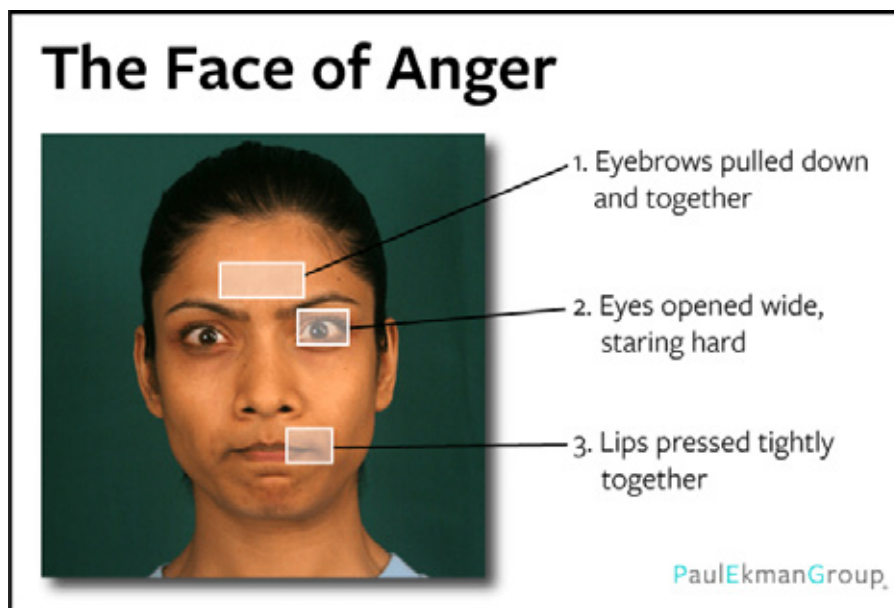
Fonte: Paul Ekman Group (2022).

¹⁸ Gatilhos comuns: líquidos corporais, algo podre, lesões, excreções e alimentos estragados.

¹⁹ Essa emoção foi aplicada juntamente com a emoção do desprezo.

A Figura 5 descreve a face da emoção raiva²⁰, ela não é tão socialmente aceita, (EKMAN, 2011). A sua função, é defender o seu território e apontar um senso de injustiça. Portanto, toda vez que alguém se sentir injustiçado, ou vê algo que considera injusto, a raiva é manifestada. Ekman e Friesen (2003) destacam que essa provavelmente é a emoção mais perigosa, podendo trazer sérias consequências quando expressada sem um autocontrole²¹.

FIGURA 5 – RAIVA



Fonte: Paul Ekman Group (2022).

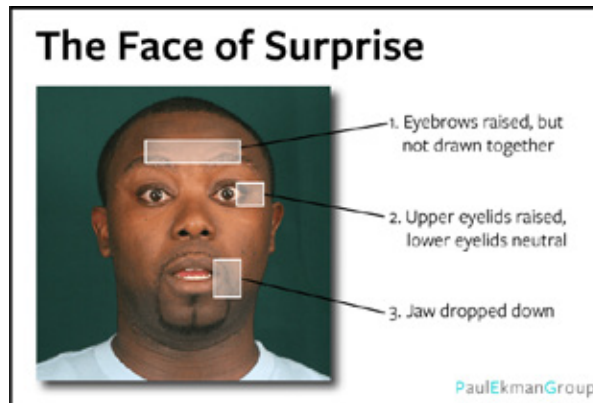
A figura 6 aponta para a emoção surpresa. Para Ekman (2011) indica a necessidade de focar em algo, para que se determine se a ação é um perigo ou não. A surpresa normalmente ocorre quando ocorrências repentinas e inesperadas surgem, o que se deve considerar, é que é uma emoção que dura pouco e que procura detectar rapidamente o que ocorreu. Após a surpresa, uma outra emoção será expressada, basicamente, se for um alguém com um presente, a emoção seguinte será de alegria, se for algum animal estranho, a emoção provável é de medo. Ekman e Frisen (2003) a consideram uma emoção mais leve²².

²⁰ Gatilhos comuns: traição, abandono, limites violados, ser injustiçado em relação ao outro grupo (ocorre com torcidas de futebol) e uma provável situação em que o indivíduo pode ser ferido.

²¹ O conselheiro diante de um quadro de raiva, pode supor essa noção de injustiça, e lhe sugerir uma melhor análise da situação. Pois a injustiça pode realmente ter ocorrido, ou pode apontar para uma má interpretação da realidade. No entanto, a compreensão do que a essa emoção deseja transmitir, pode facilitar no diagnóstico durante a conversa. Perguntas que podem ajudar: “Você se sentiu injustiçado? Por quê?”, “Em qual parte você acha que isso ocorreu?” Levar o aconselhado a pensar sobre a possível injustiça, pode o levar a perceber uma possível resolução, ou até compreender que apenas fez uma leitura errada.

²² A aplicação para que seja mais efetiva nessa ocasião, deve-se buscar analisar a emoção logo em seguida, pois a surpresa em si não aponta nada mais do que um foco em algo, basta considerar o que já foi dito anteriormente.

FIGURA 6 – SURPRESA

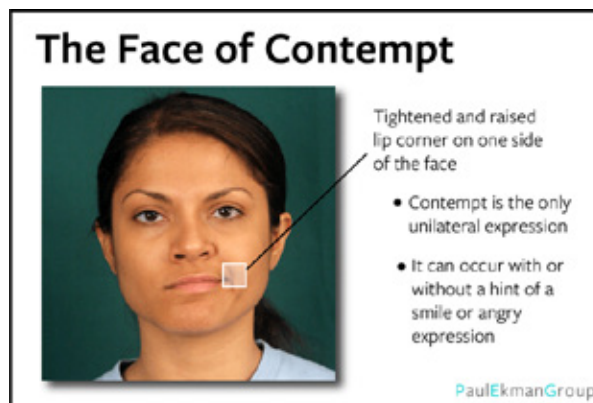


Fonte: Paul Ekman Group (2022).

Por fim, o desprezo é a mais debatida entre os estudiosos da temática, todavia, Ekman (2011) a coloca como uma emoção universal. Essa emoção pode ser entendida como um “nojo social”, ou seja, ela sinaliza um sentimento de superioridade, algo que afirme um status de poder, sinaliza que o indivíduo não deseja ou não precisa se socializar ou engajar-se com algo ou alguém²³.

Segundo Ekman (2011), essa emoção pode ter evoluído do nojo, como uma espécie de punição para aqueles que ferem as normas sociais. Por exemplo, alguém que come toda a comida em uma comunidade sem pensar nas demais pessoas, esse indivíduo, receberia algo como uma desaprovação representada na Figura 7. É algo como uma repugnância por um ato e alguém. Uma outra hipótese é que ela é um efeito colateral da empatia.

FIGURA 7 – DESPREZO



Fonte: Paul Ekman Group (2022).

²³ Diante da última emoção, pode-se verificar esse sentimento de superioridade. Um modo de aplicar essa informação, seria de levar o aconselhando a reavaliar a situação relatada, e com isso compreender o real significado de ser imagem e semelhança de Deus. E excluindo a aparente ideia de superioridade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa procurou indicar através de uma breve análise do conceito de emoção e das descrições das emoções básicas, um caminho que venha somar com o difícil trabalho que é aconselhar. Contudo, a pesquisa não tem por intenção indicar ou afirmar que seja o único caminho, mas somar com as demais pesquisas já existentes e com as que virão, e com isso, fortalecer e equipar aquele que precisa de um melhor preparo teórico.

Entende-se, também, a Escritura como fonte primeira para todo o aconselhamento, sendo assim, tudo que foi apresentado deve ser aplicado no processo do aconselhamento, tendo a Palavra de Deus como centro e voz final. Portanto, todas as informações e aplicações futuras, devem estar balizadas na Palavra de Deus.

É necessário destacar, que este texto não defende que o trabalho de aconselhamento se resume à análise das emoções e das expressões da face. Muito menos, se afirma que as informações apresentadas aqui são conclusões finais, pois ainda carece de mais estudos sobre a temática. O que se objetivou foi indicar uma ferramenta viável ao processo do aconselhamento, o que se mostrou possível.

Por fim, através da análise, principalmente dos escritos de Ekman (2011), verificou-se que os seus estudos auxiliam no processo do aconselhamento, tornando o trabalho mais eficaz e direcionado. No entanto, são necessárias mais pesquisas que abordem a temática de forma mais ampla e sistematizada.

REFERÊNCIAS

BUCER, Martin. **Teologia pastoral: sobre o verdadeiro cuidado das almas**. Tradução Martin Weingaertner. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.

CHAMPLIN, R.N. **Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia: volume 2**. São Paulo: Hagnos, 2014.

CLINEBELL, Howard J. **Aconselhamento Pastoral: Modelo centrado em libertação e crescimento**. Tradução Walter O. Schlupp e Luís Marcos Sander. São Leopoldo: Sinodal, 2016.

DAMÁSIO, António R. **O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano**. Tradução Dora Vicente e Georgina Segurado. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

DELANOAGARE, Eslen; SOUZA, Raul Marin de; ROSA, Giovana Karoline; GUANABARA, Fernando Garcia; RAFACHO, Alex; MOREIRA, Eduardo Luiz Gasnhar. Enriched environment ameliorates dexamethasone effects on emotional reactivity and metabolic parameters in mice, **Stress**, v.23, n.4, p. 466-473, 2020.

EKMAN, P. Facial expression and emotion. **American Psychologist**, 48(4), 384–392. Disponível em: <https://www.paulekman.com/wp-content/uploads/2013/07/Facial-Expression-And-Emotion1.pdf>. Acesso em: 6 mai. 2022.

EKMAN, Paul. **A Linguagem das Emoções**. Tradução Carlos Szlak. São Paulo: Lua de Papel, 2011.

EKMAN, Paul; FRIESEN, Wallace V. **Unmasking the face: a guide to recognizing emotions from facial expressions**. USA: Malor Books, 2003.

EMOÇÃO, in **Magno Dicionário Brasileiro de Língua Portuguesa**. São Paulo: Difusão Cultural do Livro, 1995.

GOLEMAN, Daniel. **Inteligência emocional: A teoria revolucionária que redefine o que é ser inteligente**. Tradução Fabiano Morais. – Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

MIGUEL, Fabiano Koich. Psicologia das emoções: uma proposta integrativa para compreender a expressão emocional. *Psico-USF. Bragança Paulista*, v. 20, n. 1, p. 153-162, jan./abr., 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pusf/a/FKG4fvfsYGHwtn8C9QnDM4n/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 6 mai. 2022.

NASH, Ronald H. **Cosmovisões em conflito: escolhendo o cristianismo em um mundo de ideias**. 1ª Edição. Tradução Marcelo Heberts. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2012.

PEG. **Paul Ekman Group: Universal Emotions**. EUA: PEG, 2022. Disponível em: <https://www.paulekman.com/universal-emotions/>. Acesso em: 6 mai. 2022.

PEARCY, Nancy. **Verdade absoluta: libertando o cristianismo de seu cativeiro cultural**. Tradução Luiz Aron de Macedo. Rio de Janeiro: CPAD, 2006.

PLUTCHIK, R. **Emotions and life: Perspectives from psychology, biology and evolution**. Washington, DC: American Psychological Association, 2002.

REGA, Lourenço Stelio (org.). **Quando a Teologia faz diferença: ferramentas para o ministério nos dias de hoje**. São Paulo: Hagnos, 2012.

WANDERLEY, Daniel Felipe Silva. **A teologia em diálogo com as psicologias entre os séculos XIX e XXI**. Curitiba: CRV, 2019.

O CATEQUISTA NA EDUCAÇÃO E FORMAÇÃO DA FÉ¹

Valdirlei Augusto Chiquito²

RESUMO

A Igreja possui a missão contínua da educação e formação da fé. Dentro da atividade pastoral e missionária da Igreja, a catequese torna-se uma etapa importantíssima no processo de evangelização. A catequese, como formação e educação da fé, não pode nunca ser dissociada do conjunto das atividades pastorais e missionárias da Igreja. É exatamente ali que o catequista cumpre um importante e fundamental papel. A catequese visa ao duplo objetivo de fazer amadurecer a fé inicial e de educar o verdadeiro discípulo de Cristo, mediante um conhecimento mais aprofundado e mais sistemático da Pessoa e da mensagem de Cristo. Este trabalho visa discutir a importância da pessoa do catequista na educação da fé a fim de trazer à consciência eclesial de que educar na fé e para a fé é um desafio na missão evangelizadora do contexto atual, como um grande desafio para a Igreja. A pesquisa é de caráter qualitativo, do tipo bibliográfico e documental que busca os fundamentos teóricos da importância da pessoa do catequista para a educação da fé nos documentos da Igreja e de autores renomados na área catequética e em outras áreas do conhecimento. O tema da formação do catequista é uma resposta ao momento histórico em que estamos vivendo, com seus valores e contravalores, desafios e mudanças, que exige dos evangelizadores um maior preparo, qualificação e atualização. A boa formação catequética, segundo a Igreja, é uma prioridade absoluta. O que se espera com essa reflexão é que o catequista, ao aprimorar sua formação, alcance a capacidade de conduzir fiel e corretamente a educação da fé do cristão a ele confiado (seja catequizandos, pais, responsáveis, etc.) para que tenha condições de orientá-los e acompanhá-los no caminho do verdadeiro discipulado. O compromisso amadurecido com a fé e com a Igreja pode levar as pessoas a alcançarem uma real transformação de sua vida no exercício da sua fé.

PALAVRAS-CHAVE: Catequese. Formação. Missão. Educação da fé.

INTRODUÇÃO

É por meio da contínua formação da fé que a Igreja realiza a sua missão. Dentro das atividades pastorais e missionárias da Igreja, a catequese é uma etapa importantíssima no processo permanente de evangelização. Ela não pode nunca ser dissociada do conjunto das atividades pastorais e missionárias da Igreja. A catequese é educar a fé que já se tem e o catequista cumpre aí um importante papel. A catequese visa ao duplo objetivo de fazer amadurecer a fé inicial e de educar o verdadeiro discípulo de Cristo, mediante um conhecimento mais aprofundado e mais sistemático da Pessoa e da mensagem de Cristo.

¹ Este trabalho é parte da pesquisa apresentada no Mestrado em Teologia na Pontifícia Universidade Católica do Paraná em 28 de abril de 2021, sob orientação da professora dra. Clélia Peretti.

² Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR. Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR. Especialista em Catequética pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR. Bacharel em Teologia pelo Studium Theologicum afiliado à Pontifícia Universidade Lateranense de Roma. Licenciado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR. e-mail: chiquito72@gmail.com

1. EDUCAÇÃO NA FÉ E PARA A FÉ

A missão de educar na fé e para a fé para haver uma transformação na pessoa que crê não é tarefa fácil. Ao contrário, é um grande desafio que exige paixão, convicção, coerência, firmeza, entusiasmo e testemunho para transmitir àquele que pretende educar para crescer na fé. Costa afirma que “o tema da pedagogia da fé nos situa diante dos diversos campos de ação evangelizadora como também das muitas dimensões da evangelização” (2014, p. 77).

O Diretório Nacional de Catequese (2006, n. 138) diz que “a Sagrada Escritura apresenta Deus como educador na nossa fé”. A educação para a fé está nos primórdios do Evangelho e nos fundamentos da Igreja quando o próprio Senhor Jesus deu a ordem: “ensinando-os a observar tudo quanto vos ordenei” (Mt 28, 20). Dessa forma, a base de todo ensinamento e manutenção da fé encontra-se na pessoa de Jesus Mestre.

A *Catechesi Tradendae* traz o que o próprio Jesus dizia dando testemunho de si mesmo: “Eu estava todos os dias sentado no Templo a ensinar” (CT, n.7). Somente educando para a fé no seguimento obediente a Jesus será possível constituir comunidades maduras na fé e comprometidas no anúncio do Reino. Afinal, foi pela educação da fé que herdamos a doutrina e os valores cristãos.

2. A MÁ FORMAÇÃO E SUAS CONSEQUÊNCIAS

Quando não se busca uma verdadeira educação para a fé, corre-se o risco de entrarmos num estado de relativismo puro. A Igreja, na sua Tradição e doutrina, sempre alertou que jamais podemos negligenciar a missão de educar para transformar. Ela chama-nos a refletir intensamente sobre os grandes desafios de educar e formar na fé.

No contexto atual, esses desafios estão intensificados e desestabilizam, dia a dia, o ser humano, fazendo-nos crer que o relativismo é um princípio básico e democrático, sem nos darmos conta de que ele causa uma grande devastação no campo da fé. O relativismo está, aos poucos, matando as grandes e eternas verdades dos valores cristãos, éticos e morais que ainda sobram em nossa humanidade. Nery, afirma que “é preciso avançar mais, pois nesse campo, nós, católicos, falhamos muito porque continuamos a ‘improvisar’ catequistas” (NERY, 2019, p. 40). Esse “improvisar” catequistas é, na verdade, desqualificar a formação da fé.

Por meio de uma contínua educação da fé se realiza a missão da Igreja. Dentro da atividade pastoral e missionária da Igreja, a catequese é uma etapa importantíssima no processo

total de evangelização. Ela “não pode nunca ser dissociada do conjunto das atividades pastorais e missionárias da Igreja” (CT, n. 18). A catequese deve ser um constante educar a fé que já se tem, pois, “visa ao duplo objetivo de fazer amadurecer a fé inicial e de educar o verdadeiro discípulo de Cristo, mediante um conhecimento mais aprofundado e mais sistemático da Pessoa e da mensagem de Nosso Senhor Jesus Cristo” (CT, 1980, n. 19).

Para o cristão, no momento do Batismo, a fé já foi infundida por Deus no coração e na alma. Portanto, a educação da fé trata de manter e desenvolver essa fé, acompanhando e promovendo o crescimento da fé do cristão por toda a sua vida. Por isso que o Diretório Nacional de Catequese traz novamente essa preocupação quando afirma que: “qualquer atividade pastoral que não conte, para a sua realização, com pessoas realmente formadas e preparadas coloca em risco a sua qualidade” (2006, n. 252).

3. O CATEQUISTA BEM FORMADO E SEU PAPEL

A *Catechesi Tradendae* reforça a importância de um aprimoramento na formação para bem. Deixa claro, também, a necessidade de uma catequese bem estruturada e coerente para se obter um aprofundamento no ministério do cristão. Ela assevera que:

há algumas características de tal ensino que convém pôr em evidência, entre outras coisas. Assim deve ser: um ensino sistemático, não algo improvisado [...] um ensino suficientemente completo, todavia, que não se contente apenas com o primeiro anúncio do mistério cristão, como aquele que podemos ter no *Kerigma*; uma iniciação cristã integral, aberta a todas as outras componentes da vida cristã [...] a necessidade de um ensino orgânico e sistemático, porque em diversas partes nota-se a tendência para minimizar a sua importância (CT, n. 21).

Com essa reflexão, espera-se que o catequista, ao aprimorar sua formação, alcance a capacidade de conduzir fiel e corretamente a educação da fé do cristão a ele confiado, sejam eles os pais, avós, responsáveis e o próprio catequizando. Espera-se, também, que tenha condições de orientá-los e acompanhá-los no caminho do discipulado. O compromisso amadurecido com a fé e com a Igreja pode levar as pessoas a alcançarem uma real transformação de sua vida no exercício da sua fé.

Toda e qualquer pessoa que se dedica ao serviço da Igreja deve receber uma formação idônea, de acordo com a orientação da doutrina da fé, a fim de dar uma resposta mais eficaz à comunidade eclesial. A catequese é uma atividade inserida no seio da comunidade e que possui

uma grande relevância para fazer o cristão crescer na fé.

Uma das peças-chaves para que na Igreja ocorra uma autêntica renovação na educação da fé, dentre as figuras dos leigos é, sem dúvida, a figura do catequista. A grande missão do catequista é, justamente, preparar/acompanhar uma pessoa para que ela percorra um caminho maduro na fé. A figura/pessoa do catequista é, na verdade, mais importante que os métodos e instrumentos por ele usados.

Sendo assim, é fundamental que se forme solidamente os catequistas dando-lhes uma adequada preparação bíblica, teológica e antropológica e que favoreça o aprendizado da fé para que eles mesmos possam experimentar o quão importante é ser um catequista de fé. Desta forma, fica mais fácil para eles catequizarem aos demais com o anúncio da Palavra e, sobretudo, com a íntegra profissão de fé assumida com o testemunho de vida. Na consciência de que o Evangelho não deve ser somente anunciado; ele deve ser, antes que tudo, vivido.

4. CRISTO COMO FONTE E INSPIRAÇÃO PARA A FORMAÇÃO DO CATEQUISTA

Não se pode negar que a ação evangelizadora tem como fundamento “o anúncio, a doutrina, a vida, as promessas, o reino, o ministério de Jesus de Nazaré, Filho de Deus...” (DNC, 2006, n. 37). Desta forma, percebe-se que um dos maiores desafios da evangelização consiste na formação de qualidade para os catequistas para se tornarem capazes de acompanhar os processos de crescimento pessoal da fé do cristão.

Vale citar aqui Edith Stein que, com base no seu caminho de fé, propõe uma formação integral da pessoa humana, como processo criativo que se enraíza na interioridade. Na sua pedagogia cristã, ela recomenda uma educação que penetre a alma até a sua substância, para lhe dar uma forma nova e, dessa forma, recriar o ser humano na sua totalidade.

Segundo ela, a educação da pessoa à fé abre o ser humano à “Pessoa do Criador”, ao acolhimento do mistério e ao reconhecimento pleno na Pessoa do próprio Cristo. Remetendo-nos novamente aos escritos de Stein, ela enfatiza a necessidade de o catequista “ajudar as crianças a se formar como filhos de Deus, a serem imagem de Deus, e imagem de Cristo” (2003, p. 113). O que Stein diz é que o educador deve orientá-las a fim de que elas possam percorrer o caminho, guiadas pelas mãos de Deus deixando-se guiar por Ele. Esse caminho, “é o caminho do seguimento de Cristo; portanto, devem despojar-se de si mesmos e vestir-se de Cristo” (STEIN, 2003, p. 113).

Deus é o formador por excelência, segundo a pedagogia steiniana. Ela afirma que, “segundo nossa fé, o caminho formativo da pessoa é uma obra da providência divina. Deus deu

a ela uma disposição natural e em forma de semente destinada a se desenvolver e a evoluir” (STEIN, 2003, p. 192). A autora reforça que é “Deus que forma o homem para a plenitude “porque Ele é o autêntico educador” (STEIN, 2003, p. 574).

Sendo assim, Jesus Cristo é a fonte inspiradora da formação do catequista, pois Ele é o Senhor da História pela sua presença em nossa história humana. É preciso, pois, anunciá-lo com paixão, garra, convicção e testemunho. O próprio Senhor apresenta-se como Mestre, Educador e Servidor quando, na última ceia, lava os pés dos discípulos e os convida a repetir o gesto como exemplo daquele que serve: “Dei-vos o exemplo para que, como eu vos fiz, também vós o façais” (Jo 13, 15). O exemplo de Jesus Mestre torna-se a inspiração para todos aqueles que deixavam tudo e o seguiam.

Portanto, na catequese, se requer um processo educativo maduro do catequizando que essa formação aprendida e oferecida, possa levá-lo a uma adesão concreta por Jesus Cristo e, conseqüentemente, por sua Igreja. De fato, a iniciação à fé e o amadurecimento dela, precisa de um aprofundamento cada vez maior que passa, também, pela formação do catequista que vivencia e amadurece a própria fé. Deste modo, a Igreja apresenta-se como um instrumento valiosíssimo que deve, cada vez mais, buscar conhecer através do anúncio do Evangelho a pessoa de Jesus de Nazaré, para que, conhecendo-O, possa anunciá-Lo.

CONCLUSÃO

O que se espera com essa reflexão é que o catequista, ao aprimorar sua formação e amadurecimento da própria fé, por meio de uma correta e madura formação, possa alcançar a capacidade de conduzir fiel e corretamente a educação da fé do cristão a ele confiado. Com uma coerente e profunda formação, o catequista adquire plenas condições de orientar o educando e acompanhá-lo no caminho do discipulado para torná-lo verdadeiro e fiel discípulo do verdadeiro Mestre, Nosso Senhor Jesus Cristo.

O compromisso amadurecido com a fé e com a Igreja pode levar as pessoas a alcançarem uma real transformação de sua vida no exercício da sua fé. Pois o encontro empático entre formador e formando – catequista e catequizando – requer o esvaziar-se de si mesmos para receber o outro em sua totalidade. Por isso, é fundamental no processo da formação da fé, um acompanhamento mais personalizado e qualificado daquele que ensina a fé, não só como transmissão de conhecimento, mas de testemunho de uma vivência daquilo que se prega e se vive.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. **Bíblia Sagrada**. Nova Edição, revisada e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

COSTA, Rosemary Fernandes da. **Mistagogia hoje: o resgate da experiência mistagógica dos primeiros séculos da Igreja para a evangelização e a catequese atuais**. São Paulo: Paulus, 2014.

CNBB. **Diretório Nacional de Catequese**. Brasília: Edições Paulinas CNBB, 2006.

JOÃO PAULO II. **Exortação Apostólica Pós-sinodal Catechesi Tradendae**. Roma, 16 de outubro de 1979.

NERY, Irmão. **Catequese com adultos e catecumenato: história e proposta**. 2ª ed. São Paulo: 2019.

STEIN, Edith. **Obras completas de Santa Teresa Benedicta de la Cruz (Edith Stein)**. Escritos antropológicos y pedagógicos (magistério de vida Cristiana: 1926-1933). Tomo 4. Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2003.

O ENCONTRO E A FRATERNIDADE NAS RELAÇÕES HUMANAS: UM OLHAR PARA A IMAGEM DO POLIEDRO

Sergio Esteban González Martínez¹

RESUMO

As relações humanas são complexas ao implicarem preparação e esforço por parte dos cidadãos para apreenderem a arte das relações. Educar para fomentar capacidade de encontro e relação rumo à fraternidade requer um olhar unitário da realidade, que exorta à participação de todos os membros da sociedade, chamados ao encontro. No momento do contato com o outro acontece o conflito entre as partes, o que é necessário para criar uma realidade poliédrica. Embora ninguém chame o conflito, ele existe pelo simples fato de haver relação. Sendo assim, é importante sublinhar que, na sociedade, precisa-se criar espaços educacionais e participativos para aprender a lidar com as implicações das relações. O outro, ao ser diferente e único pelo simples fato de existir, não representa nenhuma ameaça para o sujeito; pelo contrário, ele possui potencialidade para criar uma realidade poliédrica que manifesta a beleza das partes no conjunto. Portanto, neste trabalho, a leitura e análise é feita a partir do Documento de Aparecida, em harmonia com o projeto de Igreja apresentado pelo Papa Francisco, na busca dessa poliedricidade que é resultado do diálogo e encontro entre as partes.

PALAVRAS-CHAVE: Educação. Encontro. Fraternidade. Conflito. Poliedro.

INTRODUÇÃO

Educar para a fraternidade implica encontro e relação entre pessoas, grupos e nações. Num contexto social no qual a parcialidade, a fragmentalidade e a superficialidade fomentam intolerância e exclusão, os cidadãos são chamados a criarem encontros que sustentem comunhão e participação rumo à paz social. Nessa realidade, a figura do educador é de suma importância, ao conduzir progressivamente o sujeito à integridade da sua condição pessoal e social, sempre em conjunto com a família e a sociedade. A família é o lugar do início do processo educativo por ser espaço de convivência, onde estão valores familiares, culturais e sociais. A sociedade é o lugar da macroestrutura do processo educacional, como afirma a Campanha da Fraternidade 2022, que tem como tema: *Fraternidade e Educação*, “se para educar uma criança é preciso uma aldeia inteira, nesta mesma aldeia existem atores fundamentais neste processo: a família, a Igreja, a escola, e a sociedade” (CF, 2022, 238).

¹ Graduado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Especialista em Psicanálise pelo Centro Universitário Salesiano de São Paulo. E-mail: sergioestebangonza@gmail.com.

1 FORMAÇÃO CRISTÃ PARA O ENCONTRO

O processo de formação da fé cristã orienta, no seu itinerário de crescimento e amadurecimento, elementos que podem abrir caminhos para a fraternidade. O Documento de Aparecida lança redes na sociedade atual para formar discípulos missionários com raízes profundas no olhar poliédrico, traçando um caminho pedagógico interlaçado entre si. Nele, encontram-se cinco aspectos fundamentais: o encontro com Jesus Cristo, a conversão, o discipulado, a comunhão e a missão (DOCUMENTO DE APARECIDA, 278). É necessário ressaltar que esses cinco elementos de crescimento e amadurecimento pessoal e comunitário representam um ciclo contínuo e ininterrupto de formação na dinâmica da fé: não se pode pensar a vida missionária como um processo fragmentário e episódico, em vista da sua implicância no modo de ser na missão.

O primeiro elemento do processo formativo missionário sublinha o encontro com Jesus Cristo; é oportuno sempre considerar que o início e o fim da vida cristã é Jesus Cristo. É o Senhor quem chama o discípulo, tomando a iniciativa, convocando-o a iniciar o caminho comunitário com os outros chamados. O Documento de Aparecida deixa em evidência que o querigma não é apenas uma etapa na formação, mas o fio que conduz a própria vida cristã rumo à maturidade (DOCUMENTO DE APARECIDA, 278). O chamado realizado pelo Mestre é graça oferecida por Deus na Pessoa de Jesus Cristo, e assim manifesta-se como dom gratuito para a humanidade. Embora o tema do encontro pessoal e da graça do chamado pareçam compreendidos, nem sempre permanecem esclarecidos na vida comunitária missionária. Com o tempo, pode-se cair no erro de considerar a resposta do chamado do Mestre como mera tarefa pessoal, “em qualquer forma de evangelização, o primado é sempre de Deus, que quis chamar-nos para cooperar com Ele” (EG, 12).

O segundo aspecto do processo de formação do discípulo missionário ressalta a conversão. O Documento de Aparecida menciona que a conversão é uma resposta provocada pelo encontro com Jesus Cristo. Ao escutar com admiração o chamado do Senhor, crer nele e segui-lo, o discípulo muda a forma de pensar e de viver (DOCUMENTO DE APARECIDA, 278). Pode-se, dentro desse processo de mudança, perceber que a contínua escuta do Mestre torna-se proporcional à própria conversão do discípulo. Assim, a comunhão no seguimento é crescimento e amadurecimento contínuo e progressivo, isso ocasiona na comunidade de fé a compreensão que a vida cristã é um caminho de conversão e a vida missionária uma constante saída geográfica e existencial. Dentro dessa linha de pensamento, pode-se compreender a conversão não como uma opção cristã ou missionária, senão como um modo de ser.

O Papa Francisco, desde o início do seu pontificado, enfatizou a necessidade de ser uma Igreja em saída, “a Igreja <em saída> é uma Igreja com as portas abertas” (EG, 46). Mas, o que em alguns casos pode existir na vida cotidiana de fé é a fragmentação e o isolamento das palavras:

conversão e saída. Um olhar inteiro e contínuo na vida missionária auxilia à compreensão que a própria saída é conversão, porque sair de si ao encontro do outro que se situa nas periferias geográficas e existenciais, muda a vida do discípulo missionário pelo fato de manifestar abertura de saída.

O terceiro elemento é o discipulado. Compreende-se discipulado como o período de amadurecimento progressivo e constante no conhecimento, na caridade e no seguimento de Jesus Cristo (DOCUMENTO DE APARECIDA, 278). Este momento do processo formativo requer um olhar detalhado ao trazer dois elementos: doutrina e caridade. É de suma importância uma compreensão ampla do discipulado para não o reduzir ao conhecimento de doutrinas teóricas, esquecendo o segundo elemento que é a caridade. Assim, uma formação catequética que passa pela doutrina e pela caridade proporciona, na vida cristã, crescimento e amadurecimento na concepção de casa comum.

Esse processo é pedagógico ao iniciar-se na família, que é a comunidade primária da educação, posteriormente ampliando-se na concepção família de família ou comunidade de comunidade que se chama paróquia, até chegar na ideia de casa comum, onde todos os seres humanos criados à imagem e semelhança de Deus são considerados irmãos e irmãs. Em cada uma dessas comunidades, que progressivamente foram se ampliando, todos os integrantes participam na formação e contribuem para a vivência na casa comum. É nesse olhar unitário que os membros da família, conscientes das responsabilidades, praticam o amadurecimento do conhecimento e – principalmente – a dinâmica da vivência da caridade.

Torna-se propício ressaltar que essa caridade não se reduz a um grupo de amigos nem à própria família sanguínea, “temos de nos convencer de que a caridade <é o princípio não só das microrrelações estabelecidas entre amigos, na família, no pequeno grupo, mas também das macrorrelações como relacionamentos sociais, econômicos, políticos>” (EG, 205). É justamente a boa compreensão do discipulado que proporciona à comunidade cristã mundial poder refletir e viver a fraternidade e a amizade social.

Para uma compreensão mais ampla da palavra caridade, podem-se trazer os pensamentos do Papa Emérito Bento XVI e do Papa Francisco, que abrem horizontes de reflexão. Bento XVI ao mergulhar na palavra caridade sublinha que ela busca justiça, verdade e política. A caridade em relação à justiça é superior, mas não existe sem ela; caridade é dar ao outro o que é “meu”, e a justiça é dar ao outro o que é “dele”, o que lhe pertence por razão do seu ser, assim a justiça se antecipa à caridade (CV, 6). A caridade em relação à verdade entende-se como aquela que dá sentido à própria caridade através da doação, acolhimento e comunhão, uma caridade sem verdade confunde-se com sentimentalismo (CV, 3). O Papa Francisco ressalta que a caridade na política manifesta-se no ato de abertura para o encontro com o outro (FT, 190), com aquele que pensa e age diferente, aqui todos os membros da sociedade encontram um lugar no todo, facilitando um espaço para todos na busca de convergência em temas em comum.

O quarto elemento do processo de formação é a comunhão. O Documento de Aparecida esclarece que não existe vida cristã fora da comunidade, “como os primeiros cristãos, que se reuniam em comunidade, o discípulo participa na vida da Igreja e no encontro com os irmãos, vivendo o amor de Cristo na vida fraterna solidária” (DOCUMENTO DE APARECIDA, 278). Seguir Jesus Cristo é viver a dinâmica comunitária, a complementariedade de dons e a própria identidade da fé que vai descobrindo-se no encontro com o outro. Sendo assim, não se pode cair na tentação de reduzir a comunidade como o destino da missão, porque ela é a origem da própria identidade missionária.

O Papa Francisco no Documento Final do Sínodo dos Bispos do ano de 2018, por meio de uma pergunta existencial, ajudou a discernir a necessidade da comunidade: “muitas vezes, na vida, perdemos tempo questionando-nos: ‘Mas quem sou eu?’. E podes passar a vida inteira a questionar-te quem és, procurando saber quem és. Mas a pergunta que deves pôr-te é esta: ‘Para quem sou eu?’ (SÍNODO DOS BISPOS, 2018, 69). Esta pergunta orienta a própria vida e dinâmica da Igreja, ao conduzir o seguidor de Jesus Cristo a descobrir-se na sociedade, provocando um movimento de saída em direção ao outro, um encontro com aquele sujeito ou cultura que pensa, age e se expressa de maneira diferente.

O quinto elemento do processo de formação do discípulo missionário é a missão. Esta palavra no contexto atual é de suma importância ao implicar três dimensões que percorrem a vida do seguidor de Jesus Cristo. O Documento de Aparecida acentua que o discípulo missionário, à medida que conhece e ama o seu Senhor, compartilha com os demais a sua alegria de ser enviado ao mundo para anunciar o Reino de Deus (DOCUMENTO DE APARECIDA, 278). A dimensão missão é a atividade missionária de saída que é compromisso com o anúncio. Mas, existem outras duas dimensões da missão que é preciso lembrar, o Papa Francisco as apresenta na *Evangelii Gaudium*: missão como “o paradigma de toda a obra da Igreja” (EG, 15) e missão como dimensão existencial da vida do discípulo, “eu sou uma missão nesta terra, e para isso estou neste mundo” (EG, 273). Sendo assim, o elemento missão no processo de formação do discípulo é essencial ao edificar uma comunidade de fé que se reconhece como uma missão na terra, comprometendo-se com a realidade da sociedade, tendo Jesus Cristo como modelo de ação.

2 DESAFIOS DO ENCONTRO COMUNITÁRIO

Educar para a fraternidade apresenta alguns desafios no contexto contemporâneo ao precisar distinguir três modos de existência relacionais que devem-se diferenciar: existir *ao lado*, existir *com* e existir *para*. Segundo Zygmunt (1925-2017), pode-se diferenciar, ao falar de relações sociais, três modelos de coexistências a partir de dois binômios opostos: fragmentalidade-episódios e completo-contínuo. As duas primeiras maneiras de existência são fragmentárias e

episódicas, enquanto o existir *para* expressa-se no binômio completo-contínuo.

Entende-se por fragmentário os contatos das relações humanas parciais, só uma parte do si-próprio multidimensional do sujeito e uma só parte dos seus desejos e interesses se relacionam no contato. Por episódios, sublinha-se a falta de conseqüências, ou seja, são inconseqüentes ao não deixarem atrás de si um legado permanente de obrigações, algo duradouro nas relações. Ao falar-se de completa e contínua, entende-se por aquelas relações que exigem uma maneira de coexistência que não seja orientada em manter distância no contato nem reduzir o tempo de relação. Aqui a existência passa do sentido fragmentário ao sentido de unidade. Sendo assim, esta maneira de existência abre horizonte para a responsabilidade com o outro, porque assume o compromisso de salvaguardar e defender a essência particular do outro (ZYGMUNT, 2007, p. 60-62).

Educar para o encontro com o outro – no sentido de existir *para* – provoca necessariamente conflito, o parâmetro de união e busca de participação social é o próprio conflito. Ante esta realidade pode-se reagir de três maneiras: ignorando o problema, atuando como se ele não existisse, “lavando as mãos”; afogando-se nele, ficando prisioneiro e perdendo o horizonte de união; ou aceitando-o com a capacidade de suportar e transformar.

A Igreja, na figura do seu Sumo Pontífice, destaca que a terceira maneira é a mais adequada para criar espaços de inclusão e de participação de todos os membros em busca da fraternidade (EG, 227). A capacidade de superar o conflito, que acontece no encontro com a beleza do “outro”, possibilita a formação de uma sociedade fraterna e pacífica, com amizade social expressada na imagem do poliedro.

O modelo é o poliedro, que reflete a confluência de todas as partes que nele mantêm a sua originalidade. Tanto a ação pastoral como a ação política procuram reunir nesse poliedro o melhor de cada um. Ali entram os pobres com a sua cultura, os seus projetos e as suas próprias potencialidades. Até mesmo as pessoas que possam ser criticadas pelos seus erros têm algo a oferecer que não se deve perder. É a união dos povos, que, na ordem universal, conservam a sua própria peculiaridade; é a totalidade das pessoas em uma sociedade que procura um bem comum que verdadeiramente incorpore a todos (EG, 236).

A imagem do poliedro representa com grande eficácia a proposta de Igreja do Papa Francisco: todos têm algo a oferecer à realidade social, todos podem participar na edificação de uma sociedade sem perder a sua beleza peculiar e original. O chamativo da realidade poliédrica é a heterogeneidade das partes na unidade, nenhuma parte se perde no contato com o outro, ao reconhecer-se como parte única.

Destarte, pode-se pensar que a formação eclesial e a educação civil devem oferecer às

peçoas e aos grupos sociais as ferramentas necessárias para seu conhecimento cultural, em vista de que só uma pessoa, grupo ou nação que mergulha na sua memória cultural pode identificar a existência do “outro”, que é diferente, para fomentar a consciência de casa comum. O Sumo Pontífice destaca na sua Exortação Apostólica Querida Amazônia, a importância da raiz cultural e da memória, “é a partir das nossas raízes que nos sentamos à mesa comum, lugar de diálogo e de esperanças compartilhadas. Desse modo, a diferença, que pode ser uma bandeira ou uma fronteira, transforma-se em uma ponte” (QA, 37).

A formação da realidade poliédrica implica por parte da comunidade de fé a identificação dos desafios contemporâneos, que se apresentam como novidade. A complexidade da realidade exorta a olhar os sinais dos tempos como um campo de possibilidade e surpresa que se apresenta, impondo-se: “a contemporaneidade se revela como uma fonte permanente de surpresa para o sujeito, que não consegue se regular nem se antecipar aos acontecimentos, que como turbilhões jorram de maneira disseminada ao seu redor” (BIRMAN, 2014, p. 7).

Da mesma maneira que a formação da imagem do poliedro manifesta a heterogeneidade das partes no todo, a própria realidade se revela como novidade heterogênea. O Diretório para a Catequese apresenta o contexto contemporâneo como “essa realidade, tão heterogênea e mutável, tanto do ponto de vista sociocultural quanto do religioso, exige ser lida de tal maneira que seja possível compreender sua poliedricidade” (DIRETÓRIO PARA A CATEQUESE, 321). Sendo assim, a visão poliédrica pode auxiliar as relações humanas num tríplice sentido: no olhar da própria realidade que se manifesta na sua heterogeneidade, na resposta dos integrantes do tecido social que implica a soma do conjunto de agir em prol do bem comum e nas diferentes partes que formam a imagem do poliedro.

CONCLUSÃO

Educar para o encontro e a fraternidade é criar uma realidade poliédrica, com capacidade de existir *para* o outro, deixando que o outro seja quem “é” na sua condição existencial. Ao mesmo tempo, educar para relação exige faculdade de lidar com o diferente, com aquele ser único na sua maneira de agir e pensar; essa realidade relacional cria nas relações sociais conflitos ou confrontos, daí a importância de olhar para a educação como um processo capaz de fomentar tolerância nas relações.

Não se pode pensar numa educação que se centre exclusivamente no “dar conhecimento” ou numa carreira que se reduza a “ganhar dinheiro”. Olhando o panorama social da realidade atual, pode-se pensar que o resultado de uma educação fragmentária e episódica causa nos cidadãos de hoje tremenda intolerância com aqueles que agem e pensam diferente.

A cultura do descarte e do fechamento manifestam incapacidade de relação com o heterogêneo. É preciso, – como disse a *Fratelli Tutti*, quando apresenta a realidade poliédrica, destacar nas relações a presença de conflito e a tendência de desejar uniformizar a realidade – ressaltar que “é verdade que as diferenças geram conflitos, mas a uniformidade gera asfixia e neutraliza-nos culturalmente. Não nos acostumemos a viver fechados em um fragmento da realidade” (FT, 191). Posto isso, pode-se afirmar que a beleza da imagem apresentada no poliedro – diferente do modelo social representado na figura da esfera que se movimenta no ritmo da uniformidade que massifica toda a realidade – encontra-se nas diferenças e particularidades de cada parte da realidade que forma um todo.

REFERÊNCIAS

- BENTO XVI. Carta Encíclica *Caritas in Veritate* sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade. Brasília: Edições CNBB, 2009.
- BIRMAN, Joel. *O sujeito na contemporaneidade: espaço, dor e desalento na atualidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- CELAM. *Documento de Aparecida*. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Brasília: Edições CNBB, São Paulo: Paulus/Paulinas, 2007.
- CNBB. *Campanha da Fraternidade 2022: texto-Base*. Brasília: Edições CNBB, 2021.
- PAPA FRANCISCO. Carta Encíclica *Fratelli Tutti* sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulinas, 2020.
- PAPA FRANCISCO. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus/Loyola, 2013.
- PAPA FRANCISCO. Exortação Apostólica Pós-sinodal *Querida Amazônia* ao povo de Deus e a todas as pessoas de boa vontade. São Paulo: Paulus, 2020.
- PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO. *Diretório para a Catequese*. São Paulo: Paulus, 2020.
- SÍNODO DOS BISPOS 2018. *Os jovens, a fé e o discernimento vocacional*. Documento Final. São Paulo: Paulinas, 2019.
- ZYGMUNT, Bauman. *A Vida Fragmentada: ensaios sobre a moral pós-moderna*. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 2007.

SOLIDÃO, IMAGEM E DISCURSO: A NARRATIVA DO PAPA FRANCISCO NA *STATIO ORBIS* DURANTE A PANDEMIA

Arlindo José Vicente Junior¹

RESUMO

Propõe-se com essa comunicação, analisar a narrativa da Igreja Católica no papado de Francisco frente ao desafio do sofrimento causado pela pandemia, ao descrever as imagens da oração extraordinária pelo fim da pandemia (chamada de *Statio Orbis*) e o discurso proferido pelo Santo Padre nesta ocasião. O mundo observava a relação entre a praça vazia e as centenas de milhões de pessoas reunidas em oração sobre o silêncio e as palavras do Santo Padre. A celebração do dia 27 de março de 2020, entrou para a história e ficará na memória de todos os homens e mulheres que, fechados, assustados e perdidos, nesta inesperada tempestade da pandemia da Covid-19, que assolou repentinamente o mundo, acompanhavam Bergoglio em suas casas. O objetivo desta comunicação é avaliar o discurso proferido pelo Papa em que fez ressoar as palavras de Jesus no Evangelho, quando narra o episódio da tempestade acalmada (Mc 4,35-41). Papa Francisco, lembrou-nos de que precisávamos conseguir a serenidade no meio desta tempestade que causou grande aflição ao mundo. Qual foi a narrativa da Igreja Católica no pontificado de Francisco diante sofrimento causado pela pandemia de Covid-19? Como a Igreja utilizou os meios de comunicação para levar uma palavra de encorajamento dos seus fiéis frente ao desafio da pandemia no distanciamento social? São perguntas que deverão ser respondidas com esse trabalho. A solidão, a imagem e o discurso de Francisco se transformaram numa fenomenologia da linguagem religiosa frente ao desafio de sustentar a fé diante do problema do sofrimento que a pandemia causou e nos leva a refletir sobre o papel da teologia diante de temas tão adversos, mas que fazem parte da falibilidade humana e que estão sendo estudados nesta pesquisa em andamento no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. Para responder as questões levantadas nessa comunicação, trata-se de uma pesquisa qualitativa apresentando os resultados que foram encontrados nas leituras bibliográficas das inúmeras narrativas da Igreja Católica na tentativa de sensibilizar os fiéis em face da dor do outro: uma convocação para que desperte a empatia nessa tensão que o sofrimento causa na relação com o Sagrado àquele que padece e aos que estão ao seu redor. Diante do exposto, a Igreja Católica no momento histórico do Papado de Jorge Mario Bergoglio, descobriu que o silêncio, a imagem e o discurso, produziram uma narrativa que conseguiu levar uma mensagem de empatia diante da dor. Os gestos de Francisco se transformam numa linguagem de proximidade diante do sofrimento: palavras que gritaram no coração de seus fiéis, mesmo no silêncio de uma praça vazia.

PALAVRAS-CHAVE: Papa Francisco; solidão; sofrimento; pandemia.

¹ Bacharel em Teologia pela PUC-Campinas (2015) e Licenciatura plena em Filosofia pela mesma instituição (2012). Mestrando no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas. Pesquisa financiada pela CAPES. E-mail: arlindovicentejr@hotmail.com.

INTRODUÇÃO

No dia 27 de março de 2020, aconteceu na Praça de São Pedro no Vaticano, o que a Igreja chama de *Statio Orbis* (em latim), momento extraordinário de Oração pelo fim da pandemia. O mundo viu através dos meios de comunicação, em imagens gélidas e cinzentas, um Pontífice líder de mais de 1 bilhão de católicos, subindo cambaleante e sozinho as escadarias da Praça de São Pedro para rezar diante da cruz de São Marcelo e do ícone da Virgem Maria dispostos no átrio da Basílica.

Quantos desafios essa pandemia trouxe também para a religião! Como um Papa poderia encorajar seus fiéis a enfrentar essa turbulência causada por um vírus mortal e que nos obrigava a distanciar-nos e a ficarmos fechados em casa, mantendo-nos distantes?

Quando analisamos a religião e a linguagem, de acordo com Nogueira (2016, p. 240), explicitam-se três pedras angulares da constituição da linguagem e da cultura: o gesto, a imagem (metáfora) e a narrativa. Esses três elementos foram vistos e podem ser evidenciados na narrativa construída nesse momento de oração conduzido pelo Papa Francisco durante a pandemia e que serão postos em relevo com esse texto.

1 GESTO IMAGEM E NARRATIVA: UMA PROPOSTA DE ARTICULAÇÃO DE UM CAMPO COMPLEXO

Partimos da ideia da articulação possível entre gesto, imagem e narrativa enquanto três pedras angulares da constituição da linguagem e da cultura, que nos é apresentado por Nogueira (2016, p. 247): intrinsecamente presentes na religião e na narrativa construída pela Igreja Católica neste momento extraordinário de oração presidido pelo Santo Padre.

O gesto é o primeiro e o mais antigo sistema de linguagem. Inseridos em sequências corretas, de acordo com Nogueira, não se pode prescindir do corpo nas linguagens da religião (2016, p. 248). E foi exatamente isso que aconteceu: ver o Papa subindo cambaleante as escadarias da Praça de São Pedro, o seu parar, contemplar e beijar os pés do Crucificado, sua oração diante da imagem da Virgem Maria... estes são alguns exemplos dos seus gestos que podemos citar deste momento da *Statio Orbis*, celebrado no dia 27 de março de 2020.

A imagem é o segundo sistema da linguagem da religião e que é construída por meio de códigos visuais específicos: planos, gradações de luz, perspectiva, posições, cores, simetria, etc. "Religião é de fato experimentada por meio de elaboradas práticas visuais" (NOGUEIRA, 2016, p. 248-249). E a *Statio Orbis* mais uma vez soube explorar muito bem tudo isso! Só para citar um exemplo, no momento da oração, uma chuva fina caía em Roma. E como o crucifixo estava disposto na Praça, a água da chuva molhava o rosto do Crucificado. Essa imagem foi captada

e transmitida para o mundo: o Cristo crucificado parecia chorar e suas lágrimas juntaram-se, através das imagens difundidas pelos meios de comunicação, às lágrimas de milhares de pessoas que choravam a morte de seus entes queridos e que poderiam traduzir o desespero de estar todos imersos nessa peste da COVID-19.

A terceira pedra angular da linguagem é a narrativa: “o que chamamos de mais elementar, o gesto, se constitui essencialmente de imagens, e essas imagens do corpo, no gesto, ganham sequenciamento espaço-temporal. Ou seja, gestos se constituem em narrativas” (NOGUEIRA, 2016, p. 250-251). Diante deste exposto, podemos afirmar que a *Statio Orbis*, foi, então, a narrativa da Igreja Católica neste momento de pandemia e que foi criado com o objetivo de dizer aos seus fiéis (e também aos não-crentes) que todos estavam no mesmo barco e que a solidão, a imagem e o discurso compuseram esse cenário de encorajamento diante do mal padecido que a COVID trouxe para a humanidade.

2 MOMENTO DE ORAÇÃO PELO FIM DA PANDEMIA: DE ONDE SURTIU A IDEIA?

A oração pelo fim da pandemia começou a ser planejada quando o Pontífice saiu do Vaticano, de acordo com uma nota publicada pela Sala de Imprensa da Santa Sé, no dia 16 de março de 2020, como uma peregrinação pessoal e fazer a sua prece diante do ícone da Virgem Maria (*Salus Populi Romani*) presente na Basílica de Santa Maria Maggiore. Depois, sua peregrinação solitária seguiu na *Via del Corso*, para visitar o *milagroso Crucifixo* na Igreja de San Marcello al Corso, que foi levado em procissão em 1522, aos bairros de Roma, para que terminasse a “Grande peste” daquele período histórico. Naquele momento, era gestada a ideia de que o Papa poderia fazer a sua oração e ser transmitida via meios de comunicação social. A pandemia de COVID-19 avançava pelo mundo. Isso exigia uma resposta, uma narrativa da Igreja diante desse sofrimento padecido pela humanidade.

Paolo Ruffini, Prefeito para o Dicastério da Comunicação, descreve o momento da *Statio Orbis* pelo fim da pandemia:

A direção televisiva foi sóbria, essencial. Seis câmeras para contar o vazio da praça e a oração do Papa. Sua chegada. Sua caminhada na chuva. O crucifixo que parece chorar. As nuvens no céu. O Papa rezando. O som das sirenes quebrando o silêncio. O mundo inteiro observando. Os operadores de câmera, e os fotógrafos invisíveis. Porque o Papa fez tudo a pé; a relação entre a praça vazia e as centenas de milhões de pessoas reunidas em oração, sobre o silêncio e as palavras (FRANCISCO, 2021, p. 20).

Também o Capelão do presídio “Due Palazzi” de Pádua, Padre Marco Pozza, numa transmissão de TV da Conferência Episcopal Italiana, no canal de TV Raiuno, fez um apelo ao Papa pedindo que ele fizesse algo que pudesse mostrar que os católicos não estavam sozinhos diante da tempestade da pandemia de COVID 19:

Peço ao Papa Francisco um gesto forte... Uma *Statio Orbis*, que às vezes é feita. Talvez sozinho na praça São Pedro. [...] O senhor tem o poder da palavra, tem o *poder do símbolo*. Faça-nos compreender que Cristo está presente neste momento, dizendo-nos algo. O senhor é a ponte para nós... Não nos deixe sozinhos (FRANCISCO, 2021, p. 18, grifo nosso).

Como foi destacado nas palavras do Capelão italiano que pedia um momento extraordinário de oração, utilizando-se do “poder o símbolo” que o Papa tem, algo tão intrínseco à religião, a transmissão pela TV apoiou-se nessa capacidade de explorar o simbólico da solidão do Papa, a Praça vazia e a oração em meio a esse ambiente tão específico de vazio que a humanidade enfrentava naquele momento da pandemia.

2.1 SOLIDÃO OU SOLITUDE?

O silêncio deste momento foi estrondoso. Somente ouvia-se o gotejar da chuva que caía na calçada da Praça de São Pedro.

Com efeito, o silêncio também pode comunicar e o Pontífice soube aproveitar-se disso, afinal, “a polifonia do silêncio introduz a complexidade da linguagem que comunica também – e às vezes, sobretudo – na ausência das palavras” (CANEVACCI, 2008, p. 108). O silêncio do Papa, da Praça, do momento extraordinário de oração comunicou muito mais que inúmeras palavras que poderiam ser ditas nessa ocasião.

Quando terminou uma de suas Audiências, que são realizadas às quartas-feiras, foi perguntado ao Papa Francisco o que sentia em seu coração naquele momento que caminhava em silêncio, subindo as escadas até o adro da Basílica. Nessa ocasião, ele disse: “Caminhava assim, sozinho, pensando na solidão de tantas pessoas... Um pensamento inclusivo, um pensamento com a cabeça e com o coração, juntos... Sentia tudo isso e caminhava...” (FRANCISCO, 2021, p. 55).

Impressionou a imagem de uma Praça de São Pedro completamente vazia. Aquela mesma Praça que, lotada, acolhia o sucessor de São Pedro, apresentado ao mundo em um não tão longínquo 13 de março de 2013 – data da sua eleição como Pontífice. Quando também se fazia silêncio, pois o Pastor pedira para que seu povo pudesse rezar por ele, em um longo momento

de silêncio, antes de dar a bênção de início do *Ministério Petrino*. Lugar que antes era ocupado por inúmeros fieis peregrinos, nas mais diversas celebrações que lá são feitas. Perguntado o que sentia naquele momento em que se viu completamente sozinho, ele disse: “Eu estava em contato com as pessoas. Não estava sozinho em nenhum momento” (FRANCISCO, 2021, p. 67).

Brilhantemente, utilizando-se dos meios de comunicação que davam visibilidade daquilo que estava acontecendo na Praça de São Pedro, o Pontífice aproveitou a oportunidade da solidão causada pela pandemia e transformou-a em solitude como capacidade de conectar-se ao Outro. Francisco nunca esteve tão acompanhado como naquele momento extraordinário de oração. Utilizou-se da solidão para falar com Deus. Mostrou-nos que é imprescindível a solidão e o silêncio para conectar-se ao Transcendente. Nos contam os Evangelhos, que Jesus fez isso inúmeras vezes. Assim, nasceu o Pai-Nosso: de um momento de solidão e silêncio de Jesus em diálogo com o Pai.

2.2 “POR QUE SOIS TÃO MEDROSOS?”: DISCURSO DO PAPA FRANCISCO

Era preciso que o Papa pudesse se pronunciar sobre a pandemia e que sua palavra pudesse trazer um pouco de esperança para os féis. E assim o fez em todo o momento de isolamento social a que o mundo enfrentava, quando transmitia da sua residência, da Casa Santa Marta, a Missa diária. Transmitia também do Palácio Apostólico, as Audiências Gerais das Quartas-feiras e a Oração do Ângelus, aos Domingos. O que Francisco tinha para falar a milhares de fieis que o deixaram sozinho na Praça de São Pedro, mas o acompanhavam de suas casas? Foi narrado o Evangelho de Marcos 4,35-41, episódio em que os discípulos enfrentam uma tempestade bem forte. Acreditamos que nenhum texto seria mais oportuno para esse momento que a humanidade então enfrentava e vivia. Uma tempestade... todos os discípulos no mesmo barco, sofrendo e perecendo. E como se encontrava Jesus diante de tal situação? Dormindo. A única vez, em todos os Evangelhos, em que é narrado um episódio em que Jesus encontra-se dormindo. Não como sinal de indiferença, mas de total confiança no Pai. “Difícil é entender o comportamento de Jesus” (FRANCISCO, 2021, p. 29).

“A tempestade desmascara a nossa vulnerabilidade e deixa a descoberto as falsas e supérfluas seguranças com que construímos os nossos programas, os nossos projetos, os nossos hábitos e prioridades” (FRANCISCO, 2021, p. 30). O coronavírus desmascarou a nossa realidade e mostrou, mais uma vez, como a humanidade é vulnerável frente aos desafios. Um vírus invisível, mas que tornava visível a fragilidade humana.

E o que devemos fazer? Qual é a narrativa de encorajamento do Papa Francisco a partir do Evangelho? Confiar os nossos medos ao Senhor, para que Ele os ajude a vencê-los. A partir da colunata que abraça a cidade de Roma e o mundo, que essa oração possa ser um “abraço consolador, a bênção de Deus” (FRANCISCO, 2021, p. 51), afirmou o Pontífice.

CONCLUSÃO

A Igreja Católica possui inúmeras narrativas na tentativa de sensibilizar os fieis em face da dor do outro, como que uma convocação para que desperte a empatia nessa tensão que o sofrimento causa na relação com o Sagrado àquele que padece e aos que estão ao seu redor.

A Igreja descobriu que, no hodierno, as imagens difundidas pelos meios de comunicação sociais também conseguem levar uma mensagem diante da dor. As imagens e os gestos de Francisco se transformaram em narrativa que gritaram no silêncio. Como afirma Nogueira: “Há décadas as instituições religiosas deixaram de usar apenas o púlpito e sala de aula para anunciar sua mensagem. [...] sua relação com os crentes, muitos agora convertidos em telespectadores” (2016, p. 243).

A *Statio Orbis* (Oração extraordinária em tempo de pandemia) realizada na Praça de São Pedro, transformou-se em narrativa do paradoxo. Incrível paradoxo, diria: justamente, no momento de distanciamento – largamente difundido e imprescindível meio de se evitar a contaminação pelo vírus da COVID-19 – o Papa “*abraça o mundo*” através da solidão, da imagem e do discurso.

Diante do sofrimento, onde se faz necessário despertar naquele que crê a serenidade e a companhia, despertando a esperança com a mensagem de que não estamos sós! E mesmo sozinho, Francisco nunca esteve tão acompanhado: pelos outros, pelos seus fiéis que o acompanhavam em oração e pelo Outro, que nunca nos abandona.

A solidão, a imagem e o discurso de Francisco tornam-se históricos, juntamente com a sua capacidade de comunicar-se a partir dos gestos mais simples. A liturgia da oração do Pontífice extremamente sóbria, irá fazer parte das imagens produzidas por esse tão avassalador período histórico pelo qual passamos.

Sua palavra e sua solidão – para crentes e não-crentes – transformaram-se em narrativa diante do sofrimento causado pela pestilência da COVID-19. Uma prece que foi sussurrada em nossos ouvidos, transformado num *kairós* em torno de uma oração simples e grandiosa para a História. De fato, podemos dizer: fomos privilegiados por termos sido testemunhas disso.

REFERÊNCIAS

CANEVACCI, M. Polifonia dos silêncios. **Matrizes**, 1(2), p. 107-119, 2008. <https://doi.org/10.11606/issn.1982-8160.v1i2p107-119>. Acesso em 25 maio 2022.

FRANCISCO. **A sua imagine Raiuno. “A esperança sob assédio”. O Papa Francisco em conversa com Lorena Bianchetti**. Disponível em <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/>

speeches/2022/april/documents/20220415-a-sua-immagine-venerdisanto.html. Acesso em: 25 maio 2022.

FRANCISCO. **Por que sois tão medrosos? Ainda não tendes fé? Statio Orbis**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2021.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade paliativa: a dor hoje**. Petrópolis: Vozes, 2021.

NOGUEIRA, Paulo A. de S. Religião e linguagem: proposta de articulação de um campo complexo. **Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**. Belo Horizonte, v. 14, n. 42, p. 240-261, jun. 2016.

TEOLOGIA PRÁTICA E O CULTO CONTEMPORÂNEO A PARTIR DA PERSPECTIVA DOS SALMOS

Isaac Raphael Costa Rehem¹

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo analisar o livro de Salmos e encontrar parâmetros relacionados ao culto contemporâneo. Para tal, a problematização foi sintetizada na possibilidade do livro de Salmos ter uma relação com a teologia prática da adoração no culto cristão contemporâneo. Desta forma, foi realizada uma análise do uso do livro de Salmos, em contextos específicos, e suas implicações. Desta forma, foi desenvolvida uma pesquisa de cunho bibliográfico de natureza qualitativa, descritiva e interpretativa. A pesquisa bibliográfica foi usada como fundamentação do objeto a ser investigado, e para isso utilizou-se como recurso principal de pesquisa o livro de Salmos. No entanto, observou-se que havia lacunas entre os salmistas e os leitores contemporâneos. Sendo assim, foi direcionada a pesquisa aos aspectos literários, linguísticos, religiosos e culturais do contexto do livro de Salmos. Foi observado que o Saltério teve uma importante contribuição na formação litúrgica, tanto do povo de Israel como da igreja cristã. Desta forma, a parte teórica foi dividida em dois capítulos: panorama e características do livro de Salmos e os Salmos e as celebrações cúlticas.

PALAVRAS-CHAVE: Salmos; Liturgia; Culto Cristão; Louvor e Adoração.

INTRODUÇÃO

O livro de Salmos é considerado um dos livros mais lidos e citados pelos cristãos. Embora não seja na totalidade do livro, é comum para os cristãos lerem Salmos nos mais diversos contextos. Alguns Salmos se popularizaram, como é o caso do Salmo 23 e Salmo 91. Estes são conhecidos, mesmo por aqueles que não se dedicam à leitura bíblica ou estudo bíblico.

Como expõe Gusso (2017, p. 45), as leituras de fragmentos do livro na liturgia e momentos devocionais são mais utilizadas do que na pregação propriamente dita. Isto deve-se ao fato de o leitor bíblico têm a expectativa que Deus fale ao indivíduo, enquanto na linguagem dos Salmos encontram-se escritos do indivíduo para Deus. Um fato relevante é que os autores neo-testamentários, ao citar o Antigo Testamento, utilizam principalmente os livros do profeta Isaías e o Livro dos Salmos (SCHÖCKEL, 1996, p. 14).

¹ Mestrando em Teologia pela Faculdades Batista do Paraná. Especialista em Engenharia de Segurança do Trabalho pela Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR). Bacharel em Teologia pela Faculdade de Teologia Integrada (FATIN). Bacharel em Engenharia Elétrica pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Engenheiro da Força Aérea Brasileira (FAB) e Vice-Diretor do Instituto Teológico Quadrangular – Juvevê (ITQ-Juvevê). E-mail: isaac.rehem@gmail.com

Os Salmos, portanto, foram cantados e orados ao longo da história do povo de Israel. O Saltério permaneceu como importante referência de oração litúrgica e devoção pessoal para os judeus do primeiro século. Entende-se, ainda, que, pelas narrativas do Novo Testamento, ele também fora utilizado pelos cristãos deste mesmo período. No entanto, percebe-se um declínio na utilização do livro no culto contemporâneo. Wright (2020, p. 9) afirma que em muitos círculos cristãos de hoje o livro de Salmos simplesmente não é usado, ou sua leitura é reduzida a poucos versículos para ocupar partes da liturgia ou cultos de adoração. Waltke; Houston e Moore (2015, p. 18), ao tratarem do assunto, esclarecem que os Salmos desempenharam função especial, tanto em Israel como na igreja cristã, como livro de oração e hinário, mas que a partir do século XVIII, a Hinódia, gradativamente, tem sido substituído da centralidade do Saltério na liturgia das igrejas evangélicas.

1. O PROPÓSITO DO LIVRO DE SALMOS E SUAS APLICAÇÕES

O livro de Salmos ou Saltério é uma coleção de cento e cinquenta poemas religiosos. Os judeus chamam este livro de *tehillîm*², que significa cântico de louvor ou *tefillot*, que significa preces. Gusso (2017, p. 46) esclarece que o título original *tehillîm* é uma forma reduzida da palavra *T^ehillâ*. Entretanto, Gusso evidencia que esta não seria a descrição mais adequada, pois nem todos os Salmos podem ser considerados como de louvor e a maior parte dos Salmos, na visão do autor, seria classificada como de lamento. Schöckel (1996, p. 73), também, define *tehillîm* como hinos, elogio, cantos de louvor e entende que a função deste livro era ser um guia de oração do povo de Israel. Entretanto, o autor afirma que a atitude de louvar deu origem ao nome ao livro de Salmos, por ser um título amplo ou ainda, porque louvar a Deus é considerado uma tarefa primária de quem ora.

O título que fora utilizado na tradução da Septuaginta (LXX), *Psalmós*, é a tradução da palavra hebraica *mizmôr*, que significa “cântico acompanhado de instrumento de cordas”. Na introdução do Comentário aos Salmos de Agostinho, Frangiotti (1997, p. 11) acrescenta que *Psalmós*, que se traduziu para o latim tardio *psalmus*, significa “cantar ao som da cítara”, vibrar as cordas de um instrumento de cordas. Gusso (2017, p. 46) complementa que o título atual, Salmos ou Livro de Salmos, em português, tem sua origem na Vulgata Latina, que transliterou o título utilizado pela LXX.

Bruce (2008, p. 756) explica que o Saltério na sua presente forma, possivelmente, fosse o hinário e livro de oração do templo pós-exílico. Martínez (1998, p. 16) destaca que este livro pode ser considerado como um livro para coral, ou seja, um acervo de cânticos a ser cantado em

² Para escrever termos bíblicos da língua hebraica, bem como fazer as transliterações, essa pesquisa utilizará o Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento como base.

coro. Gusso (2017, p. 48-49) entende que encontrar o propósito de um livro variado é algo complexo e não é tarefa fácil, mas estudiosos têm chegado ao entendimento de um propósito duplo: literatura litúrgica (culto) e orações individuais. Neste sentido, Schöckel (1996, p. 720) colabora, afirmando que uma denominação possível seria o “repertório oficial de orações”.

No que diz respeito ao título do livro, percebe-se que ele vai ao encontro ao propósito do conteúdo nele expresso. No geral, o título evidencia a questão prática do uso deste material.

2. SALMOS E A IMPORTÂNCIA DA POESIA HEBRAICA

O livro de Salmos é um dos livros mais citados no contexto cútico das igrejas evangélicas (FUTATO, 2011, p. 9). No entanto, como afirma Gusso (2017, p. 45), as leituras de fragmentos do livro na liturgia e momentos devocionais são mais utilizadas, do que na pregação propriamente dita. Desta forma, é possível que haja uma falta de esclarecimento a respeito da real mensagem proposta no livro dos Salmos.

Zuck (2016, p. 17) apresenta que a dificuldade na interpretação bíblica está relacionada a grande lacuna temporal que separa os autores e leitores bíblicos. Além disso, há outros abismos, como o abismo geográfico (deixando em maior desvantagem os povos ocidentais), dos costumes, assim como o linguístico e literário.

Como introdução ao capítulo que aborda sobre o abismo literário, Zuck faz uma citação de Leland Ryken:

Os autores bíblicos obedeceram a convenções literárias claras e tinham domínio dos princípios literários. Eles sabiam contar histórias com um enredo bem elaborado. Sabiam contar histórias que tinham em comum a tragédia ou a sátira. [...] Os poetas bíblicos sabiam criar boas metáforas e fazer afirmações paralelas [...] Em sua maioria, eram mestres de estilo.³ (RYKEN, 1985 citado por ZUCK, 2016, p. 146).

Schilling (2004, p. 352) aponta que há uma dificuldade dos leitores ocidentais na compreensão dos Salmos, porque estes estão habituados a poesia que tenha métrica, rima e estrofes e talvez até a primeira impressão seja algo informe e esquisito. Para ele, os cânticos de Israel têm ritmo, mas diferente e mais livre que a métrica ocidental. Na realidade, ao invés de rima sonora, a salmodia hebraica possui uma rima de pensamento, que recebeu a denominação técnica de paralelismo.

³ RYKEN, Leland. *Literary criticism of the Bible*: some fallacies, p. 40.

Diferentemente da prosa, que forma suas frases e parágrafos com base em discursos, episódios ou cenas da narrativa, a poesia é construída usando versos individuais que comumente se caracterizam pelo uso intenso de imagens e figuras de linguagem figurada. Embora a unidade básica de pensamento continue sendo o verso individual, a característica mais recorrente na poesia hebraica é a repetição. Ela pode ser observada sobretudo no uso do paralelismo pelo poeta, a prática de empregar linguagem semelhante com aproximadamente o mesmo número de palavras e extensão, contendo um pensamento, uma frase ou uma ideia correspondente em versos sucessivos. O paralelismo pode ocorrer em diversos padrões e ser usado para diferentes propósitos. (KÖSTENBERGER; PATTERSON, 2015, p. 251).

Peterson (2007, p. 24) comenta que a textura do texto do livro de Salmos é a própria poesia e oração. Uma poesia que, como linguagem, é utilizada com intensidade pessoal. Peterson emprega uma linguagem poética para falar da própria poesia.

Os poetas nos contam o que nossos olhos, nublados por muita contemplação passiva, e nossos ouvidos, entorpecidos de blá-blá-blá, falham ao captar a realidade exterior e interior. Os poetas utilizam palavras para nos arrastar às profundezas da nossa própria realidade. Eles agem assim não apenas para relatar a vida como ela é, mas para nos conduzir até o seu âmago. A poesia vai direto na jugular. Longe de ser apenas uma linguagem estética, ela é visceral, é linguagem de raiz. A poesia não se limita a nos revelar algo desconhecido, mas nos leva ao reconhecimento do que é latente, esquecido, ignorado ou suprimido. O texto dos Salmos é constituído basicamente por esse tipo de linguagem. (PETERSON, 2007, p. 24).

Girard (2016, p. 11) defende a importância do gênero literário poético para o povo judeu. O povo tem necessidade de leis, mas o estilo jurídico é cansativo, necessitando de uma lógica cerebral. Histórias e relatos narrativos atraem mais a atenção, pois é possível haver uma identificação do ouvinte ou leitor. Entretanto, nada pode expressar melhor os sentimentos e as emoções do que a poesia. Além disso, a linguagem poética explora recursos da imaginação e da intuição simbólica.

A intuição simbólica permite exprimir questões profundas, utilizando símbolos que pertencem universalmente à humanidade. A linguagem empregada ultrapassa as fronteiras culturais, pois qualquer indivíduo, independentemente da cultura, compreende os elementos da natureza. Assim, os Salmos têm o poder de refletir a experiência mais profunda e universal da humanidade.

O livro de Salmos possui uma riqueza e beleza pela sua própria apresentação de estilo literário. Para Stadelmann (2015, p. 26), textos em poesia servem para recitação, enquanto a prosa apenas para a leitura individual. A recitação constante resulta na memorização dos Salmos e isto leva a assimilação da espiritualidade litúrgica. Para Girard (2016, p. 11), cada Salmo da Bí-

blia é um poema e todos foram compostos para serem cantados, seja com instrumentos ou não. Lewis (2015, p. 11) defende que os Salmos são poemas e poemas existem para serem cantados. Não devem ser tratados como doutrinas ou sermões, ou seja, devem ser lidos como poemas, letras de músicas, com suas licenças poéticas e formalidades, hipérboles e com as conexões mais emocionais do que lógicas. Lewis, ainda, destaca que, felizmente, o elemento mais óbvio do padrão resiste à tradução.

Como destaca Osborn (2009, p. 303), os Salmos na forma poética expressam as dimensões mais profundas da fé do Israel antigo, especialmente a visão de Deus. Os Salmos, melhor que qualquer outro gênero bíblico, demonstram a consciência de Israel a respeito de Deus.

3. IMPLICAÇÕES TEOLÓGICAS DO SALTÉRIO

O leitor do livro de Salmos percebe que sua proposta não é ser um tratado teológico, mas expressões poéticas do ser humano em relação a Deus e suas experiências cotidianas. Entretanto, sendo um livro que é cantado e orado, ele inevitavelmente leva o leitor a conclusões acerca do ser divino que está sendo adorado.

Schöckel (1996, p. 58) entende que os Salmos não são uma proposta doutrinária, mas é possível observar que as situações expressas pelos salmistas revelam a forma como eles enxergam o mundo ao seu redor e a intervenção divina no seu dia a dia. No entanto, os Salmos podem ser isolados e sistematizados, visando uma teologia dos Salmos. Os salmistas expressam seus sentimentos seja arrependimento, gratidão ou surpresa diante dos feitos de Deus.

Fee e Stuart (2006, p. 177) alertam que não se pode menosprezar que os Salmos reflitam e contenham doutrinas, no entanto, este não consistia no objetivo principal do Saltério. Waltke (2016, p. 969), por sua vez, entende que o Saltério tem importantes contribuições doutrinárias, especialmente para a doutrina do Messias, com diversas reflexões teológicas. Portanto, é conveniente considerar a contribuição dos Salmos para a teologia bíblica. Osborn (2009, p. 303) lembra que os textos não exprimem declarações teológicas específicas, mas a própria centralização em Deus é altamente teológica. Nesta perspectiva, cada área da vida está relacionada com o Senhor, e Ele é visto como soberano absoluto.

Peterson (2019, pos. 215) analisa que um dos temas em debate no cenário contemporâneo é justamente o anseio por mais expressão individual e satisfação pessoal nos cultos comunitários. No entanto, como destaca Noland (2008, p. 23), adoração não é para satisfazer indivíduo, ou ter o ser humano como centralidade do culto, mas deve estar centralizada em Deus. Os Salmos, muitas vezes expressam um convite para que a criação tenha uma reação, uma resposta a presença do seu Criador. Ou seja, que o Deus criador seja o centro da devoção. E, foi possível

observar que diversos Salmos são hinos e orações em resposta e reconhecimento a *Yaweh*, como o criador e sustentador de toda a vida.

De modo geral, as pessoas têm esperado de um culto público um encorajamento, desafio ou conforto e consolo no âmbito individual. Esta preocupação, de fato, reflete a cosmovisão contemporânea que valoriza em excesso o desenvolvimento e as realizações individuais. Noland (2008, p. 27-28) relembra ao leitor que Deus é um Deus pessoal e atribui importância tanto da adoração individual e coletiva. Para Noland, o adorador leva do culto coletivo a experiência para o culto individual, mas, também, leva para o culto coletivo a experiência do culto individual.

CONCLUSÃO

O Saltério tem uma importante contribuição na vida de adoração do povo de Israel. Os Salmos fizeram parte de momentos significativos do povo de Israel, especialmente no período exílico, em que já não havia o templo para centralizar o culto a Deus. Desde, então, os Salmos foram orados e cantados até a primeira vinda de Cristo.

No entanto, a mensagem deste importante livro não cessou e influenciou diretamente a igreja de Cristo. A igreja primitiva cantava os mesmos Salmos que eram entoados pelos judeus. Os Salmos, no contexto de Israel, tinham uma grande referência ao reinado de Davi. No contexto da igreja, o olhar já é cristocêntrico e os cânticos entronizam a Jesus Cristo como o eterno rei, o messias prometido nas Escrituras.

O apóstolo Paulo encorajava a igreja a cantar os Salmos, mas é possível notar, também, que novos hinos eram compostos por uma igreja que tinha o Saltério como referência cültica. Ao longo da história da igreja, o Saltério teve uma participação relevante como guia dos hinos e orações do povo de Deus.

REFERÊNCIAS

BRUCE, F. F. **Comentário bíblico NVI: Antigo e Novo Testamento.** Tradução por Valdemar Kroker. São Paulo: Vida, 2008.

FEE, Gordon.; STUART, Douglas. **Entendes o lês?** Um guia para entender a Bíblia com auxílio da exegese e da hermenêutica. Tradução por Jorge Camargo. São Paulo: Vida Nova, 2006.

FUTATO, Mark D. **Interpretação dos Salmos.** Traduzido por Jonathan Hack. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

- GIRARD, Marc. **Como ler o livro dos Salmos**: espelho da vida do povo. São Paulo: Paulus, 2016.
- GUSSO, Antônio Renato. **Os livros poéticos e os da sabedoria** – introdução fundamental e auxílio para Interpretação. Curitiba: AD Santos, 2017.
- KÖSTENBERGER, Andreas J.; PATTERSON, Richard D. **Convite à interpretação bíblica**: A tríade hermenêutica: história, literatura e teologia. São Paulo: Vida Nova, 2015.
- LEWIS, C. S. **Lendo os Salmos**. Viçosa: Ultimato, 2015.
- NOLANDO, Rory. **O Coração do Artista**. São Paulo: W4 Editora, 2008.
- OSBORNE, Grant. **A espiral hermenêutica**. São Paulo: Vida Nova, 2009.
- PETERSON, David. **Teologia bíblica da adoração**: cultuando a Deus como ele orienta e deseja. São Paulo: Vida Nova, 2019. Edição do Kindle.
- PETERSON, Eugene. **A oração que Deus ouve**: os Salmos como guia básico de oração. Tradução José Fernando Cristófaló. Brasília: Palavra, 2007.
- RYKEN, Leland. **The literary of the Bible**. Grand Rapids: Michigan, 1974.
- SCHÖCKEL, Luís Alonso. **Salmos I: Salmos 1 – 72**. Tradução por João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1996.
- SCHILLING, Othmar. Os Salmos, Louvor de Israel a Deus. In: SCHREINER, Josef. **Palavra e mensagem do Antigo Testamento**. Tradução por Benôni Lemos. São Paulo: Teológica, 2004.
- STADELMANN, Luís I. J. **Os Salmos da Bíblia**. São Paulo: Loyola, 2015.
- WALTKE, Bruce K. **Teologia do Antigo Testamento**: uma abordagem exegética, canônica e temática. São Paulo: Vida Nova, 2016.
- WALTKE, Bruce K.; HOUSTON, James M.; MOORE, Erika. **Os Salmos como adoração cristã**: um comentário histórico. Tradução por Angelino Junior de Carmo. São Paulo: Shedd, 2015.
- WRIGHT, Nicholas Thomas. **Salmos**: contextos históricos, literário e espirituais para resgatar o significado hinário antigo de Israel. Tradução por Elissamai Bauleo. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2020.
- ZUCK, Roy B. A interpretação bíblica: meios para descobrir a verdade da Bíblia. Tradução por Cesar de F. A. Bueno Vieira. São Paulo: Vida Nova, 2016.

TEOLOGIA, MORTE E COVID-19: O SENTIDO DOS RITOS FÚNEBRES DO POVO PATAXÓ

Edilmar Cardoso Ribeiro¹
Everaldo dos Santos Mendes²
Clélia Peretti³

RESUMO

Na fé e cultura dos povos originários da América, os ritos funerários não só facilitam a viagem do finado até a região dos mortos como também os impedem de retornar ao mundo dos vivos. Na pandemia de coronavírus (COVID-19), indagamo-nos: Nas aldeias Pataxós, como os povos originários sepultaram os seus entes queridos, vítimas da COVID-19? Neste trabalho, objetivamos pesquisar o sentido dos ritos fúnebres do povo Pataxó. Partindo da historiobiografia — método terapêutico-educativo de redescoberta do sentido da vida por meio da compreensão da história pessoal, cunhando por Dulce Critelli —, entrevistaremos três membros, adultos, da aldeia de Coroa Vermelha, situada no Território de Identidade Costa do Descobrimento — estado da Bahia (Brasil). Delinearemos uma pesquisa qualitativa fundamentada na experiência pessoal dos participantes, nos documentos da Igreja e na obra *“Sulla teologia della morte”*, de Karl Rahner. Neste sentido, abordaremos a morte não como um mero fato social, mas como um fenômeno a ser compreendido ontologicamente.

PALAVRAS-CHAVE: Pataxó; Ecologia Integral; povos originários; Casa Comum; dignidade da pessoa humana.

INTRODUÇÃO

Este trabalho surgiu no âmbito do grupo de pesquisa Teologia, Gênero e Educação — TGEduc do Programa de Pós-Graduação em Teologia — PPGT da Pontifícia Universidade Católica do Paraná — PUCPR. Nos últimos dias, a problemática vivenciada no interior do TGEduc apontou que a vida do ser humano é marcada e significada por ritos que vão do nascimento até à morte.

Na pandemia de coronavírus (COVID-19), muitas pessoas não só morreram sem a

¹ Doutor em História da Igreja pela Pontifícia Università Gregoriana — PUG. Professor da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidad Católica de Chile — PUC Chile. E-mail: edilmar.cardoso@uc.cl.

² Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro — PUC-Rio. Doutor em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais — PUC Minas. Estágio Pós-doutoral em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná — PUCPR. Estágio Pós-doutoral em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro — PUC-Rio. Estágio Pós-doutoral em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe — UFS. Reitor do Instituto Edith Theresa Hedwing Stein — ISTEIN. E-mail: ies.istein@gmail.com.

³ Doutora em Teologia pela Faculdades EST. Estágio Pós-doutoral em Fenomenologia pelo Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche — CIRF. Professora do Programa de Pós-Graduação em Teologia — PPGT da Pontifícia Universidade Católica do Paraná — PUCPR. E-mail: clelia.peretti@pucpr.br.

assistência de seus parentes como também foram enterradas sem os devidos ritos fúnebres. Os vivos não puderam chorar os cadáveres de seus parentes e foram privados de enterrá-los segundo suas tradições rituais. Entre alguns povos originários da América Latina, o fato de dar ou não dar ao defunto os devidos ritos fúnebres tem consequências não só para o destino final do finado, assim como também para as relações entre os seres humanos e entre estes e a natureza. Propomo-nos a pesquisar o sentido dos ritos fúnebres do povo Pataxó.

Partindo da historiobiografia — “[...] uma abordagem terapêutico-educativa que tem por intenção a redescoberta do sentido da vida através da compreensão da história pessoal [...]” (CRITELLI, 2016, p. 12) —, entrevistaremos três membros, adultos, da aldeia de Coroa Vermelha, situada no Território de Identidade Costa do Descobrimento — estado da Bahia (Brasil). Delinearemos uma pesquisa qualitativa fundamentada na experiência pessoal dos participantes, nos documentos da Igreja (*Laudato si’, Fratelli Tutti* e *Querida Amazônia*) e no escrito intulado “*Sulla teologia della morte*”, de Karl Rahner. Por se tratar de uma pesquisa que envolve seres humanos, a presente proposta está condicionada à aprovação do Comitê de Ética e Pesquisa — CEP da Pontifícia Universidade Católica do Paraná — PUCPR.

1. FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Altíssimo, onnipotente, bom Senhor, a ti o louvor, a glória, a honra e toda bênção.

A ti só, Altíssimo, se hão-de prestar e nenhum homem é digno de te nomear.

[...]

Louvado sejas, meu Senhor, por nossa irmã morte corporal, à qual nenhum homem vivente pode escapar (SÃO FRANCISCO DE ASSIS, *Cântico das criaturas*, 1, 2 e 12). (Tradução livre).

Na Paideia da Humanidade, é sabido que todos os adolescentes depois dos primeiros anos de vivência familiar tinham total e igual acesso à educação, por meio dos ritos de iniciação, que eram introduzidos pelos adultos nas três categorias relevantes da visão tradicional: [1] ser de acordo com os modelos que, nos tempos originários, tinham feito tudo e do modo mais perfeito (antepassados); [2] conhecer no sentido de recordar as narrativas do que eles fizeram (mitos); [3] agir no sentido de repetir os gestos que eles realizaram (ritos) (DIAS, 2021).

No “Samba da Bênção”, o poeta Vinicius de Moraes canta que “a vida é a arte do encontro, embora haja tanto desencontro pela vida” (MORAES, 1962, s/p.). Na fé e cultura ocidental, católica, São Francisco de Assis sentiu — e expressou — o laço divino de fraternidade e sororiedade que une todas as criaturas (BOFF, 1999). Na Carta Encíclica *Laudato si*, o Papa Francisco — inspirado

no “Cântico das Criaturas” de São Francisco de Assis — eleva um hino de louvor a Deus criador e à criação, recordando-nos que o ser humano — exatamente de acordo com a letra e o espírito do Gênesis — não pode se arrogar senhor do universo, de quem deve ser guardião “[...] e que, no fim dos tempos, assim como cada um de nós deverá devolver a Deus a sua alma que Lhe foi concedida imaculada e foi por ele várias vezes sujada e rasgada, costurada e limpada, assim também a humanidade deverá Lhe devolver a criação [...]” (CARDINI, 2015, s/p.).

No século XIII, o seráfico pai São Francisco de Assis — irmão do sol, do mar e do vento — semeou paz por onde pisou, caminhando junto com os pobres, oprimidos, abandonados, doentes (leprosos), descartados (FT, n. 2) — os ditos “condenados da terra” (FANON, 2015). Por ocasião do evento “*Economy of Francesco*”, realizado em Assis (Itália) entre os dias 26 a 28 de março de 2020, o Papa Francisco proferiu as seguintes palavras: “[...] enquanto o nosso sistema econômico-social ainda produzir uma só vítima, e enquanto houver uma só pessoa descartada, não poderá haver a festa da fraternidade universal” (FRANCISCO, 2020, s/p.).

Do ponto de vista de Santos (2020), a pandemia de COVID-19 é uma manifestação entre muitas do modelo de sociedade que vem se impondo globalmente desde o século XVII, e que está chegando à sua etapa final:

[...] este é o modelo — de exploração sem limites dos recursos naturais — que conduz a humanidade a uma situação de catástrofe ecológica. Tal exploração viola — fatalmente — o lugar da humanidade no planeta Terra. Esta violação traduz-se na morte de inúmeros seres vivos da “Mãe Terra” — nossa “Casa Comum”, como defendem os povos nativos [indígenas] e camponeses do mundo todo, secundados pelos movimentos ecologistas e pela teologia ecológica. Para garantir a sua vida, o planeta reage — naturalmente — com pandemias, tal como as manifestações da crise ecológica. Trata-se, portanto, de autodefesa da Natureza. No cenário da vida planetária, a vida humana revela-se uma ínfima parte [0,01%] a defender (MENDES, 2020, p. 893-894).

Nesta pesquisa, propomos — de mãos dadas com o Papa Francisco — uma investigação teológica dos ritos funerários da etnia Pataxó do Território de Identidade Costa do Descobrimento — estado da Bahia (Brasil) — por ocasião da pandemia de COVID-19, capaz de expressar um modo de vida com o sabor do Evangelho (FT, n. 1). Pensamos — e sentimos — que “[...] todos os homens (seres humanos) de boa vontade, sobretudo os que professam a fé em Cristo, se empenhem seriamente numa profunda renovação da cultura, à luz de uma sã antropologia e dos princípios do Evangelho” (SÃO JOÃO PAULO II, 1982, s/p.).

É verdade que uma tragédia global como a pandemia do Covid-19 despertou, por algum tempo, a consciência de sermos uma comunidade mundial que viaja no mesmo barco, onde o mal de um prejudica a todos. Recordamo-nos

de que ninguém se salva sozinho, que só é possível salvar-nos juntos [...] (FT, n. 32).

Passada a crise sanitária, oxalá, deixem de existir “os outros”, emergindo o “nós” (FT, n. 34). Existe em cada um de “nós” uma espécie de lei de êxtase, que nos impele a sair de nós mesmos para encontrarmos nos outros um acréscimo de ser (WOJTYLA, 1999). Deus, incessantemente, semeia o bem na Humanidade (FT, n. 54). Nos nossos dolorosos dias, assolados pela pandemia de COVID-19, “[...] uma verdadeira abordagem ecológica sempre se torna uma abordagem social, que deve integrar a justiça nos debates sobre o meio ambiente, para ouvir tanto o clamor da terra como o clamor dos pobres (LS, n. 49).

Na luta por um “mundo mais aberto” (FT, n. 155), onde haja lugar para todas as pessoas, que inclua as mais frágeis e respeite a diversidade cultural e religiosa, indagamo-nos: Nas aldeias Pataxós, como os povos originários sepultaram os seus entes queridos, que tiveram as vidas ceifadas pela COVID-19?

No estado da Bahia (Brasil), o “Bahia Dia a Dia” divulgou, às 17h12min. do dia 07 de julho de 2020, a primeira vítima fatal da COVID-19 em aldeia indígena Pataxó:

Morreu no início da tarde desta terça-feira (19), a primeira vítima de Covid -19 da etnia Pataxó, do extremo Sul da Bahia. Segundo informações de familiares, o ancião Valmir Nunes Pataxó, de 68 anos, estava internado há duas semanas no hospital Luís Eduardo Magalhães, em Porto Seguro.

O corpo do indígena será enterrado nesta quarta-feira (8), no cemitério da aldeia de Coroa Vermelha em Santa Cruz Cabrália. O enterro será presenciado apenas por familiares seguindo as normas do Ministério da Saúde (Bahia Dia a Dia, 07/07/2020).

De modo geral, a “morte” significa cessão do processo vital em organismo vivo. Na biologia molecular, concebe-se a morte como a dissolução da estruturação molecular necessária para o fenômeno da vida. Na filosofia, a morte é a separação da alma e do corpo. Distingue-se dois tipos de morte: [1] morte clínica: o ato de morrer graças ao qual se verifica no ser humano a cessão das funções essenciais do corpo, mas não necessariamente a separação da alma e do corpo; [2] morte absoluta: o ato de separação absoluta da alma e do corpo (Mondin, 1980). Na teologia (de tradição católico-tomista), a alma humana é incorruptível: “[...] a alma humana não se corrompe, corrompido o corpo” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os gentios*, II, 79).

Na obra “*Sulla teologia della morte*” (*Theologie des Todes*, 1958), Karl Rahner, partindo dos dois postulados fundamentais do seu modo de conceber e de fazer teologia — a orientação antropológica e o método transcendental — debruça-se, com afinco, sobre a morte em sua

realidade dialética e em sua natureza “velada”, questionando radicalmente a definição usual da morte como “separação da alma do corpo”. Para fins de superação do dualismo inaceitável, propõe a tese da “pancosmicidade” da alma humana (RAHNER, 1958). Na perspectiva do teólogo jesuíta alemão do século XX, a morte não causa separação da alma deste mundo, “[...] mas antes a atuação de contato mais perfeito, mais concreto, mais profundo com o próprio mundo [...]” (MONDIN, 1980, p. 319). Nas especulações rahnerianas, a morte não tem consequências acósmicas, mas pancósmicas. Tornando-se aberta a tudo, a alma do ser humano pode se tornar fator que contribui para o andamento do universo. Existencialmente, a morte — apesar de inevitável — realiza-se em autodecisão pelo ser humano. Por ser um acontecimento conclusivo — o que leva a cabo a existência — não pode ser tomado passivamente; deve ser ato humano: ato que procede do próprio ser humano, do seu interior (RAHNER, 1958).

No dizer de Karl Rahner, a morte deve ser duas coisas: [1] o fim do ser humano na sua condição de pessoa espiritual é realização ativa do interior: um ativo-levar-se-à-realização, geração crescente e comprovante do resultado da vida; [2] total tomar-se-em-posse da pessoa: um-haver-realizado-a-si-mesmo e plenitude da realização pessoal atuada de modo consciente e livre. Portanto, a morte do ser humano como fim da vida biológica a todo o ente humano é, concomitantemente e indissolúvelmente e com referência a todo o ente humano:

[...] ruptura do exterior, destruição, corte das Parcas, acontecimento que toma o homem [ser humano] de modo imprevisível do exterior, assim que a sua morte do interior através do ato da própria pessoa é ao mesmo tempo o acontecimento mais radical despotenciamento do homem, ação e paixão num mesmo [...] (RAHNER, 1958, p. 30). (Tradução livre).

Dada a unidade substancial do ser humano — tomada verdadeiramente a sério — revela-se impossível relacionar simplesmente cada uma dessas duas partes da morte única à alma e ao corpo e decompor a verdadeira e própria essência da morte de cada pessoa. Na *“Sulla teologia della morte”*, Karl Rahner expõe considerações originais sobre o aspecto pessoal da morte como fim do *status viatoris*, como unidade dialética de ação e paixão, como realidade que relaciona tempo e eternidade, indispensáveis para a nossa investigação teológica. Por fim, reflete — sutilmente — sobre a relação entre a morte e o pecado, horizontando a possibilidade de “comorrer com Cristo” (RAHNER, 1958).

Na cultura pré-literária da América, a crença numa vida ultra-terrena parece solidamente no pensamento dos povos originários, pelo menos no que tange à concepção do mundo e da vida, nas tradições ancestrais e nos testemunhos dos videntes. Do ponto de vista teológico, os ritos funerários desses povos constituem uma importante fonte de conhecimento a propósito da crença de uma vida após a morte (RIES, 2020).

Nos primórdios da América, a crença na imortalidade fundamenta-se numa concepção específica da alma. Na América do Norte, identificamos a difusão da ideia de uma alma dupla: “[...] a alma corpórea fornece vida, consciência e movimento ao corpo, ao passo que a alma do sonho é independente do corpo e pode mover-se no espaço para se deslocar para lugares remotos [...]” (RIES, 2020, p, 495).

Na América do Sul, deparamo-nos com o mesmo desdobramento das almas junto aos *mundurukus*, sendo que os *waicas* do Orinoco Superior e os *jivaros* do Equador não possuem o conceito de uma alma separada do corpo (RIES, 2020).

[...] Tanto na América do Norte quanto na América do Sul, as principais culturas atualmente compartilham uma concepção monista da alma, fato provavelmente decorrente do declínio do xamanismo nessas culturas. Em segundo lugar, a crença em duas almas, uma das quais separável do corpo, até mesmo durante a vida, poderia ter sido motivada pelas experiências xamânicas da viagem da alma. De fato, os relatos daquilo que os xamãs experimentam no decorrer de seu transe oferecem informações abundantes sobre a viagem ao reino dos mortos [...] (RIES, 2020, p, 495-496).

Na América do Norte e do Sul, identificamos que esses relatos aludem a obstáculos situados ao longo do caminho da alma: cortinas de fogo, extensões d’água, monstros. Na América do Sul, os *manacicas* acreditam que o finado empreende sua viagem para o reino dos mortos exatamente no momento que se inicia o rito fúnebre. Por meio de florestas inextricáveis, mares, pântanos e montanhas, o homem-medicina guia o defunto rumo ao rio que separa a terra dos vivos da dos mortos: o finado deve apenas atravessar a ponte que as liga, protegido por uma divindade. Para os *cubeos* da Amazônia, a região dos mortos encontra-se nas proximidades das aldeias dos vivos. Na sabedoria dos povos da Amazônia, identificamos um dualismo profundo: os “maus” e os que foram mortos “mal” são condenados a uma vida errante, como almas penadas, “[...] porque o reino dos mortos só está aberto para aqueles que, depois de uma morte normal, foram submetidos aos ritos funerários prescritos” (RIES, 2020, p. 496-497).

Nas Américas, deparamo-nos com inúmeros métodos de sepultamento: a inumação prevalece na América do Sul; no Canadá, opta-se por depor o cadáver sobre uma plataforma, situada sobre uma árvore ou construída no chão. Percebemos que a cremação também é utilizada. No caso dos *iroqueses*, subsiste a prática do duplo funeral, prevendo um segundo sepultamento dos ossos desenterrados numa vala ou urna funerária. Nas regiões andinas, observamos a deposição dos bens e de provisões ao lado do finado: comida, bebida, armas, roupas e joias. Na Colômbia, os arqueólogos descobriram alguns poços funerários, que podem ser interpretados como símbolos de vida futura e associados a resquícios de sacrifícios de seres humanos e antropofagia. Na Amazônia, os *waicas* praticam a cremação do cadáver, crentes em que a alma do finado sobe ao céu para se unir com o *nonish*: a alma-sombra (RIES, 2020).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na fé e cultura dos povos originários da América, notamos que os ritos funerários objetivam não apenas facilitar a viagem do finado até a região dos mortos, mas também de impedi-lo de retornar ao mundo dos vivos. Na América do Norte e do Sul, a fé na reencarnação é muito difundida, de modo especial entre os *inuits*. Não obstante, o culto aos antepassados — encontrado entre os *zunos* do Novo México, nas regiões andinas e entre os *taianos* das Antilhas — não é frequente. Nas cerimônias de iniciação, não podemos deixar passar despercebidas as “almas errantes”: “[...] essas iniciações visam tornar o iniciado capaz de compreender o significado da existência, que começa neste mundo e que, após a morte, continua no outro” (RIES, 2020, p. 497).

Na etnia Pataxó, resta-nos escavar — empaticamente — uma contribuição singular dos povos originários para o bem comum, por meio de uma biografia original (FT, n. 98). Intersubjetivamente, inspiramo-nos na parábola do bom samaritano (Lc 10, 25-37), que nos convida à conversão de “sócios” em “próximos” (FT, n. 101-102). Trata-se da “cultura do encontro”, “[...] que nos apaixona, como povo, querer encontrar-nos, procurar pontos de contacto, lançar pontes, projetar algo que envolva a todos. Isto se tornou uma aspiração e um estilo de vida. [...]” (FT, n. 216). Na condição de “artesãos de paz”, prontos a gerar com engenhosidade e ousadia processos de cura e de um novo encontro humano (FT, n. 225), “primeiremos”, com fins de abertura de novos caminhos para a Igreja e para uma Ecologia Integral (QA, n. 1).

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, S. **Comentários aos salmos** (Enarrationes in psalmos): salmos 101-150. Disponível em: <<https://forumturbo.org/wp-content/uploads/wpforo/attachments/34853/4919-Patrstica-vol-9-3-Santo-Agostinho.pdf>>. Acesso em 02 de janeiro de 2022.

BAHIA DIA A DIA. **Coronavírus faz primeira vítima fatal em aldeia indígena Pataxó**. Disponível em: <<https://www.bahiaadia.com/noticias/saude/9839/coronavirus-faz-primeira-vitima-fatal-em-aldeia-indigena-pataxo-07-07-2020>>. Acesso em 02 de janeiro de 2022.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2008.

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra**. 8. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

CARDINI, Franco. **Laudato si’: assim nasceu a mais bela poesia do mundo**. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/noticias/543994-laudato-si-assim-nasceu-a-mais-bela-poesia-do-mundo-artigo-de-franco-cardini>>. Acesso em 02 de janeiro de 2022.

CRITELLI, Dulce Mara. **História pessoal e sentido da vida: historiografia** São Paulo: EDUC; FAPESP, 2016.

DIAS, José Ribeiro. **Educar é amar: para o pacto educativo global do Papa Francisco**. São Paulo: Paulus, 2021.

FANON, Frantz Omar. **Os condenados da terra**. Lisboa: Letra Livre, 2015.

FRANCISCO DE ASSIS, S. **Fontes franciscanas I: escritos, biografias, documentos**. 2. ed. Braga: Franciscana, 1994.

FRANCISCO. Papa. **Carta Encíclica *Laudato Si'***. Sobre o Cuidado da Casa Comum. Paulinas: São Paulo, 2015.

FRANCISCO. Papa. **Carta do Papa Francisco para o Evento “*Economy of Francesco*” (Assis, 26-28 de março de 2020)**. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2019/documents/papa-francesco_20190501_giovani-imprenditori.html>. Acesso em 02 de janeiro de 2022.

FRANCISCO. Papa. **Carta Encíclica *Fratelli Tutti***. Sobre a Fraternidade e a Amizade Social. Edições CNBB-Paulinas: São Paulo, 2020.

FRANCISCO. Papa. **Exortação Apostólica Postsinodal *Querida Amazônia***. Paulinas: São Paulo, 2020.

JOÃO PAULO II. Papa. **Discurso do Papa João Paulo II ao reitor, professores e estudantes da Universidade de Coimbra**. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1982/may/documents/hf_jp-ii_spe_19820515_universita-coimbra.html>. Acesso em 02 de janeiro de 2022.

MENDES, Everaldo dos Santos. A cruel pedagogia do vírus. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 18, n. 56, p. 890, 31 ago. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/23098>>. Acesso em 02 de janeiro de 2022.

MONDIN, Batista. **O homem, quem é ele?** Elementos de antropologia filosófica. Trad. R. Leal Ferreira e M. A. S. Ferrari. Sao Paulo: Paulus, 1980.

MORAES, Vinicius de. Samba da Bênção. In: **Um encontro no “*Au bon Gourmet*”**. Rio de Janeiro 02/VIII, 1962.

RAHNER, Karl. **Sulla teologia della morte**. Morcelliana: Bréscia, 1965.

RIES, Julien. **Mito e rito: as constantes do sagrado**. Trad. Silvana Cobucci Leite. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

SANTOS, Boaventura de Silva. **A cruel pedagogia do vírus**. Coimbra: Almedina, 2020.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma contra os gentios**. Trad. Maurílio José de Oliveira Camello. São Paulo: Loyola, 2015.

WOJTYLA, Karol. **Amore e responsabilità**. Roma: Casa Editrice Marietti, 1999.

TEORIA MIMÉTICA, CRUZ DE CRISTO E VIOLÊNCIA: FUNDAMENTOS DA ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA DE RENÉ GIRARD

Elton Luis Sbardella¹

RESUMO

O presente artigo tem por objetivo apresentar os fundamentos da antropologia teológica de René Girard a partir dos tópicos Teoria Mimética, Cruz de Cristo e Violência. René Girard (1923 – 2015) deixou para a reflexão teológica uma grande contribuição literária dentro da qual encontramos o significado por ele atribuído à Cruz de Cristo na denúncia da violência. Utilizamos a pesquisa bibliográfica, como metodologia de pesquisa para a presente produção. Nossa hipótese, com base girardiana, é que a propagação de ações da violência é fruto da imitação desta, e essa violência é justificada e obscurecida pela mitologia, como entende Girard, mas na bíblia a violência, o assassinato fundador e o mecanismo vitimário são denunciados, e as vítimas são defendidas; nisto temos uma nova relação com o sagrado, evidente na Paixão de Cristo. De início, apresentamos uma biografia sobre René Girard, suas principais obras, e na sequência os fundamentos da Teoria Mimética, para então fundamentarmos a relação dessa teoria com a Cruz de Cristo e a Violência. Mostrando assim a importância do cristianismo na denúncia dos mecanismos de violência. Obtendo com essa reflexão a conclusão de que a teoria mimética é a base da reflexão girardiana sobre a violência nas estruturas sociais. Girard mostra isto a partir de obras da literatura moderna e contemporânea e aprofunda a reflexão sobre o desejo mimético na pesquisa sobre os grupos primitivos, onde a violência era controlada pelos sacrifícios de uma vítima, com o intuito de apaziguar as tensões e restabelecer a paz, mostrando que na mitologia estão os fundamentos do mecanismo vitimário, nela sempre há uma vítima a ser condenada ao sacrifício. Diferentemente, a literatura bíblica não condena as vítimas, mas as defende, e a Paixão de Jesus é a plena desautorização dos mecanismos vitimários, pela denúncia da violência na Cruz. E assim, a tarefa fundamental dos cristãos é colocar-se ao lado das vítimas de hoje, visto que seguir a religião da cruz é denunciar, desautorizar e dessacralizar a violência.

PALAVRAS-CHAVE: René Girard. Violência. Cruz. Cristianismo. Vítima.

INTRODUÇÃO

René Girard destacou-se na academia intelectual estadunidense e francesa como um defensor do cristianismo, e isto ocorreu pelo seu alto empenho em demonstrar através da teoria mimética a singularidade da Bíblia no tratamento da violência, e na defesa das vítimas. E tendo a Cruz de Cristo como a expressão máxima de denúncia da violência. E, para chegar a essa compreensão, o trabalho de Girard como crítico literário e antropólogo, foi determinante.

Primeiro Girard, na obra *Mentira romântica e verdade romanesca* (1961), realiza uma profunda

¹ Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Email: eltonsbardella@gmail.com.

análise dos escritos de autores de romances modernos, tais como: Miguel de Cervantes, Gustave Flaubert, Stendhal, Fiódor Dostoiévski, Marcel Proust, nos quais, identifica a triangularidade do desejo humano (Eu-Objeto-Outro) que tem seu lugar no Outro, na imitação (mímesis) do desejo do objeto alheio, de onde nascem as rivalidades e a violência. Nesta ideia está fundamentada a teoria mimética.

Depois, na obra *A Violência e o sagrado* (1972) temos o exaustivo esforço de Girard em investigar por meio da etnologia como as narrativas míticas, principalmente das sociedades

primitivas legitimavam a violência por meio da eleição de uma vítima para ser imolada, e que apaziguava as tensões e violências difusas em um grupo social. E por fim, o terceiro momento, na obra *Coisas Ocultas desde a fundação do mundo* (1978) em que Girard sistematiza a teoria mimética, utilizando-a para interpretar textos das Sagradas Escrituras e fundamentando a defesa da vítima e a denúncia da violência na tradição judaico-cristã. E assim possibilitando que compreendamos o alinhamento conceitual da Teoria Mimética, Cruz de Cristo e Violência, expresso mais claramente no livro *Eu via Satanás cair como um relâmpago* (1999).

1. BIOGRAFIA DE RENÉ GIRARD

René Girard nasceu em Avignon na França, no dia 25 de dezembro de 1923. Graduiu-se em Filosofia, especializando-se em Paleografia e História Medieval e em 1947 foi para os Estados Unidos, onde fez doutorado em História pela Indiana University, e neste país construiu sua carreira acadêmica. A principal atividade intelectual de Girard foi a Crítica Literária e cursos sobre literatura francesa, dedicando-se com intensidade no aprofundamento da filosofia, antropologia e estudos bíblicos. Aposentou-se, em 1995, e faleceu no dia 4 de novembro de 2015, em Stanford, na Califórnia, EUA.

Em 1961, publicou seu primeiro livro, *Mentira romântica e verdade romanesca*, apresentando os fundamentos da Teoria Mimética. Em 1962, organizou *Proust: A Colletion of Critical Essays*². Um ano depois, 1963 publicou *Dostoiévski: do duplo a unidade*. Em 1966, Girard organizou o colóquio *The Languages of Criticism and the Sciences of Man*³ que sinalizou a introdução do *Estruturalismo* nos Estados Unidos. Em 1972, publicou a obra *A Violência e o Sagrado*, seu primeiro ensaio sobre o “bode expiatório”. Em 1978, publicou o livro *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*. A obra é um extenso e sistematizado diálogo sobre a Teoria Mimética em sua complexidade, com abordagens sobre textos bíblicos.

² Proust: uma coleção de ensaios críticos (Tradução livre).

³ As línguas da crítica e as ciências do homem (Tradução livre).

Em 1982, publicou *O bode expiatório* e, em 1985, *A rota antiga dos homens perversos*. Com essas obras, Girard inaugura a abordagem hermenêutica dos textos bíblicos com base na Teoria Mimética. Em 1990, Girard visitou o Brasil pela primeira vez e participou de um encontro com os representantes da Teologia da Libertação, em Piracicaba, em São Paulo. Em 1991, Girard publicou seu primeiro livro em inglês: *Shakespeare: teatro da inveja*, pela Oxford University Press.

Em 1999, Girard publicou *Eu Via Satanás cair como um relâmpago* e, na sequência, desenvolveu a leitura antropológica dos textos bíblicos com mais dois livros: em 2001, *Aquele por quem o escândalo vem* e, em 2003, *O sacrifício*. No ano 2000, veio ao Brasil pela segunda vez, para o lançamento do livro *Um longo argumento do princípio ao fim. Diálogos com João Cezar de Castro Rocha e Pierpaolo Antonello*.

Em 2006, René Girard publicou, na língua italiana, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*,⁴ fruto do diálogo dele com Gianni Vattimo sobre Cristianismo e modernidade. No formato de diálogo, em 2007, publicou, *Rematar Clausewitz: além Da Guerra* diálogos de Girard com Benôit Chantre, onde apresenta uma abordagem apocalíptica da história. Em Paris, em 2007, foi criada a “*Imitatio. Integrating the Human Sciences*”,⁵ com o objetivo de promover e ampliar as reflexões da Teoria mimética girardiana sobre o comportamento humano e a cultura, bem como apoiar o estudo interdisciplinar dela.

2. A TEORIA MIMÉTICA

A Teoria Mimética foi elaborada por René Girard como resultado do processo de identificação e explicação do mecanismo vitimário na base das culturas, em seu livro *A violência e o sagrado* (1972). O mecanismo vitimário é a dinâmica sobre a qual as sociedades e grupos sociais primitivos conduziram a solução para resolver as tensões e conflitos. Essa dinâmica concentra a violência numa pessoa, para superar uma violência difusa dentro do grupo, concentrando a violência de todo o grupo contra uma pessoa, e resultando na imolação sacrificial desta. Essa pessoa sacrificada é a vítima expiatória.

A Teoria Mimética afirma que o *desejo humano é marcado pela imitação do desejo do Outro*. Essa imitação (*mimésis*) produz, também, a violência. Essa teoria sobre o desejo humano é o ponto central do pensamento girardiano sobre a constituição das relações humanas em sociedade, e na determinação do modo como os seres humanos, entre si, definem os tipos de relacionamentos, como os praticam e como produzem a violência. Segundo Girard, o desejo humano é coletivo e a pessoa não deseja por si só, mas com o Outro, pelo Outro e por causa do

⁴ Verdade ou fé fraca? Diálogo sobre o cristianismo e relativismo (Tradução livre).

⁵ Imitação. Integrando as Ciências Humanas (Tradução livre).

objeto do Outro. Essa dinâmica do *Eu-Objeto-Outro* está formulada no livro *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (1961) como “desejo triangular”, só depois é definido como desejo mimético. O desejo humano é imitativo, mimético, e nós somos influenciados pelo o que o outro tem e deseja, o outro é modelo para nossos desejos; e na dinâmica da imitação do desejo alheio, está presente também a tensão social, e o surgimento da violência.

Nesta obra, Girard mostra que o sagrado nas sociedades primitivas era o instrumento de controle das escaladas de violência, presentes no *Ciclo mimético de violência*, no qual temos a *eleição de uma vítima* (o bode expiatório) para ser imolada. No ciclo mimético o grupo desloca-se de uma violência recíproca (*todos contra todos*) para uma unanimidade violenta (*todos contra um*). As etapas do ciclo mimético são: *crise-conflito*, *violência coletiva*, *eleição-imolação de uma vítima* e *epifania divina* (quando a vítima toma o aspecto de divindade).

A Teoria Mimética de Girard, engloba uma ampla narração de como se origina a cultura, em uma investigação de princípios de validade universal. Essa teoria é o ponto central das pesquisas, reflexões e produções literárias de René Girard, e a partir dela o autor trabalha de forma especulativa, tanto o enredo de romances modernos como os dados da etnologia sobre as raízes da cultura.⁶ Investigando aquilo que para ele definirá a condição dos seres humanos na sua origem, apontando a religião como geradora da ordem social. Ainda sobre a Teoria Mimética, afirma Girard:

O que a teoria mimética revela de mais importante, na minha perspectiva, não é apenas, ou especialmente, o fenômeno do bode expiatório. O mais importante é o fato de não sermos os primeiros a fazer tal desconstrução, pois fomos precedidos nesta empreitada... pela Bíblia e pelos Evangelhos (ANSPACH, 2012, p.17).

Neste sentido, as Sagradas Escrituras para Girard são peculiares, pois elas não legitimam a violência, como ele identificou que ocorre em narrativas mitológicas, como em **Édipo Rei**, por exemplo.⁷ E a partir dessa afirmação da peculiaridade dos escritos bíblicos, **Girard aprofundará muitos estudos sobre as narrativas bíblicas** na ótica da Teoria Mimética.

O primeiro desses estudos é o livro *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* (1978). E a

⁶ Sobre a busca do conhecimento, Girard afirma: Sempre fui um realista, mesmo sem saber. Sempre acreditei no mundo externo e na possibilidade de conhecê-lo. Nenhuma disciplina nova produzirá qualquer resultado duradouro a menos que esteja fundada no realismo do senso comum (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p.56).

⁷ Édipo Rei, escrito por Sófocles em 427 a.C, uma tragédia sobre um rei cuja vida é definida pelos deuses, ele casa-se com a mãe após matar o pai. Édipo governa uma cidade que está sendo dizimada por uma praga. Após receber pedidos de ajuda da população, envia Creonte, seu cunhado, para consultar o Oráculo de Apolo/Delfos. A resposta que recebe é que o homem responsável pela morte de Laico, rei anterior a Édipo, vive entre eles e deve ser morto para findar o terror. Tirésias, um ancião adivinho, acusa Édipo pela morte de Laico, pois existia uma profecia na qual Édipo assassinaria seu pai para casar-se com sua mãe. Neste momento, um mensageiro revela que Édipo tem pais adotivos. Então ele descobre que é filho de sua esposa Jocasta e que matou Laio, seu pai, em uma de suas viagens (SÓFOCLES, 2010. p.143).

partir desta obra podemos afirmar que a Teoria Mimética é cristã por si, uma vez que ela aponta para um sentido fundamental da fé cristã, que é tratar seriamente a realidade da violência (GIRARD, 2007/2011). Assim afirma o próprio Girard: “A Teoria Mimética é essencialmente uma teoria cristã. Eu até ousaria dizer que ela tenta levar o Cristianismo a seu sentido último, de certo modo rematá-lo, porque leva a sério a violência” (2011, p.188). Por isso, é essencial aprofundar o conhecimento sobre a Cruz de Cristo e a violência.

3. TEORIA MIMÉTICA, VIOLÊNCIA E A CRUZ DE CRISTO

A Teoria Mimética de René Girard permite um aprofundamento teológico e antropológico sobre o problema da violência e suas manifestações como sintomas de um grave mal-estar que subsiste nas sociedades, uma vez que a violência é algo presente nas ações humanas, mas nem sempre o ser humano é consciente disto.⁸ Para Girard, a Cruz de Cristo traz a consciência plena sobre a violência, porque para ele, a Cruz é denúncia da violência.

Para Girard, os textos bíblicos, diferente das narrativas mitológicas não legitimam a violência, mas sim denunciam o *assassinato fundador*, o *mecanismo vitimário* e os *ciclos miméticos de violência*. A bíblia defende as vítimas, denuncia, desautoriza e dessacraliza a violência e isto aparece, para Girard, nos seguintes textos bíblicos: Criação (Gn 1,1-2); Expulsão do Paraíso (Gn 3,11.23-24); Caim e Abel (Gn 4,8.10.15.17); Dilúvio (Gn 6,1.5.11- 9,17); Torre de Babel (Gn 11, 1.6); Sodoma (Gn 19, 5.9); Sacrifício de Isaac (Gn 22, 9-10.13); Esaú e Jacó (Gn 27,41); Luta de Jacó com o anjo (Gn 32, 23-33); José do Egito (Gn 37 a 50); As Pragas do Egito (Ex 7-11); A saída dos hebreus do Egito (Ex 6-15); Amor ao próximo (Lv 19,18); Julgamento de Salomão (1 Rs 3, 16-28); Oposição dos profetas ao sacrifício (Is 1,11.16 e 53, 2-6. 8-10; Jr 2,2-3; 6,20, Os 2,16-17; 5,6; 6,6; 9,10, Am 5,22 e 6; Mq 6,7b); A maldição contra os fariseus (Mt 13,35; 23, 13-37; Jo 8, 43-44.59); A metáfora do túmulo (Lc 11, 47-54); Vinhateiros homicidas (Mt 21, 33-43; Lc 20,17; salmo 118,22); A paixão e o martírio de Estevão (At 7, 51-58); Misericórdia (Mt 9,13); Bondade de Deus (Mt 5,44-45); Temas apocalípticos (Mt 24-28; Mc 13, Lc 17, 22-37; 21, 5-37); Reconciliação entre os seres humanos (Mt 5, 1-10. 39-40); Amor ao próximo (Lc 6, 33-35; Jo 15,13; 1Jo 1, 9-10; 3, 14-15); Reino de Deus (Mt 3-23; Lc 1,17); A encarnação de Jesus (Lc 1, 28-38); Sacrifício de Cristo pelos pecados (Hb 9,22-26; 10, 11-14); o Logos (Jo 1, 10-11).

Nestes textos, particularmente nos do Novo Testamento é possível aprofundar a partir do pensamento de René Girard, o sentido que ele atribui à Cruz de Cristo na denúncia da

⁸ A rivalidade gera a imitação, a imitação gera a rivalidade: essa dupla paradoxal constitui a base de toda a teoria da cultura humana que René Girard elaborou pacientemente durante meio século [...] Ele se baseia na crítica literária e na psicanálise, na antropologia, na religião comparada e na filosofia; ele repensa Dostoiévski, Proust, Freud e a Bíblia, sem esquecer a tragédia grega e a mitologia primitiva. A extensão de suas pesquisas é impressionante. E, no entanto, aonde quer que ele olhe, ele detecta sempre a mesma estrutura de imitação e de rivalidade (ANSPACH, 2012, p.31).

violência. Mas, para isto, é preciso sempre partir da produção acadêmica de René Girard, e dos fundamentos da teoria mimética, tendo claro as formas de legitimação da violência pelas religiões primitivas, em seus mitos e ritos e observando o tratamento da violência nas Sagradas Escrituras e a conseqüente importância do cristianismo na denúncia e superação dos mecanismos de violência. Este percurso permite compreendermos que a Cruz é denúncia da violência pela morte redentora de Jesus.

Na obra *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* (1978) Girard alinha sistematicamente a Teoria mimética, Sagradas Escrituras e Cristianismo. Para Girard o Novo Testamento, principalmente os Evangelhos, é a revelação plena do *assassinato fundador* e dos *mecanismos de violência*, na pessoa de Jesus, no anúncio do *Reino de Deus* e nos *discursos apocalípticos*. E com o livro *Eu via Satanás cair como um relâmpago* (1999), o autor aprofunda sua antropologia teológica sobre a Cruz de Cristo como denúncia da violência na morte redentora de Jesus. Sobre esta obra de Girard, afirma Andrade (2011): “Certamente, é a melhor obra sintética para adentrar a totalidade do pensamento de Girard, e também seu livro mais teológico” (p. 448).

Girard analisa a denúncia da violência na Cruz, partindo de o *Triunfo da Cruz*, décimo primeiro capítulo do livro *Eu via satanás cair como um relâmpago* (1999). Ele mostra como a paixão de Jesus, na cruz, é o ponto culminante da denúncia, desautorização e dessacralização da violência. A crucificação de Jesus, para Girard, revela a ignorância (*méconnaissance*), o equívoco das sociedades e sua cultura, cujos *principados* e *autoridades* manifestaram claramente, na cruz, que são violentos. Como ele mesmo afirma: “habitualmente, a acusação prega a vítima na Cruz, aqui, ao contrário, **a própria acusação é pregada**, e de alguma forma exibida e denunciada como mentirosa” (GIRARD, 2012, p.198, grifos nossos).

A Paixão de Jesus é um anúncio que em cada parte de seus relatos faz triunfar a revelação daquilo que estava oculto: a *violência fundadora* (o *assassinato fundador*). A Paixão é o espetáculo, o cortejo, o triunfo da cruz a que se refere o escrito paulino, de Colossenses 2,15. Ao expor os *principados* e *autoridades* na Cruz, Cristo **acusa** o ciclo mimético da violência e todo mecanismo vitimário. Girard entende como mecanismo vitimário, o próprio Satanás, aquele que **acusa** e **insufila** a violência. Nesse sentido, Jesus é pregado na cruz, mas quem é fixado, exposto e **acusado** nela é Satanás. Essa exposição tira das sombras toda violência, ou seja, o mecanismo vitimário.

Na Cruz, Jesus revela um princípio essencial da fraternidade: *ele morre, mas não mata; temos assim o inverso do fratricídio*. Jesus, na cruz chama para ver o que fazem com ele: *traem, prendem, torturam, julgam, insultam, maltratam, crucificam e debocham*, cada um desses atos é um registro da exposição da violência. Jesus é a vítima que grita, ao contrário das vítimas dos sacrifícios rituais que deveriam permanecer caladas; e o *grito da vítima Jesus é a ressurreição*.

Jesus ressuscitado, significa Deus, devolvendo a imolação (crucificação de Jesus) e qualquer outra já feita, porque não é isso que Ele quer, e menos ainda Ele (Deus) não é conivente com a violência. Cristo ressuscitado é a subversão dos mitos, e, assim, os ritos sacrificiais e suas

derivações violentas tornam-se caducos. Nenhum fundamento violento permanece nas culturas porque não há mais o que desconhecer, não há mais ignorância sobre a violência, ou perseguição inconsciente. A Cruz de Cristo denunciou toda violência.

CONSIDERAÇÕES

Conclui-se que o cristianismo sob o reforço da perspectiva da Teoria Mimética é a religião da Cruz de Cristo e da reabilitação da vítima; e o seguidor e a seguidora de Jesus possuem o dever do cuidado incondicional das vítimas. Defender e cuidar das vítimas é a própria vocação cristã, e a sua mensagem é de livramento das vítimas de todos os mecanismos vitimários. Para Girard, o cristianismo “*revela a mentira da ‘acusação satânica’*. (João 11,50)” e é a resistência ao contágio mimético violento, no encontro profundo com Jesus de Nazaré, que é o Jesus crucificado, a vítima imolada.

A tarefa dos cristãos é fazer como Jesus, na cruz: *denunciar pelo sofrimento a violência recebida*, e todo horror dela. Na teologia: destacar *a vitória de Jesus na cruz contra a violência*. A Cristologia precisa levar em conta uma profunda reflexão antropológica da Cruz. Nós denunciemos também, a violência, pois é imperativo que carreguemos cruces, e nos convertamos sempre. Carregamos a Cruz de Cristo, com ele, denunciando a violência ao nos solidarizarmos com os “crucificados”, com os pobres, inferiorizados e atacados em sua dignidade, tornando qualquer relação social uma exigência de humanismo e de superação dos ciclos de violência.

REFERÊNCIAS

- ANSPACH, Mark R. *Édipo Mimético*. Trad. Ana Lúcia Costa. São Paulo: É Realizações, 2010/2012.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 1973/1985.
- GIRARD, René. ANTONELLO, Pierpaolo. ROCHA, João Cezar de Castro. **Evolução e Conversão**. Trad. Bluma Waddington Vilar e Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2008/2011.
- GIRARD, René. **Eu via Satanás cair como um relâmpago**. Trad. Martha Conceição Gambini. São Paulo: É Realizações, 1999/2012.
- SÓFOCLES. **Édipo Rei; Antígona / Sófocles**. São Paulo: M. Claret, 2010. 143 p. (Coleção a obra-prima de cada autor, 99).
- GIRARD, René. **Rematar Clausewitz: além Da Guerra**. Trad. Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2007/2011.

UMA ANÁLISE SOBRE O PAPEL DA LIDERANÇA ECLESIASTICA PARA A FORMAÇÃO INTEGRAL NA PERSPECTIVA DA COSMOVISÃO CRISTÃ

Donato Farinelli de Souza¹

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo analisar o papel da liderança eclesiástica para a formação integral de líderes ministeriais na perspectiva da cosmovisão cristã em um contexto secularizado. Para tal, parte da seguinte problemática: como o impacto da perspectiva secularista na comunidade eclesiástica afeta a formação de novos líderes ministeriais quando não há aprofundamento, compreensão e fundamentação do líder cristão nos pilares basilares da cosmovisão cristã. Para responder tal inquietação elegem-se os seguintes objetivos específicos: analisar o papel e a influência da liderança eclesiástica à luz da cosmovisão cristã bíblica, descrever a aplicabilidade da perspectiva teorreferente na formação de novos líderes ministeriais. O artigo elege a pesquisa bibliográfica e investigativa, visto que se apoia tanto em aportes teóricos como na descrição do objeto eleito. Não se tem a pretensão de esgotar a discussão, mas apontar possibilidades de interferência da cosmovisão secularista na formação da liderança cristã, seus pressupostos e suas lentes de interpretação. Um líder ministerial é formado para exercer sua missão no contexto eclesiástico, mantendo um posicionamento cristocêntrico, mesmo diante dos desafios das perspectivas secularistas e de seus pressupostos, que não podem ser impedimentos para que ele permaneça fundamentado na cosmovisão cristã e, principalmente, quando isso está direcionado à formação de novos líderes ministeriais.

PALAVRAS-CHAVE: contexto secularizado; liderança cristã; cosmovisão cristã.

INTRODUÇÃO

Há muito tempo o tema da formação humana vem sendo discutido em diferentes campos do conhecimento, principalmente os associados às ciências humanas. Isso é importante ressaltar, visto o alcance e a importância atribuídos quer sejam às pesquisas, como às descobertas efetivadas, inclusive as mais recentes chamadas neurociência.

Assim, percebe-se que a tônica em desvendar a forma como o ser humano aprende, comporta-se e tece relações com objetos, e como se forma o conhecimento, é um desafio que se vislumbra com muito interesse pela área de educação. Nela está a intenção da prática e do trabalho educativo principalmente quando se precisa pensar ou mesmo assegurar um processo educativo pautado na excelência.

¹ Mestrando em Teologia, linha de pesquisa releitura de textos e contextos bíblicos pela faculdade Batista do Paraná. Pós-graduado em Teologia Bíblica e Sistemática Pastoral pelo Seminário Batista do Sul do Brasil. Bacharel em Teologia pela Faculdade de Teologia Sul Americana. E-mail: donato.farinelli@outlook.com.

A partir dessa perspectiva, ressalta-se a importância da excelência no âmbito educacional no contexto de comunidades eclesíásticas. Por não se tratar apenas de uma transmissão mecânica de conteúdos, mas um ensino vivencial de princípios abarcados pela verdade revelada, poderá proporcionar um alcance mais amplo na sua missão e na sua responsabilidade. Esse contexto requer do educador seu compromisso com a Fé na forma de transmitir o conhecimento. Afinal, não se vive o que não crê, e a condição de viver está seguramente correlacionada a uma visão de mundo, a qual se atribui o nome de cosmovisão.

Reconhece-se que o tema cosmovisão vem sendo discutido em diferentes campos teológicos, principalmente no associado à perspectiva cristã a ser observada pela liderança ministerial, pelo grau de influência exercido no âmbito da comunidade eclesíástica, no que diz respeito aos pressupostos da fé defendidos e assumidos como estrutura básica da vida.

Dessa forma, a cosmovisão secularista² quando confrontada com questões essenciais é desestabilizada pela cosmovisão cristã bíblica, visto que essa última é a única que responde com coerência e objetividade sobre o sentido de ser e existir no cosmos, na medida em que oferece evidências sobre o ponto inicial da vida, da moralidade, do mal e do conhecimento. A cosmovisão cristã bíblica alicerça o sentido de ser e existir do cosmos.

Diante disso, o presente artigo visa apresentar o valor da cosmovisão cristã bíblica na formação da liderança e sua aplicabilidade no contexto eclesíástico, à medida que discorre sobre o sentido de ser deste sistema de crença. Para tal, faz-se necessário conceituar o que se denomina cosmovisão, sua estrutura e finalidade.

Um líder ministerial é formado para exercer sua missão no contexto eclesíástico, mantendo um posicionamento cristocêntrico, mesmo diante dos desafios das perspectivas secularistas e de seus pressupostos, que não podem ser impedimentos para que ele permaneça fundamentado na cosmovisão cristã e, principalmente, quando isso está direcionado à formação de novos líderes ministeriais.

1. COSMOVISÃO: CONCEITOS E CARACTERÍSTICAS

Para dar início à discussão sobre a temática cosmovisão, faz-se necessário explicitar sobre o seu conceito e sentido de ser. Isso porque, uma cosmovisão pode ser definida como um conjunto de pressuposições (suposições que podem ser verdadeiras, parcialmente verdadeiras ou totalmente falsas) sobre a formação básica do mundo, ou seja, ela expressa um sistema de

² O termo secularista refere-se a base pós-moderna em que se encontra a sociedade contemporânea. Essa base pós-moderna defende conceitos como relatividade da verdade, hedonismo, subjetividade, perspectiva construtivista. Para conhecer mais sobre essa visão de mundo, consulte os trabalhos efetivados por Darrow Miller, Zygmund Bauman e Stanley J. Grenz.

crenças completo de uma pessoa, fornecendo as respostas a questões filosóficas básicas que perturbam e incitam o ser humano, e que influenciam como o ser humano deve viver, se mover e existir.

A cosmovisão pode ser representada a partir de uma complexa inter-relação da consciência humana com o mundo externo, o qual faz emergir um senso sofisticado de quem é o ser humano e da natureza que existe a sua volta. Somando-se a isso, ela pode conter ainda um senso de valores, pavimentando o caminho para uma ordem mais elevada do comportamento prático de cada pessoa e um plano mais abrangente de vida. Neste sentido, (NAUGLE, 2017, p. 128) fornece um resumo útil para uma compreensão mais ampla do conceito de cosmovisão, ao esclarecer que:

[...] a estrutura metafísica axiológica e moral de uma cosmovisão deriva dos constituintes da psique humana – intelecto, emoção e vontade, respectivamente. As visões macrocósmicas, em sua composição e conteúdo, são intrinsecamente reflexivas da constituição interna dos seres humanos microcósmicos, enquanto eles tentam alumiar a escuridão do cosmo.

Assim, percebe-se a necessidade da compreensão da realidade e das estruturas que são inerentes à mente humana (mente, emoção e vontade) como uma estrutura modeladora da pessoa, podendo flutuar acrescentando ou subtraindo ideias, valores e ações consistentes ou inconsistentes.

Segundo Domingues (2020), uma cosmovisão pode iniciar-se a partir de uma história contada ou de um conjunto de pressuposições de como os grupos sociais tecem leituras da realidade. Um ponto que define a cosmovisão é que ela parte do princípio de um raciocínio lógico, que contém premissas e que serão consideradas verdadeiras ou falsas, diante do resultado apresentado.

Assim, a partir do conceito exposto, pode-se compreender que a cosmovisão que permeia a vida da pessoa e que envolve aquilo que cada indivíduo é, o que ele defende, o que ele vive, está pautada nas razões e nos sentimentos que dão sentido às interpretações efetivadas.

Pearcey (2012, p. 45) afirma que “todo sistema de pensamento se inicia em algum princípio último. Se não começa em Deus, começa com uma dimensão da criação – o material”. Isso indica que não existe um sistema de pensamento único e nem mesmo uma resposta única, visto a presença de uma variedade de lentes na realidade social.

A partir dessa afirmativa, pode-se dizer que a cosmovisão é contemplada por lentes de interpretação que asseguram uma visão de mundo e de como a sociedade se relaciona ou não

com o atributo da soberania de Deus. Dessa forma, segundo (DOMINGUES, 2020, p. 36), é possível dizer que:

Uma cosmovisão impacta os posicionamentos das pessoas nas diferentes áreas de ação, como organização familiar, social, econômica, religiosa, e política, o âmbito da formação educacional e a produção artística e cultural. Isso indica que a partir de atitudes defendidas pelo grupo social é possível encontrar indicações da sua visão de mundo e a forma como ele defende seus princípios e valores.

Assim, verifica-se que a influência exercida por uma cosmovisão na vida da pessoa é determinante para conhecer como cada grupo social caminha diante dos desafios. É neste sentido que se faz necessário compreender a diferença existente entre os sistemas de crença, por esse motivo, cabe agora apresentar os pressupostos de duas cosmovisões porque são eles essenciais ao desenvolvimento desse trabalho.

2. A COSMOVISÃO CRISTÃ: SUAS LENTES DE INTERPRETAÇÃO E SEUS PRESSUPOSTOS

A cosmovisão cristã bíblica tem suas lentes interpretativas voltadas para a revelação bíblica e ensinada com base na existência de duas formas de seres separados e plenamente diferentes: ser não criado e ser criado, a diferença entre criador e criatura. Deus é não criado, independente e autossuficiente. Ele é eterno, infinito e todo poderoso. Onisciente e imutável. Ele não precisa de nada fora de si mesmo.

A cosmovisão cristã é a implicação da redenção graciosa de um Deus que liberta o coração dos homens e mulheres da idolatria e de falsas visões da vida delineada pelo engano e cegueira do pecado, capacitando-os, por meio da fé em Jesus, conduzindo-os ao conhecimento de Deus e da sua verdade sobre a criação e sobre todos os aspectos da realidade humana. Dessa forma, Naugle descreve a objetividade da cosmovisão cristã:

Cosmovisão na perspectiva cristã implica a existência objetiva do Deus trinitário cujo caráter essencial estabelece a ordem moral do Universo e cuja palavra, sabedoria e a lei definem e governam todos os aspectos da existência criada (NAUGLE, 2017, p. 333).

Assim, Naugle, propõe como definição de cosmovisão cristã a centralidade na existência de um Deus trinitário cujo caráter essencial reestabelece a ordem moral do universo e cuja palavra governa todos os aspectos do universo. Partindo desse princípio, Naugle assevera que a pressuposição fundamental da fé cristã é ontológica, Deus:

[...] é aquela realidade última cuja natureza trinitariana cujo caráter pessoal, cuja excelência moral, cujas obras maravilhosas e cujo governo soberano constituem o ponto de referência objetivo para toda a realidade... O significado do universo e a autoridade para determiná-lo não são questões abertas, pois ambos estão fixados na existência e no caráter de Deus. (NAUGLE, 2017, p.335)

A existência e a natureza de Deus é a fonte independente e o padrão de transcendência para todas as coisas, sendo unidade na diversidade e diversidade na unidade, ou seja, Deus justifica a unidade e a diversidade no universo, e o seu caráter pessoal revela a sua glória em todas as coisas, “porque dEle, e por meio dEle e para Ele são todas as coisas’ (Rm 11.36). Ele é a majestade transcendente e é três vezes santo em caráter (Is 6.3), perfeito na justiça (Dt 32.4) e perfeito em amor (1 Jo 4.8).

Deus, portanto, é aquela realidade última cuja natureza trinitária, caráter pessoal, excelência moral, obras maravilhosas e governo soberano, constituem um ponto de referência objetivo para toda a realidade, pois o universo não é neutro, mas traz consigo um significado intrínseco enraizado em Deus.

Para Naugle (2017), a cosmovisão cristã deve despir-se de toda a roupagem relativista e subjetivista e vestir-se com o traje objetivista, pois a existência e o caráter de Deus constituem valor absoluto. Assim, é proporcionado que a cosmovisão cristã não esteja limitada a uma mera possibilidade religiosa, mas a uma perspectiva absolutista sobre a vida que é real, verdadeira e boa.

Para Domingues (2020), a cosmovisão bíblica é constituída de pontos e questões essenciais que sustentam o entendimento de que existe um único Deus soberano, o qual se revela a partir da sua criação para ser glorificado e amado. Dessa forma, pode-se compreender que a cosmovisão bíblica tem por fundamento o conhecimento de Deus e de suas verdades, bem como a centralidade da vida e da existência em Deus, oferecendo respostas a questões essenciais, as quais atribuem sentido à fé abraçada, bem como, ao plano de redenção que foi projetado com o propósito de restabelecimento do ser humano com Deus, por intermédio de Jesus Cristo, devido ao episódio da queda narrado no livro de Gênesis.

Sire (2001, p. 3-47) apresenta os pressupostos que fundamentam a cosmovisão bíblica, da seguinte forma:

Deus é infinito e pessoal (triúno), transcendente e imanente, onisciente, soberano e bom. Deus criou o cosmo ex nihilo. Os seres humanos são criados à imagem de Deus. Os seres humanos podem conhecer o mundo à sua volta, quanto o próprio Deus. Os seres humanos foram criados bons, mas pela queda, a imagem de Deus foi desfigurada. Pela obra de Cristo, Deus redimiu a humanidade. A ética está baseada no caráter de Deus. A história é linear. Ela cumpre os propósitos de Deus.

A partir deles, compreende-se que a cosmovisão cristã bíblica concentra em si a ação de Deus e seu plano de restauração, que mesmo sendo soberano e criador, é um Deus relacional, amoroso, justo e bom.

Diante dessa breve reflexão, é possível compreender os pressupostos defendidos por essa lente interpretativa e como ela interfere na vida das pessoas e em seus relacionamentos com Deus. Afinal, quando o pressuposto parte da revelação de Deus, observa-se que há um plano perfeito para que a identidade do ser humano seja restaurada em Cristo (DOMINGUES, 2020).

O caminho trilhado pela liderança cristã para manter-se dentro da cosmovisão cristã bíblica na condução da comunidade eclesial tende a ser árduo. A partir dessa perspectiva, pode-se construir uma análise do papel da cosmovisão cristã na vida do líder cristão na comunidade eclesial frente à secularização na atualidade.

3. A INFLUÊNCIA DA COSMOVISÃO CRISTÃ NA VIDA DO LÍDER NO ÂMBITO DA SUA COMUNIDADE DE FÉ

O líder precisa ter sempre em mente o que a Bíblia ensina, que o obreiro precisa apresentar-se a Deus aprovado, o que requer um esforço constante e perseverante, o obreiro deve manusear corretamente a palavra da verdade e não ter do que se envergonhar (2 Tm 2.15), e apresentar a cada pessoa o que é o ser humano diante de Deus e a proposta de Deus sob a lente bíblica de salvação.

Para Baxter, o líder cristão precisa saber com clareza a distinção entre certezas e incertezas, entre questões fundamentais e explicações que não passam de teorias especulativas. Ainda, para ele, a lente do líder cristão precisa distinguir claramente entre os fundamentos da fé e as questões dos pressupostos secularistas e, assim, esse líder poderá proporcionar paz na sua igreja ao invés de divisão e afastamento da membresia.

Para firmar-se diante das adversidades do contexto de uma sociedade secularizada, de onde a todo momento emergem conceitos e pressupostos, o líder cristão precisa de um sólido conhecimento teológico bíblico e cristocêntrico. “A obra ministerial deve ser realizada exclusivamente para Deus e pela salvação do seu povo. Jamais poderá ser realizada visando algum lucro particular” (BAXTER, 2013, p. 41).

Dessa forma, mesmo em um contexto em que a lente secularista aponta para uma sociedade fragmentada, racionalizada e muitas vezes conduz o indivíduo ao individualismo, o líder em sua comunidade eclesial precisa manter a cosmovisão cristã bíblica e propagar à nova geração que o evangelho tem como um dos propósitos a vida em comunidade, a qual é alvo da lealdade de Deus.

O âmago da experiência cristã é um encontro pessoal com Deus em Cristo Jesus que nos dá forma e expressão. Com base nesse encontro, procuramos acolher num mundo inteligível os diversos fios de nossa vida pessoal recorrendo a certas categorias. Dentre estas, as mais importantes são: pecado e graça, alienação e reconciliação, desamparo e poder, estava perdido e agora fui salvo. É nesse contexto de vida assim entendida, no qual narramos a história de uma experiência religiosa transformadora (GRENZ, 2008, p. 242).

De uma forma ou de outra, a ministração do evangelho pelo líder cristão corre o risco de interferências dos conceitos secularistas e de uma possível contaminação com todo esse movimento presente na sociedade. Um dos pontos de forte influência é o conceito do consumismo, o qual relativizou as boas novas do evangelho, substituindo a salvação por uma vida próspera, uma vida feliz sustentada por aquisições de bens materiais e centralizada no bem-estar do ser humano, ou seja, um antigo materialismo potencializado para um atual consumismo.

Nouwen (apud SATHLER-ROSA, 2004, p. 42) adverte que a tentação presente para líderes cristãos, é ocupar-se em demasia com ações de grande escala, fazendo uma analogia de grande escala da economia, que se manifesta na preocupação obsessiva pelo sucesso, que se torna visível nas sociedades marcadas por forte materialismo, por meio de grandes reuniões, do crescimento mensurado exclusivamente por números, a ponto de esquecer da atenção aos eventos internos de busca à presença de Deus, fundamentais para a consolidação da fé e para a saúde individual.

Segundo Nouwen (2020), a qualidade mais importante que um líder cristão precisa ter não é uma liderança pautada em poder e domínio, mas uma liderança com a lente cristã pautada na fraqueza e humildade, na qual o servo sofredor de Deus, Jesus Cristo, se manifesta. Assim:

O caminho do líder cristão não é o caminho da ascensão, no qual o mundo atual investe tanto. É o caminho descendente que termina na cruz. Isto pode soar meio mórbido ou masoquista, mas para aqueles que ouviram a voz do primeiro amor e responderam “sim”, o caminho descendente de Jesus é o caminho para a alegria e a paz de Deus, uma alegria e paz que não são deste mundo (NOUWEN, 2020, p39).

Não é factível que um líder cristão substitua uma vida cristã orientada à comunhão por uma vida egoísta. Sai Cristo e entra a necessidade individual de cada um, afetando diretamente o “modus vivendi” da liderança, que em busca de quantidade de adeptos acaba cedendo às pressões externas da sociedade, deixando de pregar um evangelho genuíno para pregar um semi-evangelho secularizado para as ovelhas de Cristo.

Armstrog (2007, p.122) ressalta que a proclamação feita pelo líder precisa ser cristocêntrica, isto é, Cristo deve estar no centro de sua vida por causa da intenção de Deus e por causa da necessidade humana. A visão cristocêntrica precisa ser ressaltada, em razão das evidentes necessidades da cultura secularista, do antagonismo e do desinteresse que muitos expressam e que muitas vezes direcionam o líder para um caminho que proclama um evangelho terapêutico, oferecendo soluções superficiais. “Curam superficialmente a ferida do meu povo, dizendo: Paz, quando não há paz” (Jr 6.14).

Para (CARSON, 2009, p. 1026), o falso ensino disseminado pelos impostores e falsos profetas não era capaz de curar as feridas do povo. Seu efeito era superficial e o povo adoecia cada vez mais, pois o mal era um conhecido antigo e comum a todas as idades, pois ninguém desejava outra coisa a não ser agradar a si mesmo.

Dessa forma, a mensagem deixa de conter um chamado ao arrependimento, passando a ter um conteúdo que agrada o ouvinte, ou seja, o líder passa a apresentar uma mensagem que o destinatário quer ouvir e não o que precisa ouvir acerca da revelação, dos seus princípios e ensinamentos, ou seja, deixa-se de apresentar uma doutrina sã para apresentar uma doutrina idealizada pelo ser humano.

Assim, no contexto secularizado, a liderança preocupada com o esvaziamento de sua comunidade eclesial, permite que pressupostos secularistas compartilhem do mesmo espaço da cosmovisão cristã bíblica da seguinte forma: deixar de ser a vontade de Deus que precisa ser feita aqui na terra, passando a ser a vontade do ser humano, a qual precisa prevalecer para colocar Deus a serviço da pessoa. Com isso, começou-se a alcançar o objetivo de crescimento das igrejas. Entretanto, essa atitude quando não centrada na perspectiva do reino pode conduzir a liderança para o abandono da cristocentricidade do evangelho, condicionando-se ao pragmatismo do contexto secularizado, o qual opta em refutar a verdade, para buscar o que funciona e dá certo, com a aplicação de princípios de marketing “evangélico”.

As prioridades de algumas lideranças na condução de suas ovelhas e de suas comunidades eclesíásticas, a fim de evitar o seu esvaziamento, foi de buscar aquilo que agrada aos seus expectadores, substituindo uma verdade absoluta por uma verdade relativizada, ou seja, aquela verdade definida de forma singela e extraída do que a Bíblia ensina, que é formada com a mente, a vontade, o caráter, a glória e o ser de Deus – a verdade é a autoexpressão de Deus (MACARTHUR, 2010, p.30), por isso não pode ser reproduzida como meia verdade. Isso, de certa forma, equivale a defesa de (SCHAEFFER, 2002, p. 13), quando ele afirma que a credibilidade do Cristianismo é colocada em xeque quando a verdade é meramente defendida, e não praticada, somente discutida, e não vivida. Ainda, na visão de MacArthur:

A mensagem do evangelho, em todos os fatos que a constituem, é uma proclamação clara, específica, confiante e autorizada de que Jesus é Senhor, e que Ele dá uma vida eterna e abundante a todos os que crêem. Nós, que conhecemos verdadeiramente a Cristo e recebemos aquela dádiva da vida eterna, também recebemos da parte dEle uma comissão clara e específica para transmitir, com ousadia, a mensagem do evangelho, como os seus embaixadores. Se não demonstramos igualmente clareza e nitidez em nossa proclamação da mensagem, não seremos bons embaixadores (MACARTHUR, 2010, p.54).

De fato, percebe-se que a pior estratégia que um líder pode escolher para trilhar no contexto de uma cosmovisão secularizada na condução de uma comunidade eclesíástica, é a de ministrar um evangelho que ecoa incertezas, individualidade e um conteúdo vazio de Cristo, pois o contexto hodierno defronta-se com o resquício da secularização e é carregado de incredulidade.

Os efeitos da secularização têm a possibilidade de influenciar o conteúdo oferecido e ministrado no processo formativo de novos líderes, se esses forem apresentados de forma rasa e com insuficiente conhecimento bíblico, permitindo um caminhar fora da cosmovisão cristã bíblica, mal fundamentados em escritura e teologia, incorporando elementos incompatíveis com a fé cristã em seu entendimento a respeito do Cristianismo.

Com o olhar voltado para o contexto hodierno, percebe-se que a maior dificuldade para a liderança não é traduzir o evangelho para uma linguagem atual, mas sim a sua fragilidade em ratificar a verdade, ou seja, a liderança precisa ser uma ratificação visível da palavra de Deus, em levar a verdade em amor. Uma linguagem apaixonada por Deus e uma centralidade apaixonada por Cristo.

A caminhada do líder cristão é um desafio diário proporcionado pelas mudanças na sociedade, é mister desenvolver metodologias para reavivar o primeiro amor no coração da liderança cristã, restaurando o altar da vida devocional e uma profunda restauração espiritual, deixando de lado as coisas urgentes e que comecem a gastar tempo com as coisas importantes, reverbe-

rando de forma positiva na saúde da Igreja, que segue os passos de seus líderes.

Assim, na sociedade hodierna será importante que a liderança cristã perceba os novos desafios do secularismo, fazendo-se necessária a busca por um conteúdo cristocêntrico com sabedoria, doutrina bíblica e disciplina. O mundo secularista tem buscado formar pessoas para o sucesso, para conquistar, mas como servos de Deus os líderes cristãos não podem ser líderes sem propósitos, precisam ter consciência dos propósitos estabelecidos para o crescimento do reino de Deus.

Para tanto, para formar uma liderança cristã hoje com uma perspectiva cristocêntrica frente às demandas dos pressupostos secularizados, precisa-se de um olhar discursivo voltado para a cristocentricidade desenvolvida na era patrística, para a teologia da cruz e seus paradoxos, bem como para as lentes interpretativas de autores contemporâneos voltadas para a revelação bíblica.

CONCLUSÃO

A partir do panorama dissertado, entende-se que os pressupostos secularistas transmitidos de geração em geração tendem a influenciar os líderes cristãos na condução de suas comunidades eclesiais, bem como o seu processo formativo, à medida que esses desviam-se da verdade contida na cosmovisão cristã bíblica.

Para firmar-se diante dessas adversidades que emergem do contexto de uma sociedade secularizada, de onde a todo momento surgem conceitos e pressupostos, o líder cristão precisa de um sólido conhecimento teológico bíblico e cristocêntrico. “A obra ministerial deve ser realizada exclusivamente para Deus e pela salvação do seu povo. Jamais poderá ser realizada visando algum lucro particular” (BAXTER, 2013, p. 41).

Dessa forma, mesmo em um contexto em que a lente secularista aponta para uma sociedade fragmentada, racionalizada e muitas vezes conduz o indivíduo ao individualismo, o líder em sua comunidade eclesial precisa manter e destacar a importância da cosmovisão cristã bíblica e seus pressupostos.

Os principais pressupostos da cosmovisão cristã bíblica estão fundamentados em Deus, que é infinito e pessoal, triuno, transcendente, imanente e soberano, e no processo revelacional. O plano de redenção através da pessoa de Jesus Cristo possibilita o reestabelecimento relacional e reconciliatório entre Deus e o ser humano após o evento da queda. Isso indica que Deus tem autoridade, exercendo a sua soberania, a fim de alcançar seus propósitos estabelecidos.

A partir deles, compreende-se que a cosmovisão cristã concentra em si a ação de Deus e seu plano de restauração, que mesmo sendo soberano e criador, é um Deus relacional, amoroso, justo e bom. Esses pressupostos precisam ser compreendidos e vividos com inteireza de mente e coração por aqueles que os aceitam como a razão de ser de sua existência.

Nisso está a importância da cosmovisão cristã na vida do líder e no seu relacionamento com a comunidade eclesial, e como a cosmovisão cristã pode evitar que o ensino do evangelho se dê através de perspectivas secularistas.

Por isso, cabe ressaltar a importância do líder no processo de compartilhamento e ensino dos pressupostos e lentes interpretativas pertinentes à cosmovisão cristã, a qual destaca a condição do ser humano com relação aos pilares basilares da fé, a origem, a queda, a redenção e a glorificação. Ressalta-se, também, a sua dependência em Deus como criador de todas as coisas e sua verdade revelada.

Para tanto, é possível inferir que a cosmovisão cristã apresenta diretrizes específicas, partindo do princípio de que o ser humano foi criado à imagem e semelhança de Deus e que a razão de sua existência se encontra no Criador que lhe confiou uma missão particular: cuidar e ensinar os fiéis.

Conclui-se então, que a cosmovisão cristã traz como fundamento a esperança. Ela é aquela que motiva a fé daqueles que aceitam e creem na sua verdade, ou seja, em Cristo Jesus. Ela de fato, contém palavras de vida eterna e dão provas sobre Deus, Jesus e o Consolador.

REFERÊNCIAS

ARMSTRONG, John. **O ministério pastoral Segundo a Bíblia**. Tradução Vagner Barbosa: São Paulo, Cultura Cristã, 2007.

BAXTER, Richard. **O pastor aprovado: modelo de ministério e crescimento pessoal**. Tradução Odayr Olivetti: São Paulo, Publicações Evangélicas Seleccionadas-PES, 2013.

BÍBLIA. **Bíblia de Estudo NVI**, organizador geral Kenneth Barker; coorganizadores Donald Burdick... [et al.]: São Paulo: Editora Vida, 2003.

CARSON, Donald A, **O Deus amadaçado: o cristianismo confronta o pluralismo**. Tradução Lena Aranha e Regina Aranha: São Paulo, Shedd Publicações, 2013.

CARSON, Donald A. **Comentário Bíblico**: Vida Nova: São Paulo, Vida Nova, 2009.

DOMINGUES, Gleyds Silva. **Visão de mundo e a lente bíblica para ler a realidade**. 1ª Ed.: Curitiba, Discipular, 2020.

GRENZ, Stanley J. **Pós-modernismo: um guia para entender a filosofia do nosso tempo**. Tradu-

ção Antivan Guimarães Mendes: São Paulo, Vida Nova, 2008.

HORTON, Michel. **Cristianismo sem Cristo**: o evangelho alternativo da igreja atual. Tradução Neuza Batista – São Paulo, Editora Cultura Cristã, 2010.

J. M. Nouwen, Henri. **O perfil do líder cristão do século XXI**. Tradução Wilson Rosa Filho: Curitiba, Editora Atos, 2020. Edição do Kindle.

MACARTHUR Jr, John. **O livro sobre liderança**. Tradução Sachudeo Persaud: São Paulo, Cultura Cristã, 2009.

MACARTHUR Jr, John. **A guerra pela verdade**: lutando por incertezas numa época de engano. Tradução Gordon Chown: São Paulo, Editora Fiel, 2007.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna**: entre secularização e dessecularização. Tradução Euclides Martins Balancin: São Paulo, Paulus, 1995.

NASH, Ronald H. **Cosmovisões em Conflito**: escolhendo o cristianismo em um mundo de ideias. Brasília, DF: Monergismo, 2012.

NAUGLE, David K. **Cosmovisão: a história de um conceito**. Tradução Marcelo Heberts: Brasília, DF, Editora Monergismo, 2017.-

PEARCEY, Nancy. **Verdade Absoluta**: libertando o Cristianismo de seu cativeiro cultural. Rio de Janeiro: CPAD, 2012.

REEDER III, Harry L. **A revitalização da sua igreja segundo Deus**. Tradução Vagner Barbosa: São Paulo, Cultura Cristã, 2011.-

ROMEIRO, Paulo. **Evangélicos em crise**: decadência doutrinária na igreja brasileira: São Paulo, Mundo Cristão, 1995.

RUBIO, Afonso Garcia, **Unidade na pluralidade**: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. 2ª ed. Rev. e ampl.: São Paulo, Paulus, 2001.

SHATLER-ROSA, Ronaldo. **Cuidado pastoral em tempos de insegurança**: uma hermenêutica contemporânea: São Paulo, ASTE, 2004.

SIRE, James W. **O universo ao lado**: a vida examinada, um catálogo de cosmovisões. São Paulo: Hagnos, 2001.

SIRE, James W. **Dando nome ao Elefante**: cosmovisão como um conceito. Tradução Paulo Zacharias e Marcelo Heberts. Brasília, DF, Editora Monergismo, 2019.

SPROL, R. C. **Faça a diferença**: o impacto do cristão na cultura e na sociedade. Tradução Rogério Portela – São Paulo, Vida Nova, 2021.

WASHER, Paul. **O Evangelho de Deus e o evangelho do homem**. São Paulo: Hagnos, 2018.

GT 17

Hermenêuticas da Bíblia no Contexto Histórico Brasileiro



Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi – PUC Paraná
Doutoranda Gláucia Loureiro de Paula - PUC Goiás
Dr. João Luiz Correia Júnior – UNICAP
Dr. Valmor da Silva. Pontifícia – PUC Goiás
Doutoranda Zélia Cristina Pedrosa do Nascimento – UNICAP

Ementa:

As hermenêuticas da Bíblia atualizam os textos sagrados para os mais diversificados contextos da realidade nacional. Em consonância com a temática do presente congresso, o convite é para apresentar pesquisas que contemplem a Escritura no cenário religioso do Brasil, no arco histórico dos 200 anos de independência. Nesse horizonte hermenêutico, certamente, a Bíblia e a vivência se encontram, para oportunizar contribuições iluminadoras. O objetivo deste FT é confrontar os contextos históricos e os atuais à luz da Bíblia, reunindo propostas de pesquisa relacionadas ao Antigo e a ao Novo Testamentos, a partir da temática geral do Congresso, “Religiões e projetos de Brasil nos 200 anos de independência”. Nessa perspectiva ampla, podem ser apresentadas comunicações sobre livros ou perícopes da Bíblia, temas ou terminologias próprias, personagens ou perspectivas religiosas. A metodologia pode desenvolver pesquisas de tradução, exegese ou hermenêutica. O objetivo é reunir pessoas que se ocupam da pesquisa bíblica, para partilhar os resultados de seus estudos, em torno à temática do Congresso. Dada a relevância e atualidade do tema, a hipótese é de partilha e discussão em alto nível, em vista do aprofundamento e de possíveis publicações individuais ou conjuntas.

GERAÇÃO BÍBLICA: O TRABALHO SOCIORRELIGIOSO DO PADRE CAETANO TILLESSE A PARTIR DE FORTALEZA

Narcélio Ferreira de Lima¹

RESUMO

Após ter combatido como voluntário na Segunda Guerra Mundial e dedicado vinte e dois anos de vida monástica na ordem trapista, o padre belga Gaëtan (Caetano) Minette de Tillesse (1925-2010), impulsionado pela novidade do Concílio Vaticano II, opta por empreender um trabalho religioso e social no bairro Pirambu, maior periferia de Fortaleza, a partir de 1968. Um de seus maiores contributos foi na área da Literatura Sagrada, criando e editando a Revista Bíblica Brasileira (RBB) e dedicando-se intensamente a uma pastoral bíblica orgânica entre sábios e simples. O presente trabalho intenciona apresentar a atividade teológica e pastoral desse religioso apontando como sua fonte a atenção à Bíblia e a tentativa de resposta ao ideal de “nova evangelização” proposto pelo Concílio no que tange à indissolúvel unidade entre a Palavra de Deus e a opção preferencial pelos pobres. Para tanto, nos valeremos de uma biografia, cartas, jornais, alguns de seus escritos etc., visando ilustrar uma sintonia possível entre a religião e a sociedade na busca dos ideais evangélicos e de uma emancipação social que dê voz e vez aos menos favorecidos. Consideramos que o estudo, espiritualidade e pastoral bíblica no meio do povo pobre desenvolvido por Padre Caetano, incluindo suas dimensões científica e ética, nos leva a perceber um método próprio que desperta o protagonismo no meio sociorreligioso para a construção de um mundo novo.

PALAVRAS-CHAVE: Caetano Tillesse; pastoral bíblica; Pirambu; geração bíblica

INTRODUÇÃO

Em entrevista ao site da Comunidade Católica Shalom (2007), o padre e exegeta belga Gaëtan² Minette de Tillesse, mais conhecido no Brasil como “Caetano”, afirmou que “é preciso suscitar aqui no Brasil uma geração bíblica, um povo que leia, conheça, viva a Bíblia”. Para tanto, ele já havia percorrido um vasto caminho de leitura, estudo, publicação e pastoral com a Sagrada Escritura iniciado no mosteiro cisterciense de Orval, na Bélgica, onde dedicou vinte e dois anos de silêncio, oração, trabalho e estudo, lecionando Bíblia para os monges por onze anos, sendo também bibliotecário, publicando artigos e pregando retiros para padres e leigos(as).

¹ Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, bolsista CAPES/ PROSUC. E-mail: fraternas-celius@gmail.com

² “Gaëtan” é nome de batismo ou registro, “Georges” o onomástico religioso que recebeu na ordem trapista que aparece, inclusive, em publicações e documentos da época de vida monacal. Por fim, “Caetano”, o nome brasileiro, utilizado a partir de 1968 em virtude de sua chegada ao Brasil e publicações aqui redigidas.

Para ele, toda essa experiência foi positiva, mas não o suficiente. Diante da novidade do Concílio Vaticano II, acreditava que toda essa riqueza espiritual e cultural não deveria permanecer trancafiada no interior daquelas muralhas medievais, mas partilhada com os mais pobres, em especial com os da América Latina. Em 1968, após refletir com seus superiores, decide fazer uma experiência de pobreza no Brasil, chegando em Salvador e, em novembro daquele ano, muda-se definitivamente para o sofrido bairro do Pirambu, à época uma das maiores favelas da América Latina, situada no litoral oeste de Fortaleza, Ceará.

O presente trabalho estrutura-se em dois momentos, partindo de um resgate do percurso histórico e contextual vivido pelo Padre Caetano na Europa, a fim de obter suas motivações e opção pelo Nordeste brasileiro e, por fim, apresentaremos as atividades de maior impacto em seu trabalho teológico e pastoral a partir de sua experiência com os pobres do antigo “Pirambu”, hoje bairro Cristo Redentor, e contato pessoal e comunitário com a Palavra de Deus.

1 PRECEDENTES HISTÓRICOS E CONTEXTUAIS

Padre Caetano decidiu viver e ser sepultado no Brasil, conforme carta a seu sobrinho belga Georges Westerflie³, decidiu não apenas trabalhar *para* os pobres de Fortaleza, mas *tornar-se* um deles. No entanto, é importante notarmos o seu percurso porque indica as influências, as tensões e relações religiosas e sociais que moldaram sua visão de mundo, além sinalizar o que hoje se entende pelo espírito do Concílio Vaticano II, ou a sua busca pelo ideal de “nova evangelização”.

Seu nome de registro já acusa o sangue aristocrata: Gaëtan Charles Camille Ghislain Jean Marie Minette de Tillesse, filho de baroneses, nascido aos 7 de junho de 1925 em Nederokkerzeel, uma pequena cidade a poucos quilômetros de Bruxelas. No entanto, a situação crítica da Europa não favorecia a ascensão da realeza belga, tendo ele e sua família vivenciado muitas privações. Em 10 de maio de 1940 as tropas nazistas invadem seu país, quatro anos depois ele se oferece como voluntário combatente, recebendo o nome de “Soldado 7210”, conforme certificado de reservista, retornando são e salvo após o fim da Guerra, em outubro de 1945.

Podemos dizer que a Guerra marcou existencialmente a vida de Gaëtan para sempre, afetando não apenas sua consciência social e política. Na redação do texto da Constituição do Instituto Nova Jerusalém (2ª edição, 2002), ele refletia que

as duas guerras mundiais, fomentadas entre povos ‘cristãos’ da Europa acabaram com a ilusão da cristandade e desencadearam uma

3 Com palavras contundentes afirmou: “Repito que o meu desejo é ser enterrado aqui no Brasil, na forma como o mais simples e mais pobre possível” (MINETTE DE TILLESSE, C. Fortaleza, BR [Correspondência] para WERTERFLIER, G. Diepenbeek, BE, 16 jun. 1997), traduzido do francês.

crise da consciência radical, culminando na descoberta arrasadora da descristianização radical da Europa (H. Godin / I. Daniel: France, pays de mission? Paris, 1943) (CONSTITUIÇÃO, 2002, p. 9).

Retornando da Guerra, com apenas quatro meses depois decide ingressar na ordem trapista, uma das mais rigorosas do cristianismo, dedicando toda sua vida ao silêncio e à oração, ao que ele chama de “vocação belíssima”, uma “consagração total e incondicional” a Jesus, porque acreditava que uma atividade meramente humana não seria capaz de salvar esse mundo, mas a forma infalível que achou de concretizá-la foi observar aquilo que ensinou Jesus: “Ninguém tem maior amor do que aquele que dá a vida por seus amigos” (Jo 15,13).

No período em que esteve no mosteiro, foi enviado à Roma para cursar licenciatura em Teologia na Pontifícia Universidade Gregoriana (1952-1954) e em Bíblia no Pontifício Instituto Bíblico (1954-1956). Seis anos mais tarde o Papa João XXIII comunicava ao mundo a solene abertura do Concílio Ecumênico Vaticano II, com sua entonação prioritariamente pastoral, ou seja, aquela preocupação com a práxis cristã, mais que sua doutrina e dogmatismo.

Um dos impactos do Concílio na vida monástica pode ser encontrado no número 18 do Decreto “Ad Gentes”, onde se trata da promoção da vida religiosa:

São dignas de menção especial as diversas iniciativas em vista ao enraizamento da vida contemplativa; certos Institutos, guardando os elementos essenciais da instituição monástica, trabalham por implantar a riquíssima tradição da sua Ordem; outros voltam às formas mais simples do monaquismo antigo. Todos, no entanto, devem procurar uma autêntica adaptação às condições locais. Uma vez que a vida contemplativa pertence à plenitude da presença da Igreja, é preciso que ela seja instaurada por toda a parte nas novas Igrejas (AD GENTES, 18).

A ordem trapista já havia se inserido no Brasil a partir do início do século XX, com os monges da abadia francesa de Sept-Fons, que se refugiaram numa antiga fazenda de café no Vale do Paraíba, especificamente na cidade de Tremembé/ SP, liderados pelo abade Dom Jean-Baptiste Chautard e denominada “Trapa Maristela”. Com a diminuição da perseguição do Estado francês ao cristianismo na época, coincidia que em 1926 a família de Harenne havia doado de volta as antigas ruínas e terreno do desativado mosteiro belga de Orval à Ordem de Cister, e coube a esses monges instalados no Brasil a refundação da comunidade orvaliana.

Em 1935, Orval foi erigida uma Abadia autônoma. No mesmo ano, os monges, até então professados de Sept-Fons precisaram fixar sua opção por Orval ou voltar a Sept-Fons. Apenas um monge de Maristela regressa a Sept-Fons. Os trapistas de Maristela foram enviados a Orval no curso dos anos 1928, 1929 e 1930. Em 1936, a questão de Maristela é confiada ao definitivo da Ordem (SILVA, 2014, p. 170).

O projeto piloto de Padre Caetano era exatamente essa inserção no meio do povo nordestino, adaptando seu estilo de vida à realidade local dos menos favorecidos. No entanto, quando chegou ao Brasil, o evento da Ditadura Militar estava acalorando as relações sociais e políticas de nosso país. O próprio colega monge que veio ao Brasil com ele, Pe. Norbert Gorrissen (1921-2010), professor de filosofia, especialista em Teilhard de Chardin e na temática do comunismo, foi alvo de suspeita pelo regime, e teve que retornar ao mosteiro no ano seguinte (1969). Caetano tentava, assim, mesmo no meio dessa tensão política nacional, ser um conciliador entre o poder público local e as necessidades gritantes da imensa favela do Pirambu.

Então Fortaleza marcou decisivamente a vida daquele jovem monge belga. Após oito meses em Salvador, em trabalho pastoral na favela do “Pau Miúdo”, ele ouviu falar no sofrido e marginalizado bairro do Pirambu, que já foi um dos sete “campos de concentração”⁴ criados pelo governo cearense nos anos de 1915 e 1932, período que ficou marcado pelo processo de favelização na capital cearense, gerando também detenção de poder e segregação espacial:

Em 1932, os trens despejavam os flagelados na parte da cidade que ficava mais próxima do mar, onde localizavam-se as últimas estações férreas de Fortaleza. Desse modo, muitos retirantes erguiam seus casebres nas proximidades da praia. Esse aspecto ajuda a entender o processo de constituição das primeiras favelas de Fortaleza. Grandes favelas ainda hoje permanecem às margens da fachada marítima.

A presença dos pobres e da prostituição às margens da praia afastou o interesse da especulação imobiliária por um longo período. Até meados deste século, não havia

grande valorização dessas áreas urbanas. Nesse sentido, em 1932, os grupos dominantes direcionaram o “embelezamento” da cidade conservando um certo distanciamento do mar (RIOS, 2014, p. 29-31).

Portanto, esses são, a nosso ver, os dois principais eventos que influenciaram a vida e vocação de Padre Caetano até o fazer chegar ao grande Pirambu: *Segunda Guerra Mundial* e *Concílio Ecumênico Vaticano II*. O primeiro gerou uma reflexão humanista e existencial, o segundo despertou sua consciência eclesial e missionária.

2 TEOLOGIA E PASTORAL A PARTIR DE FORTALEZA

Autor da Revista Bíblia Brasileira (RBB), redigida e publicada de 1984 a 2005 em Fortaleza, e outras publicações, Padre Caetano acabou registrando sua teologia, sua visão de mundo, de

⁴ Era época da Primeira Guerra Mundial e sequência. Embora não se comparem *ipsis litteris* com os campos nazistas, esse era o nome que aparecia nos jornais da época. Entenda-se campos de trabalho e detenção.

Igreja e de sociedade. Embora nosso estudo ainda esteja em andamento para um projeto de pesquisa doutoral nesse assunto, podemos sinalizar que é possível alinhar seu pensamento com a práxis pastoral em solo europeu e brasileiro.

A ideia inicial da RBB seria colocar o Brasil a par da discussão internacional da pesquisa bíblica e teológica, provar que nossa pesquisa em torno da Bíblia não seria “atrasada” e “subdesenvolvida” como alguns poderiam considerar. Outra ideia seria atingir diversos níveis e públicos, como o povo pobre da “beira da praia” (Pirambu). Em “O Deus pelas costas: Teologia narrativa da Bíblia”, essa ousadia está bem expressa em suas primeiras páginas: “Pobre não quer dizer feio. A imagem de Iracema prova que o bairro que inspirou esse livro pode ser a terra virgem e ingênua, da qual Deus é capaz de fazer brotar e germinar colheitas inesgotáveis” (MINETTE DE TILLESSE, 1996, p. 6). Esse exegeta acreditava encontrar ali cristãos(ãs) que ele denominava “da gema do ovo”⁵, ou seja, os privilegiados e privilegiadas da mensagem do Evangelho (Lc 4,18-19; Is 61,1).

Esse projeto ambicioso visava tornar os brasileiros “o povo da Bíblia” e o analfabetismo bíblico, portanto, não seria mais tolerável (Hb 5,11 – 6,8). Estava na hora do Brasil ultrapassar o catecismo da “primeira comunhão”, conforme expresso no liminar da Revista Bíblica Brasileira (1984, p. 5-6), o que implica para Caetano não apenas trabalhar para, mas *com* o povo, ajudando a torná-lo consciente de sua identidade e missão de cristãos(ãs) e cidadãos(ãs) do mundo.

Essa tentativa de deixar-se entender e se inserir na realidade presente ilumina-se em seu conceito que chamava de “transcultural” a revelação divina (CONSTITUIÇÃO, 2002, § 8-9), ou compreendê-la e traduzi-la globalmente na linguagem das diversas culturas (1Cor 9,19-23) e relê-la na situação concreta de cada momento histórico (Dt 5,3; Hagadá de Páscoa), na busca de uma maior fidelidade à sua mensagem genuína (Gl 1,8).

Temos aqui um desafio de chegar, diante da multiplicidade de diversas teologias, à grande *Teologia da Bíblia*, já acenada na Encíclica “Divino Afflante Spiritu” (DAS II, § 2), do Papa Pio XII, datada de 30 de setembro de 1943. Foi desse desafio que surgiu a RBB e o Instituto Religioso Nova Jerusalém⁶, esse último fundado pelo Padre Caetano em Fortaleza aos 16 de janeiro de 1981, segundo o qual

não limitar-se-á a uma exegese textual, mas procurará sempre a mensagem, especificamente, a mensagem global da Bíblia. A grande caminhada divino-humana: a partir do primeiro homem (de barro) até ao último Homem, espiritual (I Cor 15, 47), chamado por Jesus “Filho do Homem”, isto é Filho

⁵ Expressão extraída a partir de uma fala durante a pregação de retiro aos membros do Instituto Nova Jerusalém. Fortaleza, Ceará, julho de 2000. É muito comum encontrarmos várias de suas expressões em tom coloquial quando se dirigia aos mais próximos e ao público mais simples.

⁶ O Instituto Religioso Nova Jerusalém, hoje designado apenas “Instituto Nova Jerusalém”, é uma associação pública de fiéis (congregação religiosa católica) de direito diocesano que admite religiosos(as), padres e leigos(as). Além de Fortaleza (Casa Mãe), está presente em Maracanaú/ CE, Vespasiano/ MG, Mossoró/ RN e Teresina/ PI.

de Adão ou Novo Adão, vencedor do pecado e, por isso, ressuscitado (CONSTITUIÇÃO, 2002, § 17).

É daqui que surge o método desenvolvido pelo Padre Caetano para o contato com a Bíblia. Ele propõe cinco exigências básicas e interligadas, conforme expressão do § 14 da Constituição do Instituto Religioso Jerusalém: *leitura, estudo, meditação* (“lectio divina”), *oração* a partir da Palavra e, por fim, sua *difusão*.

A primeira leitura bíblica deve ser integral, de Gênesis a Apocalipse, “corrida”, isto é, sem comentários ou introduções, para se ambientar e saber de onde vem e para onde vai a Revelação (Dt 30,14; Rm 10,8). A partir da segunda leitura integral pode-se iniciar um estudo mais minucioso, para que o leitor/ leitora se familiarize com as dimensões de uma reflexão pessoal, comunitária, até crítica e científica.

A meditação e oração nos recordam que uma exegese puramente textual, sem um estudo profético da Bíblia, não passaria, parafraseando Paulo Apóstolo (1Cor 8,1), de um conhecimento que “incha” e não edifica. Essas duas etapas remetem-nos às indicações da Constituição *Dei Verbum*, quando reza que,

com efeito, nos Livros Sagrados, o Pai que está nos céus vem amorosamente ao encontro dos seus filhos, a conversar com eles; e é tão grande a força e virtude da Palavra de Deus, que fornece à Igreja o apoio vigoroso, aos filhos da Igreja a solidez da fé, e constitui o alimento da alma, fonte pura e perene da vida espiritual (DV, § 21).

Até agora esse método nos apresentou aspectos intelectuais e espirituais. Mas também não o são suficientes sem a dimensão *pastoral*. É preciso evangelizar a partir da Bíblia e difundir uma visão encarnada da Palavra, isso significa ser testemunha da ressurreição de Jesus, pois “o evangelho não é somente proclamação da Palavra; ele é epifania antecipada do Reino de Deus” (CONSTITUIÇÃO, 2002, § 22). Pensando nisso, Padre Caetano decidiu se desligar de sua ordem religiosa, incardinando-se no clero da Arquidiocese de Fortaleza, onde fundou a Paróquia Cristo Redentor (1969), círculos bíblicos, grupos de leigos(as), eventos de cunho formativo etc. Manteve vivo um grande sonho, mas infelizmente morreu sem ver:

Esperamos – sempre se Deus quiser! – fundar aqui mesmo, no “Pirambu” (sim, senhor!), hoje bairro Cristo Redentor, uma Faculdade Bíblica, destinada à formação acadêmica rigorosa de biblistas imbuídos do mesmo ideal de fazer nascer uma “geração bíblica” neste Brasil abençoado e de lutar pela elaboração acadêmica de uma grande e autêntica Teologia da Bíblia (MINETTE DE TILLESSE, 1996, p. 10).

É possível notar nessas colocações a busca de uma evangelização que se baseie nas indicações da Palavra de Deus, considerada o único e eterno remédio capaz de salvar a humanidade. A Bíblia aqui é acolhida mais que um texto, “é dom precioso e talento a valorizar, não é apenas palavra, mas Ação criadora e salvadora (1Ts 2,13; Is 55,8-11), liturgia do Homem e do universo” (CONSTITUIÇÃO, 2002, § 4). Essa Palavra também faz questionar uma missão até então europeizada e colonizadora, necessitando de uma especificidade para o sujeito e sua realidade concreta.

Caetano acreditava que a Igreja precisa se apoiar numa “nova e radical” evangelização, isto é, partir de um retorno às suas mais puras fontes e se abrir ao diálogo com as sociedades e culturas de hoje, para que sua mensagem e missão não se tornem obsoletas. Mas essa “nova evangelização” ou “transculturação” suscitada pelo Vaticano II deve partir da Palavra de Deus, não se trata de qualquer teologia ou ideologia humana, mas é lá (e somente lá) que se deve buscar a resposta adequada para a nova evangelização do mundo.

No entender de Padre Caetano, em um discurso nas comemorações do jubileu de prata da Renovação Carismática Católica (RCC) de Fortaleza, a nova evangelização se caracteriza como uma *nova criação* que aparece e que se realiza aqui e agora pelo poder de Deus e pelo dom da fé (MINETTE DE TILLESSE, 2000, p. 4). Nesse novo “Gênesis”, o protagonismo dos(as) leigos(as), especialmente o das mulheres, é de suma importância porque o plano divino da salvação sempre evidenciou seu caráter sponsal, ou seja, homem e mulher participam juntos da Queda (Gn 3) e do reerguimento da humanidade (Jo 19,25-27). No entanto,

até agora, – sobretudo na Igreja Católica e, até certo ponto, no protestantismo e no judaísmo – o estudo científico da Bíblia era um empreendimento quase que exclusivamente machista e clerical. A Bíblia é essencialmente “nupcial”, desde a criação até o Apocalipse (MINETTE DE TILLESSE, 1986, p. 9).

Por esse motivo, as religiosas do Instituto são postas “em pé de igualdade” em sua formação intelectual com o ramo masculino, além dos leigos e leigas serem incentivados(as) a aprofundar o conhecimento bíblico e teológico, obtendo, se possível, diversos títulos acadêmicos e participando do mesmo carisma, espiritualidade e missão do ramo religioso. Por isso, o Instituto deverá sempre se esforçar para suscitar e acompanhar essas expressões laicais e acolhê-las como seu *prolongamento essencial*, com dinamismo e responsabilidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Metade do período de vida monástica do Padre Caetano foi lecionando Bíblia para seus confrades trapistas (1956-1968). Também exatamente metade de toda sua vida foi dedicada aos pobres do sofrido Pirambu (1968-2009). Foi a atenção dada à Palavra de Deus e aos pobres a síntese que Padre Caetano procurava desde quando decidiu consagrar sua vida na vocação monástica.

A fonte inspiradora desse trabalho sociorreligioso foi, então, a atenção à Bíblia e a tentativa de resposta ao ideal de “nova evangelização” proposto pelo Concílio no que tange à indissolúvel unidade entre a Palavra de Deus e a opção preferencial pelos pobres, ilustrando uma *sintonia* possível entre a religião e a sociedade na busca dos *ideais evangélicos* e de uma *emancipação social* que dê voz e vez aos menos favorecidos, nunca diminuindo seu potencial social, intelectual e espiritual.

O *estudo, espiritualidade e pastoral bíblica* no meio do povo pobre desenvolvido por Padre Caetano, incluindo suas dimensões *científica* e *ética*, nos levam a perceber um *método próprio* que desperta o protagonismo no meio sociorreligioso para a construção de um mundo novo, valorizando com atenção especial o papel dos(as) leigos(as) e mulheres.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2004.

COMUNIDADE CATÓLICA SHALOM. *Uma geração que ame a Bíblia*. Fortaleza. Comshalom.org., 2007. Disponível em: <<http://www.comshalom.org/uma-geracao-que-ame-a-biblia/>>. Acesso em: 11 ago. 2022.

CONSTITUIÇÃO do Instituto Religioso Nova Jerusalém. 2. ed. Fortaleza: Nova Jerusalém, 2002.

LIMA, Narcélio Ferreira de. *Um Monge Missionário: Vida e obra de Pe. Caetano Minette de Tillesse*. Rio Bonito: Cenáculo Universal, 2016.

MINETTE DE TILLESSE, C. O Deus pelas costas: Teologia narrativa da Bíblia In: *Revista Bíblica Brasileira*, v. 13, n. 1-4, Fortaleza: Ed. Nova Jerusalém, 1996.

MINETTE DE TILLESSE, Caetano. O sentido da RCC para a Igreja do terceiro milênio (Discurso comemorativo ao jubileu de prata da RCC Fortaleza). Colégio Cearense, Fortaleza, junho de 2000.

PAULO VI, Papa. *Constituição Dogmática Dei Verbum sobre a revelação divina* In: Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965). São Paulo: Paulus, 1997 (Documentos da Igreja).

PAULO VI, Papa. *Decreto Ad Gentes* In: Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965). São Paulo: Paulus, 1997 (Documentos da Igreja).

RIOS, Kênia Sousa. *Isolamento e poder: Fortaleza e os campos de concentração na seca de 1932*. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2014, 144 p. (Estudos da Pós-Graduação).

SILVA, José Pereira da. *Trapistas no Brasil*. 2014. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. doi:10.11606/T.8.2014.tde-20012015-160601. Acesso em: 11 ago. 2022.

HERMENÊUTICAS BÍBLICAS NO CONTEXTO HISTÓRICO BRASILEIRO HERMENÊUTICA DO SALMO 8 À LUZ DA COSMOLOGIA

*João Luiz Correia Júnior¹
Zélia Cristina Pedrosa do Nascimento²*

RESUMO

Estudar Cosmologia, suscita sentimentos diversos que vão desde o medo diante do esplendor do cosmo (ou cosmos), ao encantamento diante dos mistérios que perpassam o universo. Abre-nos também ao reconhecimento da insignificância humana diante dessa imensidão profunda, que levam à reflexão sobre: Quem somos nós? De onde viemos? Para onde vamos? Ao enfrentar tais reflexões, adentra-se em uma experiência milenarmente conhecida pelas culturas religiosas que é a contemplação (um misto de vertigem, medo, insegurança, curiosidade, deslumbramento, paz, silêncio diante do mistério). Desse encantamento, surgem belos textos líricos, preservados na tradição bíblica de inúmeras formas. Na literatura sapiencial, um dos textos paradigmáticos é o Salmo 8, tomado aqui como base desse ensaio sobre Cosmoteologia: reflexão teológica diante do cosmos. O Salmo 8 é um hino que brota da terra, um louvor ao Criador do Universos e, ao mesmo tempo, uma chamada de atenção à responsabilidade do ser humano de cuidar da criação, como algo fundamental de sua vocação. Surge espontâneo da boca dos pequeninos e dos lábios das crianças de peito (8,2b-3). Na Bíblia, os pequeninos e crianças aparecem como símbolo por excelência do ser humano em sua singeleza e fragilidade, capaz de maravilhar-se com o que descobre. Mas simbolizam também os mais pobres da sociedade. Desse modo, podemos interpretar que ainda hoje o grito da terra ameaçada sobe aos céus como um hino de louvor a Deus, por meio da boca dos pequeninos da terra, excluídos e excluídas sociais. Tal canto de louvor confunde os discursos presunçosos (frios, racionais, sem poética nem melodia) de quem usa o conhecimento com o único objetivo de explorar, arrancar riquezas e consumir, desconhecendo a presença de algo maior e extremamente encantador, que está aí, ao alcance dos nossos sentidos, para ser gratuitamente contemplado, saboreado e curtido em sua beleza e grandiosidade: Deus.

PALAVRAS-CHAVE: Bíblia; Sapienciais; Cosmoteologia; Contemplação. Criação

INTRODUÇÃO

Hermenêutica, do grego ερμηνεία /*erminia*/, “interpretação” (DICIONÁRIO DE GREGO-

¹ Pós-doutor (2012) pelo Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC GOIÁS). Doutor (1998) em Teologia (linha de pesquisa em Estudos Bíblicos) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC RIO). Professor Titular e Pesquisador da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). É membro da Comissão Editorial e um dos Editores Adjuntos de “Fronteiras - Revista de Teologia da UNICAP”. E-mail institucional: joao.correia@unicap.br

² Mestra em Educação pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. Especialista em Assessoria Bíblica pela Escola Superior de Teologia da Faculdade Luterana de São Leopoldo. Doutoranda em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP. Assessora do Centro de estudos Bíblicos de Mossoró/RN. Contato zeliacebi@gmail.com

PORTUGUÊS, 2010, p. 569, verbete *ερμηνεία*), é uma palavra frequentemente usada para indicar a técnica de interpretação de textos, sejam textos jurídicos ou textos sagrados. Hoje, a hermenêutica bíblica é feita a partir de diversas áreas do conhecimento, como deixa claro o importante documento “A interpretação da Bíblia na Igreja”: “As ciências humanas não se reduzem à sociologia, à antropologia cultural e à psicologia. Outras disciplinas podem também ser úteis para a interpretação da Bíblia” (PONTÍFICA COMISSÃO BÍBLICA, 1994, p. 73).

Dentre essas disciplinas que podem contribuir para a hermenêutica bíblica pode-se incluir a Cosmologia (palavra que vem do grego *κοσμολογία*, *κόσμος*=“cosmos”/“ordem”/“mundo”, + *λογία*=»discurso»/»estudo»). Refere-se à área do conhecimento, ou seja, a ciência que estuda a origem, a natureza e os princípios que ordenam o mundo ou o universo a partir da aplicação de métodos científicos (FERREIRA, 2010, verbete “cosmologia”).

A Cosmologia tem trazido novas e relevantes contribuições para a reflexão humana sobre o seu lugar no universo, por meio de sofisticados telescópios espaciais, como o Hubble (da NASA, Agência Espacial Americana, lançado em 1990) e o James Webb (desenvolvido em conjunto pela NASA, a Agência Espacial Europeia e a Agência Espacial Canadense, lançado em 25 de dezembro de 2021). As imagens captadas por esses telescópios em órbita no espaço, ou por outros em lugares estratégicos da Terra têm suscitado inúmeras pesquisas e publicações científicas sobre as novas descobertas cosmológicas na imensidão do universo observável, ressaltando o quanto a humanidade tem a aprender sobre o cosmos.

Apesar de serem áreas completamente diferenciados, Ciência e Religião, têm pontos em comum que não podem passar despercebidos hoje em dia: foram escritos por pessoas que, em sua busca incansável pelo conhecimento, parecem fazer a mesma experiência mística e se revelam perplexas diante do universo conhecido e encantadas diante do cosmos.

Os textos sagrados das diversas culturas e, de modo especial, da literatura bíblica, interessam-se não só em conhecer o universo, mas, diante do seu esplendor, “toca” a dimensão teleológica, ao se perguntar o que é o ser humano, de onde procede e para onde vai? Qual a sua missão neste mundo? Como encontrar a felicidade, mesmo conscientes de que tudo é finito, breve e limitado?

Ao enfrentar tais reflexões, adentra-se em uma experiência milenarmente conhecida pelas culturas religiosas que é a contemplação (um misto de vertigem, medo, insegurança, curiosidade, deslumbramento, paz, e silêncio reverencial diante do mistério). Desse encantamento, surgem belos textos líricos, preservados na tradição bíblica de inúmeras formas. Na literatura sapiencial, um dos textos paradigmáticos é o Salmo 8, tomado aqui como base desse ensaio sobre Cosmoteologia: reflexão teológica diante do cosmos.

Este Salmo 8 é um hino que brota do berço cultural do Oriente Médio, terra de efervescência religiosa, como um louvor ao Criador do Universos. A hermenêutica do Salmo 8 à

luz da Cosmologia confirma, ao mesmo tempo, a extrema necessidade do ser humano assumir a responsabilidade de cuidar da terra, casa comum de todos os seres vivos que nela habitam.

O Salmo 8 tem uma estrutura que pode ser assim delineada:

Título

(1) Para o dirigente do coro. Com a harpa de Gat. Salmo de Davi.

A Glória ao Senhor de toda a terra (Abertura)

(2a) IHWH, Senhor nosso, como é glorioso teu nome em toda a terra!

(2b) Quero cantar tua majestade celeste.

(3) Pela boca dos pequeninos e bebês fundaste uma fortaleza contra os teus adversários, para reduzir ao silêncio o inimigo e o vingativo.

B' O Cosmos e o ser humano

(4) Quando vejo teus céus, obra de teus dedos, a lua e as estrelas que fixaste,

(5) que é o ser humano para que te lembras dele?

O filho do barro para que te ocupes dele?

C A relativa grandeza humana

(6) Fizeste-o pouco menos que um deus,

coroaste-o com glória e honra.

B' O Cosmos e o ser humano

(7) Deste-lhe domínio sobre as obras de tuas mãos; tudo puseste debaixo de seus pés:

(8) gado miúdo e bois - todos eles, assim como as feras do campo,

(9) o pássaro dos céus e os peixes do mar, e tudo o que percorre as sendas dos mares.

A' Glória ao Senhor de toda a terra (Conclusão)

(10) IHWH, Senhor nosso, como é glorioso teu nome em toda a terra.

O título do Salmo, apresenta a designação do mesmo ao regente do coro para o culto divino, utilizando instrumento musical apropriado. Isso leva a supor que se trata de um hino. Faz parte da coleção dos Salmos de Davi³.

A seguir, um breve comentário sobre cada parte da estrutura, acima apresentada, do Salmo 8, na perspectiva de uma hermenêutica cosmológica.

³ De um modo geral, os títulos dos Salmos são como notas, acréscimos posteriores das pessoas que fizeram o trabalho de juntar em coleções os diversos salmos, sem muito critério e senso crítico (SCHÖKEL; CARNITI, 1996, p. 76 e 77).

1 GLÓRIA AO SENHOR DE TODA A TERRA (SL 8,2A-3 EM PARALELO COM 8,10)

Como acontece em muitos hinos de exaltação ao Criador, o Salmo 8 começa e termina com uma solene louvação dirigida ao Deus de Israel (IHWH), cuja grandeza, poder e glória se manifesta no cosmos.

Este versículo (também chamado de antífona ou refrão) serve como uma espécie de “moldura” que enquadra a imagem de uma atmosfera noturna, com a lua e as estrelas cintilantes no céu. Além disso sintetiza numa frase o tema central do Salmo, que consiste em enaltecer e louvar o Santo Nome de Deus, pela grandeza do conjunto de sua obra, manifestada através do cosmos e da humanidade. Por meio do Salmo 8, o ser humano tem o grandioso privilégio de, como parte da criação, e em nome dela, elevar aos céus um hino de louvor ao Criador.

“IHWH, Senhor nosso”. O nome de Deus é suprimido em muitas traduções bíblicas, em respeito à cultura religiosa judaica, da qual provêm os Salmos. O Judaísmo não pronunciava o Santo Nome de Deus: IHWH. O salmista reconhece que IHWH é o “Senhor”, “Soberano”, “Dono” de toda a terra. Combina um título restringido, “nosso dono”, com um horizonte ilimitado, “toda a terra”. O nosso Deus dilata sua fama pelo universo. “A terra está cheia de sua glória” (Is 6,3). A passagem do limitado, “nosso”, ao universal realiza-se através do “homem”, humanidade como um todo, não só do israelita, enquanto povo determinado.

O salmista inclui aí a si mesmo e o seu próprio povo. Mas, quem pronuncia as palavras desse Salmo, reconhecendo a soberania de IHWH “por toda a terra”, se inclui entre aquelas pessoas que glorificam a IHWH como “seu” Deus. Trata-se de um recurso literário interessante: a oração, por meio dos Salmos, como no caso do Salmo 8, faz da pessoa orante partícipe do ato de louvor a Deus.

“Como é glorioso teu nome por toda a terra!” Essa exclamação exalta o glorioso nome de Deus exaltado por suas maravilhas: “Eu te celebro, IHWH, de todo o coração, enumero todas as tuas maravilhas!” (Sl 9,2); “Os céus contam a glória de Deus, e o firmamento proclama a obra de suas mãos...” (Sl 19,2).

O povo de Deus vai elaborando uma sabedoria que considera os céus e a terra evidência clara do poder e de Deus: “Pergunta, pois, ao gado e ensinar-te-á, às aves do céu e informar-te-ão. Fala à terra, ela te dará lições, os peixes dos mares te hão de narrar: quem não haveria de reconhecer que tudo isso é obra da mão de Deus? (Jó 12,7-9)

“Quero cantar tua majestade celeste” (Sl 8,2b). Expressão do desejo de ampliar ainda mais o louvor colocado na abertura do Salmo (8,2a), e cantar à glória de Deus que se expande majestosamente, isto é, de forma grandiosa, da terra para os céus (8,2b). De fato, o verbo reconstruído do texto original sugere o “cantar antífona” (refrão inicial de um Salmo). Desse

modo, “pode significar um serviço cultural. Aqui seria o serviço de louvor”.

Pela boca dos pequeninos e bebês fundaste uma fortaleza contra os teus adversários, para reduzir ao silêncio o inimigo e o vingativo (Sl 8,3). Interessante perceber aqui o paradoxo de que, por meio “da boca” dos fracos e indefesos, o inusitado acontece... Deus funda uma fortaleza contra os adversários, para, a partir daí, “reduzir ao silêncio o inimigo e o vingativo”. Trata-se do louvor de quem, em sua pequenez, fragilidade, reconhece o magnífico poder de Deus por sua obra na terra e, sobretudo, no céu, dá força e poder contra os que se arvoram fortes, e agem em sua prepotência como adversários do próprio Deus. Podemos perceber aqui, nas entrelinhas da frase, tempos de profunda crise, inclusive de crise teológica.

Nesse contexto, o reconhecimento de que IHHW é o Senhor, é o fundamento (o alicerce) de uma fortaleza interior contra qualquer inimigo. Sobretudo quando tal reconhecimento é cantado em alta voz (nas celebrações litúrgicas), o medo coletivo desaparece, e o inimigo, por mais cruel e vingativo que aparente ser, é reduzido ao silêncio, reprimido, desarmado.

Desse modo, fica a mensagem de que o salmodiar a Deus por meio de hinos que louvem o seu esplendor é uma forma de proclamação de fé em meio às adversidades. Tal louvor além de dá fortaleza contra os adversários do projeto de vida do Deus do Universo, enche de confusão seus discursos prepotentes e arrogantes, reduzindo-os ao silêncio.

Em virtude disso, muitos estudiosos apontam que o Salmo 8 deve ter surgido num período posterior ao exílio da elite político-religiosa de Israel na Babilônia (que ocorreu entre os anos 587 e 538 a.C.), pois quem escreveu demonstra conhecer a narrativa da criação (Gn 1,1 – 2,4a), escrita provavelmente durante o exílio.

2 O COSMOS E O SER HUMANO (SL 8,4-5 EM PARALELO COM 8,7-9)

A relação interna do esquema literário do Salmo 8 é interessante para mostrar que a contemplação sobre a obra criada por Deus (vv. 4-5) faz o ser humano pensar na sua insignificância e, ao mesmo tempo, sobre a sua responsabilidade diante da criação que está ao seu redor (vv. 7-9). O centro é justamente a consciência de que a sua condição atual é uma honra, dádiva de Deus (v. 6).

Estamos, portanto, no coração do poema, que tem a intenção de contrastar a majestade do ser humano com a sua insignificância e pequenez, em meio aos desafios da criação. Vejamos, então, a análise desses versículos:

(8,4) *Quando vejo teus céus, obra de teus dedos, a lua e as estrelas que fixaste,*

(8,5) *que é o ser humano para que te lembres dele?*

O filho do barro para que te ocupes dele?

O salmista, isto é, a pessoa que fala, o “eu lírico”, representa aqui toda a humanidade e qualquer ser humano em particular, que se questiona sobre si mesmo quando vê a obra da criação na perspectiva da fé. Esse olhar em profundidade chamamos de “contemplação”.

Ao ver os céus, logo reconhece como obra de Deus. A expressão “obra de teus dedos” não é comum na Bíblia; a fórmula mais frequente é “obra de tuas mãos” (conforme o versículo 7). Contudo, aparece aqui com a intenção de sublinhar a modelação minuciosa do cosmos: tudo é tão bem feito, que parece obra dos dedos de uma bordadeira: os astros são como que bordados na abóboda celeste.

Desse modo, salienta Valmor da Silva, “o agir de Deus em favor do ser humano está encaixado entre as obras dos dedos (v. 4a) e as das mãos (v. 7a) de Deus”. E explica a metáfora:

A ação dos dedos de Deus arranjando o “artístico cinzel do gracioso reticulado das estrelas” lembra um delicado trabalho de ourivesaria. Mas, se por um lado a abóboda é obra delicada dos dedos de Deus, por outro lado ela está absolutamente segura, pois Deus as “fixou”. É de rara beleza o contraste que autor deixa escapar, no paralelismo entre dedos divinos e ação de fixar. Este olhar de admiração voltado para a contemplação de uma noite estrelada se exprime pela tríplice repetição do mesmo pensamento, num paralelo entre “teus céus”, “obra dos teus dedos” e “lua e estrelas” (v. 4). Em ambas as menções, repete-se a palavra obras (*ma’sey*), para dizer que o ser humano está entre as obras dos dedos e as obras das mãos de Deus. Seria possível estar entre os próprios dedos e as mãos divinas? Vale a pena observar, no v. 7, a relação entre as mãos e pés. Das mãos de Deus, às obras passam para debaixo dos pés do ser humano (SILVA, 2022, p. 27).

Da contemplação religiosa sobre a grandeza do cosmos, brota no coração humano a grande pergunta a respeito do sentido de sua existência: “O que é o ser humano para que te lembres dele? O filho do barro para que te ocupes com ele?”

O “Ser humano”, do hebraico *enosh*, talvez designe aqui o homem como ser fraco, mortal (conforme o Sl 103,15: “O homem!... seus dias são como a relva: ele floresce como a flor do campo; roça-lhe um vento e já desaparece, e ninguém mais reconhece o seu lugar”). Tem um paralelismo perfeito com o hebraico “bem adam”, “filho do barro”, isto é, tomado da terra. Tal

questionamento do Salmo 8, tão importante que aparece noutras passagens bíblicas (Sl 144,3; Jó 7,17), tem implícita a constatação de que o ser humano é uma criatura insignificante, comparada ao conjunto da criação estampada nos céus...

Mas, a grande pergunta é: Por que o ser humano, criatura tão insignificante comparada ao conjunto da grandiosa obra de Deus, por que tal criatura goza da atenção de Deus? Que tem a humanidade de tão importante para que Deus pense nela e se ocupe com ela?

A resposta aparece nos versículos seguintes:

*(Sl 8,6) Fizeste-o pouco menos que um deus,
de glória e honra o coroaste.*

A partir da pergunta que dirige a Deus (“O que é o homem”), o salmista constata a insignificância da criatura humana ante a grandiosidade do Universo e vai mais além... Afirma que Deus coroa o ser humano com dignidade: “Fizeste-o pouco menos que um deus, coroaste-o com glória e honra” (v. 6).

O ser humano é coroado de glória e de honra porque Deus lhe confia a sua criação. Contudo, apesar de ser capaz de dominar parte da obra de Deus, o ser humano não passa de um senhor vassalo (tão conhecido na época em que o Salmo foi escrito), cujo poder está sob a dominação de um Senhor maior.

Esse homem que se questiona sobre si mesmo quando contempla a obra da criação, percebe-se agora como corresponsável. O “domínio sobre as obras da criação” é dádiva de Deus e, por conta disso, deve ser interpretado como uma missão, que consiste em cuidar da obra criada, conforme o projeto de expansão da vida, segundo o Plano Criador.

Numa leitura superficial o texto parece sugerir que à humanidade deve “dominar” e “sujeitar” [“submeter a seus pés”] a terra e os animais (conforme Gn 1,26.28), justificando a destruição em andamento do ecossistema em escala planetária. Mas, o exegeta Milton Schwantes esclarece em sua pesquisa que, na origem do texto, a conotação não era esta:

Em Gn 1,26.28 (como no Salmo 8,7-9) “sujeitar” e “dominar” [“submeter”] animais e terra nada mais significa que “administrar”. Em Gn 1 a pessoa está integrada a seu ambiente. Há solidariedade entre pessoas e animais. As pessoas são tão amigas dos animais que foram criadas no mesmo dia, em irmandade. Juntinho à mulher e ao homem foram feitos leões e jacarés. Aparece aí uma integridade da criação (SCHWANTES, 1988, p 91-92).

O projeto de Deus para o ser humano, homem e mulher, é que cuide da casa, seu ambiente vital, como seu senhor. A mãe terra, nossa casa, este *oikos*, esta eco-logia e esta eco-nomia, devem estar indubitavelmente sob o nosso cuidado, pois nos foi dado inteligência suficiente para isso. Desse modo, coerente com a concepção bíblica da Criação que aparece no início do livro do Gênesis (1,28-29), o salmista confirma que a humanidade (mulher e homem), criada à imagem e semelhança de Deus, é chamada a assumir a responsabilidade pela criação.

O desleixo como o cuidado para com a nossa casa (*oikos*, casa, daí a palavra ecologia: *oikos* + *logos*) e para com nós mesmos em nossos semelhantes, fez surgir a grave crise ecológica atual e aumentar o abismo que separa ricos de pobres. Busquemos inspiração na milenar sabedoria; ela nos ajuda a refazer a aliança de simpatia e de amor para com o Deus do Cosmos e para com todas as criaturas, por meio da retomada de nossa própria vocação de responsáveis pelo conjunto da obra da criação. “Essa conduta reconstrói a morada humana assentada sobre o cuidado e as suas múltiplas ressonâncias” (BOFF, 2000, última frase do livro).

CONCLUSÃO

Apesar de fortes restrições de grupos negacionistas das Ciências, na maioria das vezes fundamentalistas religiosos, o ser humano teve aos poucos que abandonar a noção de que tinha qualquer posição central no Universo. Destronada do seu antropocentrismo, a humanidade passa agora a vislumbrar a sua insignificância diante do cosmos no universo observável e compreender a urgência de mudar o seu comportamento em relação à forma como se apropria dos recursos naturais, já ameaçados de extinção em muitas regiões.

Hoje, mais do que nunca, ecoa por toda parte o grito da terra, atormentada de tantos modos pelo domínio ambicioso e avassalador de parte da humanidade que, apesar de ser minoria, está muito bem organizada em empresas transnacionais com o objetivo tão somente de sugar as riquezas naturais na perspectiva de acumular poder econômico.

A literatura sapiencial elaborada pela cultura universal, na qual se insere a literatura bíblica, tem no Salmo 8 um belo exemplo de hino que brota da terra em louvor ao Criador do Universos e, ao mesmo tempo, cumpre a função de ser uma chamada de atenção à responsabilidade do ser humano de cuidar da criação, como algo fundamental de sua vocação.

Surge espontâneo da boca dos pequeninos e dos lábios das crianças de peito (8,2b-3) e simbolizam o ser humano em sua singeleza e fragilidade, capaz de se encantar (maravilhando-se) com o que descobre. Mas simbolizam também os mais pobres da sociedade. Ainda hoje o

grito da terra ameaçada sobe aos céus como um hino de louvor a Deus, por meio da boca dos pequeninos da terra, excluídos e excluídas sociais.

Esse canto confunde os discursos presunçosos (frios, racionais, sem poética nem melodia) de quem usa o conhecimento com o único objetivo de explorar, arrancar riquezas e consumir, desconhecendo a presença de algo maior e extremamente encantador, que está aí, ao alcance dos nossos sentidos, para ser gratuitamente contemplado, saboreado e curtido em sua beleza e grandiosidade: Deus.

REFERÊNCIAS

BOFF, Leonardo. Ethos mundial: um consenso mínimo entre os humanos. Brasília: Letraviva, 2000.

DICIONÁRIO DE GREGO-PORTUGUÊS. Porto: Porto Editora, 2010.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa. Curitiba: Positivo, 2010.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. A interpretação da Bíblia na Igreja. São Paulo: Paulinas, 1994.

SCHOKEL, Luís Alonso; CARNITI, Cecília. Salmos I: salmos 1-72. São Paulo: Paulus, 1996.

SCHWANTES, Milton. Projeto Esperança: meditações sobre Gn 1 – 11. In: Construir a esperança: encontro Latino-Americano e Caribenho de Organismos Ecumênicos. São Paulo: CLAI – Conselho Latino Americano de Igrejas, 1988, pp. 69-135.

SILVA, V. da. Louvor no Salmo 8. Estudos Bíblicos, São Paulo, v. 28, n. 105, p. 21–31, 2022. Disponível em: <https://revista.abib.org.br/EB/article/view/561>. Acesso em: 7 ago. 2022.

ISAÍAS 42,1-9: UMA ANÁLISE DE TRADUÇÕES EM LÍNGUA PORTUGUESA

Márcio José ¹

RESUMO

Neste trabalho foram analisadas oito traduções brasileiras de Isaías 42,1-9. Seis destas traduções estão em edições de bíblias (Almeida Revista e Atualizada, TEB, Bíblia de Jerusalém, Nova Edição Pastoral, Bíblia do Peregrino e Nova Tradução da CNBB) e duas publicadas em trabalhos científicos (artigos dos pesquisadores Valmor da Silva e Fábio Pires). O objetivo geral desta pesquisa foi a análise teológica do texto do Primeiro Canto do Servo de YHWH em cada tradução comparando as expressões que contribuem para uma interpretação em chave de ampliação teológica da palavra hebraica “mishpat”, tendo como foco o Servo enquanto anunciador/implantador de “mishpat”. Os objetivos específicos foram: 1) A busca de uma ou mais traduções que contribuam para uma melhor compreensão teológica da perícopes. 2) Partindo do prisma teológico da palavra “mishpat”, verificação das opções e usos desta e de outras expressões-chave nas diferentes traduções. 3) Analisar com quais ênfases as traduções apresentam a vocação e missão do Servo de YHWH. 4) Indicar quais traduções e opções de tradução ampliam a teologia do texto. Para esta pesquisa, foi realizada uma análise comparativa entre as oito traduções (colocadas em colunas paralelas) destacando divergências, convergências e opções de tradução. Como destaque da análise, está a verificação da tradução da palavra hebraica “mishpat”, que está presente nos versos 1, 3 e 4. Por fim, para a análise e teologia da perícopes, foram consideradas as pesquisas de importantes pesquisadores do Primeiro Canto do Servo (Revisão de Literatura).

PALAVRAS-CHAVE: Dêutero-Isaías; Cânticos do Servo; Mishpat; Direito; Bíblia

INTRODUÇÃO

Este trabalho de análise comparativa entre as traduções foi realizado com o objetivo de verificar o quanto as versões de bíblias brasileiras contribuem para a compreensão da perícopes de Is 42,1-9 (Primeiro Canto do Servo) em perspectiva da vocação e missão deste Servo vinculada com a palavra *mishpat*, que aparece nos v. 1, 3 e 4 deste cântico.

Entre as traduções, seis estão em edições de bíblias e duas publicadas em trabalhos científicos (artigos). As escolhas das versões seguiram o seguinte critério:

- Almeida Revista e Atualizada (ARA) é uma Bíblia de tradução muito respeitada e utilizada nos meios acadêmicos, sendo referência no ambiente cristão protestante.

¹ Mestre, Especialista e Bacharel em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR); Professor-tutor nos cursos da Área de Humanidades do Centro Universitário Internacional (UNINTER).
E-mail: marciopelinski@hotmail.com

- **Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB), Bíblia também** conhecida por seu rigor na tradução. A versão em Língua Portuguesa é uma tradução da *Traduction Oecuménique de La Bible* (TOB) da Sociedade Bíblica Francesa, composta por uma equipe de especialistas de diversas confissões cristãs e também da religião judaica.
- A Bíblia de Jerusalém (BJ), produzida pela Escola Bíblica de Jerusalém é uma das versões mais respeitadas e utilizadas entre as bíblias de estudo.
- Tradução de Silva (2006, pp. 44-45), biblista brasileiro (Valmor da Silva) que possui amplos estudos, traduções e contribuições relacionadas ao profetismo sobretudo nos cantos do *servo*. O autor delimita a perícopes como Is 42,1-7.
- Nova Edição Pastoral como Bíblia de inserção nas comunidades e de texto recentemente revisado, que traz as contribuições de Shigeyuki Nakanose em Isaías.
- Tradução de Pires (2014, pp. 125-126), também biblista brasileiro (Fábio Pires) e que apresenta uma das mais recentes traduções da perícopes, que partiu de ampla pesquisa acadêmica.
- Bíblia do Peregrino (2017), por sua riqueza de notas e do aprofundamento bíblico, sobretudo nos profetas, de seu idealizador Luís Alonso Schökel.
- Bíblia Sagrada Tradução da CNBB (2019), também por sua atualidade e pela proposta de ser no Brasil o texto oficial de uso da Sagrada Escritura.

Nas páginas seguintes encontraremos a Quadro 1 com as oito traduções brasileiras de Is 42,1-9, dispostas em colunas em ordem de ano de publicação, com destaque (negrito nosso), para a tradução da palavra *mishpat*:

Quadro 1 - Traduções de Is 42,1-9 em Língua Portuguesa

Is 42,1-9	BÍBLIA ALMEIDA REVISTA E ATUALIZADA, 1988, p. 668. [ARA]	TRADUÇÃO ECUMÊNICA DA BÍBLIA, 1994, pp. 670- 671.	BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, pp. 1318- 1319 (MAURER Jr.).	SILVA, 2006, pp. 45-46
v. 1	Eis aqui o meu servo, a quem sustenho; o meu escolhido, em quem a minha alma se compraz; pus sobre ele o meu Espírito, e ele promulgará o direito para os gentios.	[TEB] Eis o meu servo que eu apoio, meu eleito, ao qual minha alma quer bem, pus sobre ele o meu Espírito. Para as nações ele fará sair o juízo .	[BJ] Eis o meu servo que eu sustento, o meu eleito, em quem tenho prazer. Pus sobre ele o meu espírito, ele trará o direito às nações.	[Silva] Eis meu servo, seguro nele, meu eleito, tem prazer minha vida. Dei meu espírito sobre ele, direito às nações fará sair.
v. 2	Não clamará, nem gritará, nem fará ouvir sua voz na praça.	Não gritará, não levantará o tom, não fará ouvir na rua o seu clamor;	Ele não clamará, não levantará a voz, não fará ouvir a voz nas ruas;	Não gritará e não levantará, e não fará ouvir na rua sua voz;
v. 3	Não esmagará a cana quebrada, nem apagará a torcida que fumeja; em verdade, promulgará o direito .	não quebrará o caniço rachado, não apagará a mecha que ainda fumeja; com certeza, fará surgir o juízo .	não quebrará a cana rachada, não apagará a mecha bruxuleante, com fidelidade trará o direito .	cana quebrada não esmagará, e mecha vacilante não apagará, em verdade fará sair direito .
v. 4	Não desanimará, nem se quebrará até que ponha na terra o direito ; as terras do mar aguardarão a sua doutrina.	Ele não definhará, não se vergará, até haver imposto na terra o juízo , e as ilhas estarão na expectativa das suas leis.	Não vacilará nem desacorçoará até que estabeleça o direito na terra; e as ilhas aguardem o seu ensinamento.	Não vacilará e não se quebrará até colocar na terra direito ; e na sua lei ilhas esperam.
v. 5	Assim diz Deus, o Senhor, que criou os céus e a terra e a tudo quanto produz; que dá fôlego de vida ao povo que nela está e o espírito aos que andam nela.	Assim fala Deus, o Senhor, que criou os céus e os estendeu, que moldou a terra portadora dos seus rebentos, que deu respiração à multidão que cobre e sopra aos que a percorrem.	Assim diz Deus, lahweh, que criou os céus e os estendeu, que firmou a terra e o que ela produz / que deu o alento aos que a povoam / e o sopra da vida aos que se movem sobre ela.	Assim diz o Deus Yhwh, que cria os céus e os estende, chapeia a terra e seus produtos, dá alento ao povo sobre ela e espírito aos que caminham nela.
v. 6	Eu, o Senhor, te chamei em justiça, tomar-te-ei pela mão, e te guardarei, e te farei mediador da aliança com o povo e luz para os gentios;	Sou eu o Senhor, eu te chamei segundo a justiça, te segurei pela mão, te guardei e te destinei a seres a aliança do povo, a seres luz das nações,	“Eu, lahweh, te chamei para o serviço da justiça, Tomei-te pela mão e te modelei, Eu te constituí como aliança do povo, Como luz das nações,	“Eu, Yhwh, te chamei em justiça para agarrar na tua mão, para te modelar, para te pôr para aliança de povo, para luz de nações,

v. 7	para abrires os olhos aos cegos; para tirares da prisão o cativo e do cárcere, os que jazem em trevas.	a abrires olhos cegos, a tirar do cárcere o prisioneiro, da casa de prisão, os habitantes das trevas.	A fim de abrires os olhos aos cegos, A fim de soltares do cárcere os presos, E da prisão os que habitam nas trevas”.	para abrir olhos cegos, para fazer sair do cárcere prisioneiro, da casa de confinamento os que habitam na treva”.
v. 8	Eu sou o Senhor, este é o meu nome; a minha glória, pois, não a darei a outrem, nem a minha honra às imagens de escultura.	Sou eu o Senhor, este é o meu nome; e a minha glória, não a darei a outro, nem aos ídolos, o louvor a mim devido.	Eu sou lahweh; este é o meu nome! Não cederei a outrem minha glória, Nem minha honra aos ídolos.	*****
v. 9	Eis que as primeiras predições já se cumpriram, e novas coisas eu vos anuncio; e antes que sucedam, eu vo-las farei ouvir.	Os primeiros acontecimentos, ei-los passados, e eu anuncio novos; antes que se produzam, eu vo-los faço ouvir.	As primeiras coisas já se realizaram, Agora vos anuncio outras, novas; Antes que elas surjam, Eu vo-las anuncio”.	*****
Is 42,1-9	NOVA EDIÇÃO PASTORAL, 2014, p. 936 (NAKANOSE). [Pastoral]	PIRES, 2014, pp. 125-126. [Pires]	BÍBLIA DO PEREGRINO, 2017, pp. 1524-1525 (SCHÖKEL). [Do Peregrino]	BÍBLIA DA CNBB, 2019, p. 1056. [Da CNBB]
1	Vejam meu servo, a quem eu sustento. Ele é o meu escolhido, nele tenho o meu agrado. Eu coloquei sobre ele o meu espírito, para que promova o direito às nações.	Eis Jacó meu Servo, susterei a ele, Israel, meu escolhido, se agradou a minha pessoa; dei o meu espírito sobre ele, direito para as nações fará sair.	Vede meu servo, a quem sustento; meu escolhido a quem prefiro. Sobre ele pus o meu espírito, para que promova o direito às nações.	Eis o meu servo, a quem sustento; o meu escolhido em quem me comprazo. Eu pus sobre ele o meu espírito, e ele levará o direito às nações
2	Ele não gritará nem clamará, nem fará ouvir sua voz na praça.	Não clamará e não erguerá; e não fará escutar na rua a voz dele.	Não gritará, não clamará, não alardeará pelas ruas.	Não clamará, não gritará, não se ouvirá, lá fora, a sua voz.
3	Não quebrará a cana já rachada, nem apagará o pavio que ainda fumea. Promoverá fielmente o direito .	Cana a que despedaçada não quebrará e pavio vacilante não extinguirá; para verdade fará sair direito .	Não quebrará a cana rachada, não apagará o pavio vacilante. Promoverá fielmente o direito ,	Não quebrará o caniço encurvado, nem apagará o pavio que ainda fumea, mas com fidelidade promoverá o direito .
4	Não desanimará nem se abaterá, até implantar o direito na terra e a instrução que as ilhas esperam.	Não desanimará e não despedaçará até pôr na terra direito; e a instrução dele ilhas esperarão.	não vacilará nem se quebrará, até implantar o direito na terra, e sua lei que as ilhas esperam.	Não vacilará nem se dobrará, até implantar o direito na terra; e as ilhas aguardam a sua lei.

5	Assim diz o Deus Javé, que criou o céu e o estendeu, que firmou a terra e tudo o que ela produz. Ele dá o alento ao povo que nela habita e o sopro aos que sobre ela caminham:	Assim, disse o Deus YHWH, que cria os céus e o que os estende, o que estira a terra, e os produtos dela; o que dá alento para o povo sobre ela, e espírito para os que andam nela.	Assim diz o Senhor Deus, que criou e estendeu o céu, firmou a terra com sua vegetação, deu o alento ao povo que nele habita e a respiração aos que nela se movem.	Assim diz o Senhor Deus, que criou os céus e os desdobrou, que firmou a terra e tudo o que dela brota, que dá alento ao povo que nela habita e espírito, aos que pisam sobre ela.
6	“Eu, Javé, chamei você para a justiça, tomei-o pela mão, e lhe dei forma. E o coloquei como aliança de um povo e luz para as nações,	Eu, YHWH, te chamei em justiça, e agarrarei firme a tua mão; e te guardarei, e te colocarei como aliança de povo, como luz de nações;	Eu, o Senhor, te chamei para a justiça, te tomei pela mão, te formei, e fiz de ti aliança de um povo, luz das nações.	“Eu, o Senhor, te chamei na justiça e te tomei pela mão. Eu te formei e fiz de ti a aliança do povo e a luz das nações,
7	para você abrir os olhos dos cegos, para tirar os presos da cadeia, e do cárcere os que vivem no escuro.	Para abrir olhos cegos; para fazer sair da prisão encarcerado, de casa de confinamento os habitantes da escuridão.	Para que abra os olhos dos cegos, tires os presos da prisão, e da masmorra os que habitam em trevas:	para abrires os olhos aos cegos, tirares do cárcere os prisioneiros, da masmorra os que jazem nas trevas.
8	Eu sou Javé: esse é o meu nome. Não vou dar para outro minha glória, nem vou ceder minha honra para os ídolos.	Eu, YHWH, esse é o meu nome; e minha glória não darei e o meu louvor para imagens esculpidas.	Eu sou o Senhor, este é meu nome, não cedo minha glória a ninguém, nem minha honra aos ídolos.	Eu sou o Senhor: este é o meu nome; a outro não darei a minha glória, nem aos ídolos o meu louvor.
9	As primeiras coisas já aconteceram. Coisas novas é o que eu agora anuncio: antes que elas brotem, eu as comunico a vocês”.	As primeiras coisas adentraram; e as novas eu o que relata, antes de brotarem, farei escutar a vós.	O antigo já aconteceu, e algo novo eu anuncio; antes que brote, eu vos comunico.	As coisas antigas já aconteceram, e eu vos anuncio coisas novas; antes que surjam, a vós eu as faço ouvir.

Fonte: o autor.

2. ANÁLISE DE TRADUÇÕES EM LÍNGUA PORTUGUESA

Partindo das opções de tradução em Língua Portuguesa das bíblias/artigos elencados, verificam-se os seguintes destaques relacionados aos versos de Is 42,1-9:

No v. 1, de oito versões, seis traduzem o *hen* (importante para o Dt-Is, sendo citada 19 vezes) como “eis”, como palavra que dá força para o início da perícope (PROVIN, 2008, p. 76) e mostra sutil intimidade de YHWH com o *servo* (COLLI, 2012, p. 134). As exceções são a Bíblia Pastoral que optou por “vejam” e a do Peregrino que escolheu “vede”. A tradução de *‘ebed* como “servo” é unânime. O uso de expressões sinônimas de “sustentar” é diverso, mas mantém a força de “garantia” da missão por YHWH nas

traduções: “sustenho” (ARA), “que eu apoio” (TEB), “seguro nele” (SILVA), “que eu sustento” (BJ, Pastoral, do Peregrino, da CNBB), “susterei a ele” (PIRES). Prevalece a opção por “escolhido” em cinco traduções (ARA, Pastoral, Pires, Silva, do Peregrino e da CNBB), contra três traduções que utilizam “eleito” (TEB, BJ e Silva). A tradução de *ruach* é unânime como “espírito”, com diferencial de que ARA traduz como “Espírito”, com a inicial maiúscula. Sete traduções utilizam “direito” para traduzir *mishpat* e a TEB traduz como julgamento. Outro ponto importante para esta pesquisa é que um total de sete versões traduzem o verbo *yatsá* junto do *mishpat* em perspectiva de dentro para fora, em expansão, como que “saindo de Israel para as nações”: as traduções de Silva, Pires e a TEB utilizam a ação relativa ao *mishpat* como “fazer sair”; ARA escolheu “promulgar”; a Pastoral usa “promoverá” e a Bíblia do Peregrino opta por “que promova”. Este movimento “de dentro para fora” ganha sentido com a perícopes que deseja mostrar o *servo* como personagem em expansão, assim como encontra o sentido na ampliação teológica da ação de YHWH (cf. WIÉNER, 1980, p. 70; PROVIN, 2008, p. 106), passando de Deus do povo de Israel para Deus dos povos. Expansão que prepara também a saída para o “novo êxodo” que perpassa todo o Dt-Is. Concorde-se com estas traduções que contribuem com a ampliação teológica de dentro para fora e iluminam a reflexão sobre a expansão de *mishpat*, o crescimento da importância do *servo* e do poderio de Deus-YHWH. A BJ é a única que traduz como “ele trará”, que dá ao leitor uma conotação de movimento “de fora para dentro”. Somente a ARA utilizou “gentios” enquanto as demais optaram por “nações” como o objeto da ação do *servo*.

Sobre o v. 2, a forma de agir do *servo* (na ordem e tradução) como: “não clamará/não gritará” (ARA e da CNBB); “não gritará/não clamará” (do Peregrino, Pastoral); “não gritará/não levantará o tom” (TEB); “não clamará/não levantará a voz” (BJ); “não clamará/não levantará” (Silva) e “não clamará/não erguerá” (Pires). O uso de “não fará ouvir” foi a opção da metade das versões (ARA, TEB, BJ, Silva). Sobre o local onde não se ouve, ARA e Pastoral utilizam “praças”; já a TEB, BJ, Pires, Silva e Peregrino optaram por “rua/ruas” e a versão da CNBB amplia, englobando praças e ruas ao escolher a tradução como “lá fora”, mas que dá impressão de que a eleição do *servo* ocorre em ambiente fechado. Seis versões utilizaram a relação com não ouvir a “voz”. A Bíblia do Peregrino optou por não “alardeará”, verbo que em Língua Portuguesa remete para uma atividade de anunciante/arauto.

No v. 3 as traduções: Pastoral, do Peregrino, BJ optaram por “cana rachada”. Já “cana quebrada” foi a opção de ARA e de Silva; a Bíblia da CNBB traduziu como “caniço encurvado”; a TEB “caniço rachado” e Pires como “cana despedaçada”. Sobre a imagem de pavio pronto a ser apagado, a Bíblia ARA optou por “torcida”; Silva, BJ e TEB traduziram como “mecha”; as traduções - Pastoral, Pires, do Peregrino e da CNBB escolheram “pavio”. Sendo que “que fumege/ou que ainda fumege” aparece na ARA, TEB, Pastoral e da CNBB. A opção por “vacilante” está presente em Silva, Pires e do Peregrino. A BJ traduz como “bruxuleante”. Aqui ocorre segunda aparição de *mishpat* na perícopes e que é mantida a tradução como “direito” em sete versões, com a exceção da TEB que traduz como “julgamento”, assim como no v. 1. Na terceira aparição de

mishpat (v. 3) estas opções de tradução se repetirão. Assim como no v. 1, somente a BJ utiliza o “com fidelidade trará o direito”, as demais optaram por “promoverá fielmente ou/ com fidelidade o direito” (da CNBB, do Peregrino, Pastoral); “em verdade, promulgará” (ARA); “com certeza, fará surgir o julgamento” (TEB); “em verdade fará sair direito” (Silva e Pires). O que se percebe nas traduções é a ênfase na garantia de que a implantação do “direito” por parte do *servo* ocorrerá dada pela força dos verbos escolhidos. As traduções de Silva e de Pires insistem no “fará sair” que possui sentido teológico relativo ao êxodo e à libertação (SILVA, 2006, pp. 48 e 53; PIRES, 2014, pp. 6; 42; 109).

Sobre o v. 4, que mostra a atitude do *servo* em sua missão, aparece a tradução como “não vacilará” (BJ, Silva, do Peregrino e da CNBB), “não quebrará/se quebrará” (ARA, Silva e do Peregrino), “não desanimará” (ARA, Pastoral e Pires), “não se vergará / não despedaçará” (TEB), “não vacilará” (Silva, BJ, do Peregrino e da CNBB), não dobrará (da CNBB). Em relação paralela com a “cana” do v. 3, aqui ficam interessantes as traduções que remetem ao não “quebrar, vergar, inclinar, dobrar, despedaçar”, como ações que podem ocorrer com o vegetal e dão ainda mais força para a imagética que brota do símbolo. Aqui pela terceira vez aparece o *mishpat* como objeto de ação: “implantar o direito na terra” (da CNBB, do Peregrino, Pastoral); “até que ponha na terra o direito / até pôr na terra direito” (ARA / Pires); “até colocar na terra direito” (Silva); “até que estabeleça o direito na terra” (BJ) e “até haver imposto na terra o julgamento” (TEB). Todas as versões utilizam a expressão “terra”, que transmite uma ideia de algo delimitado (territorial), talvez como território local, mas que gera uma contrapartida com a frase seguinte em que a terra será estrangeira/distante (ilhas que esperam/aguadam). A Bíblia ARA não utiliza “ilhas”, mas sim “terras do mar”. Estas ilhas/terra do mar aguardam pela *torah*: traduzida como “doutrina” (ARA), “lei/leis” (TEB, Silva, da CNBB e do Peregrino), “ensinamento” (BJ) e “instrução” (Pastoral e Pires). Blenkinsopp (1977, p. 210) e Zabatiero (2007, p. 36) defendem que a tradução não poderia ser “instrução”, mas “lei”, considerando os contextos do século VI a.C.

Já no v. 5 é unânime a abertura com o “Assim diz/fala”. Segue-se com relação ao nome divino dois caminhos: quatro versões mencionam com as variações que surgem do tetragrama - lahweh (BJ) / Deus YHWH (Pires), YHWH (Silva) e Deus Javé (Pastoral); as quatro restantes omitem “o Nome” e utilizam “Senhor / o Senhor” (ARA, TEB, da CNBB e do Peregrino). Todas utilizam o verbo “criar” com diversas variações das expressões seguintes ao “criar”. Destaque para o uso das expressões “estender” (Pastoral, Pires, do Peregrino, TEB, Jerusalém e Silva), “chapear” (Silva), “estirar” (Pires) e “desdobrou” (da CNBB) que são palavras que remetem para a ação divina com características das atividades de artesão/ferreiro (cf. CATENASSI, 2018, p. 179), imagem que gera proximidade com o trabalho de parte dos grupos deportados para Babilônia. A expressão “alento”, coloca uma imagem de cuidado, conforto e proximidade e está presente em seis versões (BJ, Silva, Pastoral, Pires, do Peregrino, da CNBB), e também recorda a abertura de Is 40,1 no pedido de “Consolai meu povo”. A palavra “povo” aparece em seis traduções (ARA, Pastoral, Pires, do Peregrino, da CNBB e Silva); já a TEB utiliza “multidão” e a BJ “aos que a povoam”. Em

nova aparição de *ruach*, quatro versões traduzem como “espírito”: (ARA, Silva, Pires, da CNBB), em um uso que vincula este v. 3 com o v. 1 (onde o *servo* recebe o *ruach*) o uso de tradução como “sopro” foi adotado por três bíblias (Pastoral, TEB, BJ). A Bíblia do Peregrino optou por “respiração”.

Ocorre no v. 6, a mesma forma de se referir a Deus do v. 5 foi repetida de forma unânime. Também é unânime a tradução de *tsedeq* como “justiça”. Sobre o início da frase como “te chamei em justiça”, aparece desta forma em: ARA, Pires e Silva. As bíblias Pastoral e do Peregrino usam “para a justiça” e a da CNBB como “te chamei na justiça”. A BJ utiliza “te chamei para o serviço da justiça” e a TEB como “eu te chamei segundo a justiça”. Ocorre grande variação nos usos no restante do verso. O consenso retorna na “expressão luz das nações” que segue o mesmo esquema do v. 1 onde sete utilizam “nações” e somente a ARA traduz como gentios.

No v. 7, todas concordam com o verbo “abrir”, mas discordam se é “abrir os olhos dos cegos/abrir os olhos aos cegos” (ARA, BJ, Pastoral, do Peregrino, da CNBB) ou se é “abrir olhos cegos” (TEB, Silva e Pires). Sobre a ação com os cativos que serão libertos ocorrem usos variados. A opção por “fazer sair da prisão” (Pires) e “fazer sair do cárcere prisioneiro” (Silva) seguem a sequência deste uso na perícope e interliga o verso com os temas teológicos anteriores, já que se em v. 1 e v. 3 o *servo* “fará sair” (como promessa) aqui ele “faz sair” cumprindo de forma efetiva. A BJ utiliza “a fim de soltares” e as demais traduções usam variações do verbo “tirar”. Todas as versões referem de forma igual aos habitantes da (s) treva (s) em possível contraponto com a “luz das nações” do v. 6.

Nas frases do v. 8, mantém-se a forma de tratamento da divindade seguida por cada tradução nos versos 5 e 6. Ocorre aqui uma variação de uso de “ídolos” (BJ, TEB, do Peregrino e da CNBB) e a tradução por “imagens de escultura” (ARA) e “imagens esculpidas” (Pires). O tema da disputa e crítica aos “ídolos/Deuses” é transversal no Dt-Is (BÍBLIA DA CNBB, 2019, p. 1010).

Por fim, no v. 9 não há comparações possíveis, já que as traduções divergem. Apenas fica claro o jogo no verso entre passado, presente e futuro das ações. Aparece também o vínculo de uma teologia da Palavra (anunciar/ fazer ouvir/comunicar). Na versão de Pires, é a única tradução que usa “as primeiras coisas *adentraram*”, em relação com o “fazer sair” dos vv. 1. 3 e 7. O uso de “brotar” (Pastoral, Pires, do Peregrino) e “produzir” (TEB) vincula este verso com os produtos que brotam no v. 5.

CONCLUSÃO

Após este exercício de comparação entre as traduções, é constatada a grande contribuição e cuidado na escolha das palavras das traduções brasileiras de Is 42,1-9.

Considerando o objetivo geral desta pesquisa como a análise de expressões de importância teológica de Is 42,1-9, as traduções em Língua Portuguesa contribuem para uma interpretação em chave de ampliação da palavra “mishpat”, confirmando nas traduções o protagonismo do Servo de YHWH enquanto anunciador/implantador de “mishpat” (direito/justiça). Todas contribuem de alguma forma para a compreensão da perícopa, sobretudo em expressões chave como: “direito (mishpat)”, “justiça”, “espírito”, “fazer sair”, “criar” e “abrir”. Dentre as oito traduções destacam-se nesta pesquisa as duas traduções acadêmicas (de artigos) referenciadas; de Silva (2006, pp. 45-46) e de Pires (2014, pp. 125-126). Estas por não possuírem caráter editorial, utilizam uma estrutura de tradução bastante literal colaborando para a compreensão das expressões teológicas fundamentais do texto ampliando sua compreensão.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA ARA. Almeida Revista e Atualizada. Tradução de **João Ferreira de Almeida**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1988.

BÍBLIA DA CNBB. Tradução oficial da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. 3ª edição. Brasília: Edições CNBB, 2019.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA DO PEREGRINO. Luís Alonso Schökel (Org.). São Paulo: Paulus, 2017. 3ª edição.

BÍBLIA PASTORAL. Nova Edição. **São Paulo: Paulus, 2014.**

BÍBLIA TEB. Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB). São Paulo: Loyola, 1994.

BLENKINSOPP, Joseph. **Isaiah 40-55. A new translation with introduction and commentary.** Doubleday, 1977.

CATENASSI, Fabrizio Zandonadi. **Bíblia: Introdução teológica e história de Israel.** Curitiba: Intersaberes, 2018.

COLLI, Gelci André. Dêutero-Isaías e o Servo de Yahweh na América Latina: A distância hermenêutica nos fragmentos da história da recepção. **Protestantismo em Revista**, v. 28, pp. 112-119, 2012.

PIRES, Fábio et al. **Identidades e teologias no Primeiro Cântico do Servo de YHWH: Estudo exegetico de Isaías 42, 1-9.** São Bernardo do Campo: 2014. Disponível em: <http://tede.metodista.br/jspui/handle/tede/309>.

PROVIN, Genildo. **Libertação nas Trilhas da Justiça. Estudo Histórico e Hermenêutico de Is 42,1-4.** São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2008 (dissertação de Mestrado em Ciências da Religião), 153 pp.

SILVA, Valmor da. “Eis meu Servo” - Leitura do primeiro canto do Servo do Senhor, segundo Is 42,1-7. *In: Estudos Bíblicos*, Petrópolis: Vozes, nº 89, pp. 44-59. 2006.

WIÉNER, Claude. **O Dêutero-Isaías - o profeta do novo êxodo**. São Paulo: Edições Paulinas, 3ª ed. 82 pp. Tradução de José Raimundo Vidigal. 1980.

ZABATIERO, Júlio. **Manual de Exegese**. São Paulo: Hagnos, 2007.

O SIGNIFICADO DE XEOL NO LIVRO DE JÓ

Valmor da Silva¹

RESUMO

Propõe-se analisar o significado da palavra Xeol (*sheol*, *šē'ol*), em suas oito ocorrências no livro bíblico de Jó. No total de sessenta e seis ocorrências em toda a Bíblia Hebraica, o substantivo tem sido interpretado de diferentes maneiras. Sua etimologia é discutida e o sentido exato do termo não tem consenso nas traduções bíblicas nem nos diversos comentários. As traduções vão desde a simples transliteração *Sheol* até o termo “inferno”, passando por “Abismo”, “sepultura” e “morada dos mortos”. Em Jó, o Xeol é concebido como morada definitiva para os mortos, lugar sem retorno (7,9); lugar mais profundo do mundo inferior (11,8); lugar de esquecimento (14,13); última esperança para quem morre, seja para o justo, seja para o pecador (17,13.16; 21,13; 24,19). Está associado à imagem do abismo (*abadon*) em três ocorrências (26,6; 28,22; 31,12). Os gregos traduziram Xeol por *hades*. Em latim foi traduzido como *infern*i (lugares inferiores) e daí como inferno. Naturalmente, a noção de Xeol não tem nada a ver com o conceito teológico de inferno. A comunicação objetiva analisar o termo em cada uma das passagens em que ele ocorre, a partir do seu contexto literário. O método tem como ponto de partida a exegese, com tradução do original, comentário crítico e contextualização literária, além do apoio dos instrumentos de análise e dos diversos comentários bíblicos aos respectivos textos. Entre os resultados da pesquisa, pretende-se esclarecer tanto quanto possível o significado do termo Xeol em Jó e, possivelmente, propor traduções mais adequadas para o mesmo. Conclui-se que as dificuldades na compreensão e tradução de um termo bíblico, assim como de uma frase, podem ser superadas mediante a análise do seu significado original e do seu uso no contexto literário em que é empregado. Isso se aplica, com mais razão, à compreensão de um termo tão estranho e tão importante quanto Xeol.

PALAVRAS-CHAVE: Xeol. Morte. Pós-morte. Jó.

O substantivo Xeol² ocorre 8 vezes em Jó, o quarto livro bíblico em que mais aparece, depois de Salmos, com 16, Isaías com 10 e Provérbios com 9 ocorrências. Em todo o Antigo Testamento, Xeol está documentado 66 vezes (GERLEMAN, 1978, col. 1054).

A etimologia da palavra é discutida, bem como o seu significado e explicação. As explicações etimológicas variam entre a raiz *sh'l*, com o sentido de “inquirir” e *sh'h + l* como “lugar devastado e de estrondo” (GILBERT, 2004, p. 1667-1668). O significado geral designa a morada dos mortos, mas a explicação exata se refere ora a um destino final, ora a uma esperança de sobrevivência, sem falar da distinção entre prêmio e castigo, ou destino de justos e ímpios. Xeol aponta, sempre, para um lugar físico, geográfico, assim como os conceitos de vida e morte no livro de Jó. O Xeol é o lugar dos mortos, onde se igualam ímpios e justos, pequenos e grandes, escravos e livres (Jó 3,17-19). Lugar de paz e liberdade, mas também de escuridão e caos (Jó 10,21-22).

¹ Doutor em Ciências da Religião (UMESP), Mestre em Exegese Bíblica (PIB) e em Teologia Bíblica (PUG), Pós-Doutor em Teologia (FAJE). Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (PUC Goiás). Email: lesil@terra.com.br

² Grafado como soa em português, Xeol, o termo aparece, com frequência, como transliterado do original *Sheol* (*šē'ol*) e com traduções que variam entre tumba, sepultura, mundo dos mortos, inferno etc, como se verá adiante.

Situação irreversível, inatingível pelo próprio Deus (PINKER, 2007, p. 75).

A Bíblia usa diversas expressões paralelas para se referir ao Xeol, conforme elenca Wächter (1977, p. 242-244). Pode ser poço (*bôr*), localizado nas águas profundas, sobre as quais a terra se equilibra (Jó 26,5; 38,16-17). Pode ser cova ou fosso (*šahat*), outro sinônimo para poço, que em Jó, normalmente, se refere a sepultura (Jó 17,14; 33,18.22.24.28.30). Outras expressões são: terra (*'ereš*), como mundo inferior; sepulcro (*qeber*), como reino dos mortos; poeira (*'apar*), como o local da sepultura; abismo (*'abadon*) como local de perdição; morte (*mawet*), frequentemente paralela a Xeol.

Na Bíblia Hebraica, de fato, há noção muito vaga do além. Na concepção geral, acreditava-se que, com a morte, o ser humano não desaparecia totalmente, mas continuava de uma maneira indefinida no Xeol (*sheol*, *š'e'ol*). Nessa morada lúgubre da morte, porém, todos eram iguais, bons e maus, ricos e pobres, ímpios e justos. Dada essa situação, compreende-se porque, ao longo de quase todo o Antigo Testamento, a retribuição era vista numa perspectiva exclusivamente terrena, ou bastante temporal. Jó marca o passo mais decisivo nesse processo de abertura para a compreensão da vida após a morte. O livro se refere à tumba como morada coletiva, chamada “casa de encontro de todos os viventes” (Jó 30,23).

Jó trata da retribuição individual nesta vida, significa que não considera propriamente a perspectiva pós-morte com prêmio ou castigo ou com crença na ressurreição. Nesse sentido, contesta a teologia da retribuição, hoje tratada como teologia da prosperidade. Questiona o sentido do sofrimento e, sobretudo, o sofrimento do justo inocente. Por que algumas pessoas sofrem e outras gozam a vida, se todos terminam do mesmo jeito?

Jó possui especial atração pela morte, como o demonstram diversas passagens. Ele amaldiçoa o dia do nascimento (Jó 3,3-9) e, na sequência (v. 10-16), manifesta a preferência por ter morrido. Essa mesma preferência é manifestada adiante, em que pede explicitamente a Deus a morte (6,8-9; 7,15-21). E se confirma na sua esperança em habitar no Xeol (17,13-16) (PINKER, 2007, p. 77-81).

Seguem-se, neste estudo, as 8 ocorrências do termo Xeol no livro bíblico de Jó, com análise do seu significado e aplicação em cada contexto. A tradução é própria, para dedicar mais atenção ao sentido original dos textos.

*Dissipa-se [como] nuvem e desaparece³,
assim quem desce [ao] Xeol⁴ não subirá (Jó 7,9).*

³ “Desaparece”, literalmente “se vai”, do verbo *hlaq* (ir, andar, caminhar). Para tradução dos termos hebraicos, consulta-se Alonso Schökel (2004).

⁴ Xeol: a *Bíblia Sagrada Almeida* (2010) grafa como Sheol e, a cada ocorrência, repete em nota: “Palavra também traduzida por *profundezas, morte e sepulcro*”. Na primeira ocorrência (Jó 7,9) traduz como “sepultura”.

No contexto da primeira resposta a Elifaz de Temã, Jó declara, no gênero lamentação, seu fim definitivo na morada dos mortos. Logo menciona o Mar (*Yam*) e o Dragão, espécie de Serpente do Mar (*Tannin*) (7,12), prováveis referências a mitos mesopotâmicos (HARTLEY, 1988, p. 149). O Xeol é entendido como morada definitiva dos mortos, sem retorno para casa, conforme o versículo seguinte (Jó 7,10). Como indica o verbo “descer”, trata-se do lugar inferior. E a negativa “não subirá” se refere à ida sem volta, pois, de fato, Xeol é chamado “a terra do não retorno” (Jó 10,21), em hebraico e também no acádico (GRAY, 2010, p. 179-180).

É mais alto que o céu: que poderás fazer?

Mais profundo⁵ que o Xeol: que poderás saber? (Jó 11,8).

Sofar de Naamat levanta diversos questionamentos e pergunta a Jó se ele seria capaz de sondar a profundidade e o limite de Deus (Jó 11,7). Na comparação, para expressar a grandiosidade divina, afirma que Deus supera o céu e o Xeol. O céu designa a altura, o Xeol a profundidade (v. 8), assim, na sequência (v. 9) com largo e longo, se completam as quatro dimensões cósmicas, em paralelismo (*Bíblia do Peregrino*, 2002, nota a Jó 11,7-9). O Xeol representa, nessa cosmologia, o ponto extremo para baixo. Ao argumentar com esses quatro pontos cardeais, o texto expressa a transcendência de Deus, que ultrapassa todos os limites da criação (HARTLEY, 1988, p. 197).

Quem dera no Xeol me abrigasses⁶

e me escondesses⁷ até se aplacar⁸ tua ira,

e me fixasses um limite para te lembrares de mim (Jó 14,13).

O personagem Jó, em sua resposta a Sofar de Naamat, após apresentar a prerrogativa de sua inocência, se refere ao Xeol como lugar do sono definitivo (Jó 14,12). É comum a associação entre o sono e a morte. Ele sonha ser chamado de volta por Deus, após aplacar a ira divina (PINKER, 2007, p. 76). Embora se refira ao lugar de esquecimento, Jó apela para a recordação e a saudade, talvez com uma ponta de esperança. Nesse diálogo amoroso, ele se dirige a Deus, a

5 “Profundo”, feminino de *’amoq* (fundo, profundo, abissal). No anterior (v. 7) aparece a “profundeza”, *heqer* (objeto da indagação, segredo, mistério) de Deus.

6 “Abrigasses”, do verbo *špn* (abrigar, esconder, ocultar, guardar).

7 “Escondesses”, do verbo *str* hifil (esconder, ocultar, tapar).

8 “Aplacar”, do verbo *šub* (voltar, retornar).

partir de sua experiência dolorosa, com verbos que demonstram algum ânimo (TERRIEN, 1994, p. 140-141). “Mais uma vez Jó clama a (à misericórdia de) Deus contra (a ira de) Deus. Jó busca proteção não na proximidade de Deus, mas no distanciamento de Deus” (SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, 2017, p. 71). Ele pede para Deus estabelecer um “limite”, isto é, uma estela (*ḥoq*), com o seu nome gravado, como um lembrete, para não se esquecer dele, após esfriar a ira (HARTLEY, 1988, p. 236). Insatisfeito com a doutrina da retribuição judaica e com a noção de vida pós-morte egípcia, Jó confia que a relação com Deus não pode ser rompida para sempre (TERNAY, 2001, p. 96-97). O Xeol se torna, nesse caso, abrigo e proteção para superar a dor e o sofrimento.

*Se eu espero⁹ o Xeol [como] minha casa
na treva estendo¹⁰ minha cama (Jó 17,13).*

O contexto é a fala de Jó, em resposta a Elifaz de Temã, já na segunda rodada de diálogos. Jó se vê sepultado e considera o Xeol como sua casa, com um quarto e uma cama em que ele pode se deitar e, quem sabe, descansar temporariamente. Este é o único livro que associa a designação casa (*bayit*) com Xeol, seja como “minha casa”, seja como “casa de encontro de todos os viventes” (30,23). Por outro lado, Ecl 12,5 (Sl 49,12) se refere a sepultura como “casa eterna” (WÄCHTER, 1977, p. 246). Essa concepção do Xeol como uma casa com compartimentos aparece também na referência às “portas da morte” (Jó 38,17). (WÄCHTER, 1977, p. 245).

Ao desejar o Xeol como sua morada, será que o personagem expressa ali alguma esperança de continuidade? No versículo seguinte (17,14) se estabelece o diálogo com a sepultura e com o verme; curiosamente, não com Deus. Sepultura ou cova ocorre em Jó 17,14; 33,18.22.24.28.30. Sepultura (*šahat*) está associada ao Xeol, como na presente passagem, porém se refere mais a sepulcro do que a mundo inferior. Tem como sinônimo a palavra poço (*bôr*) (Jó 26,5; 38,16-17) (WÄCHTER, 1977, p. 242-243). O sepulcro como “pai” e o verme como “mãe” e “irmã”, constituem a metáfora da família, para completar o quadro da imagem da casa, no versículo seguinte (v. 14). A sepultura associada a pó e vermes se encontra também em Jó 21,26). As imagens são chocantes, entre um lar nas trevas e uma família no pó com os vermes (BAR, 2015, p. 146).

*Comigo¹¹ ao Xeol descerão,
juntos ao pó baixaremos¹²? (Jó 17,16).*

⁹ “Espero”, do verbo *quh* piel (esperar, confiar, aguardar, espreitar).

¹⁰ “Estendo”, do verbo *rpđ* piel (estender, confortar).

¹¹ “Comigo” no Texto Massorético seria “minhas partes” e foi corrigido pela Septuaginta para dar sentido ao texto, em paralelo com “juntos” (GRAY, 2010, p. 260).

¹² “Baixaremos”, do verbo *nht* (baixar, descer, cair).

Jó segue sua fala, manifestando o fim da esperança e da felicidade, que com ele descerão ao Xeol. Entre momentos de confiança e momentos de lamentação, aqui termina com desesperança (SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, 2017, p. 90). A imagem do pó, em paralelismo com Xeol, associa as duas realidades como sinônimos, para a realidade da morte. O pó se refere à sepultura, normalmente uma cova no barro, daí as referências a terra ou pó, como em “terra das trevas e sombras” (Jó 10,21). Pó associado à realidade da morte aparece várias vezes na Bíblia e, particularmente, em Jó (7,21; 10,9; 20,11; 21,26; 34,15) (BAR, 2015, p. 146).

*Terminam na felicidade¹³ os dias deles,
e na tranquilidade ao Xeol baixam¹⁴ (Jó 21,13).*

Jó toma a palavra, em resposta a Sofar de Naamat, para questionar com veemência a teologia da retribuição, ao constatar que os ímpios são mais bem sucedidos que os justos. Aquela doutrina da retribuição, tradicional, dogmatizava que Deus premia os bons e que os maus são castigados, como é sabido “desde sempre” (20,4), que “a alegria do malvado dura apenas um instante” (20,5). Jó contesta essas afirmações, a partir da experiência concreta, que reduz a nada a ideologia da prosperidade, pois há pessoas do mal que são abençoadas por Deus, com vida longa, descendência próspera e final feliz (TERRIEN, 1994, p. 182). E ainda, como se constata, terminam todos no mesmo lugar, entre pó e vermes, tanto bons quanto maus. “A morte fecha todas as contas, sem prêmio ou castigo” (GRAY, 2010, p. 294).

*Sequidão também calor estivo absorvem as águas da neve,
[assim o] Xeol àquele que pecou¹⁵ (Jó 24,19).*

O discurso de Sofar de Naamat – ele de novo – retoma a teologia da retribuição, e afirma que Deus castiga o pecador e premia o justo. Para tanto, usa a metáfora do calor que derrete a neve, para simbolizar a rapidez para o fim esperado de quem pecou. Em sua fala anterior (24,6), Jó já havia contestado essa afirmação (TERRIEN, 1994, p. 201). Na sequência (v. 20) é confirmado o conceito segundo o qual o Xeol rapidamente engole as pessoas, com a afirmação de esquecimento, até mesmo pela própria amante (TERNAY, 2001, p. 182).

13 “Na felicidade”, *batôb* (literalmente no bem, no bom).

14 “Baixam”, do mesmo verbo *nht*, de Jó 17,16b.

15 Aqui são referidos apenas os ímpios, não os justos. “Isto não ensina a aniquilação do malvado... Ensina a decomposição do corpo no sepulcro” (HARRIS, 1961, p. 130-131).

Nu o Xeol diante dele

e não há véu para a Perdição¹⁶ (Jó 26,6).

O discurso de Baldad de Suás retoma, uma vez mais, a teologia da retribuição, para dizer que ninguém pode se considerar justo diante de Deus, visto que ele domina o Xeol e o Abismo. As duas palavras, Xeol e Abismo, estão em paralelo, como sinônimos do submundo da morte. O imaginário dessa realidade inferior se manifesta no contexto, com entidades monstruosas, no versículo anterior (Jó 26,5), representadas por sombras (Refaim) e águas do abismo. Refaim são entidades ativas, que tremem e causam medo (PINKER, 2007, p. 76). Além desta associação com o Xeol, o Abismo (*'abbadon*) ocorre mais duas vezes, em Jó, junto com a morte (28,22) e associado a um fogo destruidor (31,12). O conjunto das ocorrências se refere ao mundo dos mortos, mundo inferior que, segundo o pensamento judaico, não escapa à soberania de YHWH (TERRIEN, 1994, p. 206-207).

CONCLUSÃO

A leitura das oito passagens que citam o Xeol, no livro de Jó, levam a algumas conclusões sobre a sua compreensão. Israel não aceitou a concepção sobre o mundo dos mortos como continuação da vida, veiculada no Egito, nem aderir ao conceito de além habitado por divindades monstruosas, como se admitia na Mesopotâmia. Jó tampouco aceita a teoria da retribuição, segundo a qual a vida ou a pós vida reserva prêmio para os justos e castigo para os maus. Dessa análise circunscrita a oito passagens do livro de Jó, Xeol designa, sempre, um lugar físico, abaixo, inferior, para onde se desce. O emprego do termo remete, normalmente, a um conceito negativo, associado com morte, sepultura, regiões subterrâneas, sombra, abismo e profundezas. Com as mesmas conotações o termo transparece nas traduções. Os gregos traduziram Xeol por *hades*. Em latim foi traduzido como *inferi* (lugares inferiores) e daí como inferno. Naturalmente, a noção de Xeol não tem nada a ver com o conceito teológico de inferno. Dentre as traduções atuais, para o português, algumas optam por imitar a grafia original Xeol, como a *Bíblia de Jerusalém* (2012), ou por transliterar o original hebraico, como a *Bíblia Tradução Ecumênica* (1994). A *Bíblia do Peregrino* (2002) traduz normalmente por Abismo, exceto túmulo (7,9) e sepulcro (21,13). A *Bíblia Sagrada Almeida Século 21* (2010) traduz sepultura (7,9), Sheol (11,8) e nas demais ocorrências, sempre com asterisco e nota; “Palavra também traduzida por *profundezas, morte e sepulcro*”. A *Bíblia Sagrada CNBB* (2006) traduz normalmente mundo dos mortos; exceto morada dos mortos (17,13) e abismo (11,8; 17,16). A *Bíblia Pastoral (Nova)* (2014), opta por uma mesma

¹⁶ “Perdição”, no original *'abbadon*, abismo, “talvez designasse antigamente uma divindade infernal” (*Bíblia de Jerusalém*, 2012, nota “d” a Jó 26,6).

tradução, morada dos mortos ou habitação dos mortos.

REFERÊNCIAS

- ALONSO SCHÖKEL, Luis. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 2004.
- BAR, Shaul. Grave Matters: Sheol in the Hebrew Bible. *Jewish Bible Quarterly*, v. 43, n. 3, p. 145-153, 2015.
- Bíblia de Jerusalém*. GORGULHO, Gilberto da Silva; STORNIOLO, Ivo; ANDERSON, Ana Flora Anderson (Coords.). São Paulo: Paulus, 2002.
- Bíblia do Peregrino*. ALONSO SCHÖKEL, Luís (Ed.). São Paulo: Paulus, 2002.
- Bíblia Pastoral (Nova)*. BAZAGLIA, Paulo (Ed.). São Paulo: Paulus, 2014.
- Bíblia Sagrada Almeida*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Revista e atualizada. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.
- Bíblia Sagrada CNBB*. KONINGS, Johan (Coord.). Brasília: CNBB, 2006.
- Bíblia Tradução Ecumênica (TEB)*. KONINGS, Johan (Supervisão). São Paulo: Loyola, 1994.
- GERLEMAN, G. *Sh'ol* Reino de los muertos. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1978. Vol. 2. col. 1053-1057.
- GILBERT, Maurice. Sheol. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004. p. 1667-1668.
- GRAY, John. *The Book of Job*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2010.
- HARRIS, R. Laird. The Meaning of the Word *Sheol* as Shown by Parallels in Poetic Texts. *Bulletin of the Evangelical Theological Society*, v. 4, n. 4, p. 129-135, Dec 1961.
- HARTLEY, John E. *The Book of Job* (NICOT). Michigan: Eerdmans, 1988.
- PINKER, Aron. Job's Perspectives on Death. *Jewish Bible Quarterly*, v. 35, n. 2, p. 73-84, 2007.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger. *Um caminho através do sofrimento: o livro de Jó*. São Paulo: Paulinas, 2017. (Cultura Bíblica).
- TERNAY, Henry de. *O livro de Jó: da provação à conversão, um longo processo*. Petrópolis: Vozes, 2001. (Comentário Bíblico).
- TERRIEN, Samuel. *Jó*. São Paulo: Paulus, 1994. (Grande Comentário Bíblico).
- WÄCHTER, L. *Sheol*. In: BOTTERWECK; Johannes G.; RINGGREN, Helmer (Eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. XIV. Michigan: Eerdmans, 1977. p. 239-248.

PARTICIPAÇÃO E PROTAGONISMO DE MULHERES NA COMUNHÃO EPISCOPAL INTERNACIONAL NA RECIFE NO SÉCULO XXI: UM ESTUDO À LUZ DO MOVIMENTO DE JESUS DO PRIMEIRO SÉCULO

Marcos Paulo Fonseca da Costa¹

RESUMO

O objetivo geral deste trabalho é estudar a participação e o protagonismo de mulheres em comunidades de fé da Comunhão Episcopal Internacional na Recife (CEI/Recife) do Século XXI, à luz do movimento de Jesus do Primeiro Século. Já os objetivos específicos são investigar que tipo de relação o movimento de Jesus inaugurou com as mulheres que dele participaram e analisar em que medida a compreensão da presença de mulheres no movimento de Jesus no Primeiro Século pode contribuir para um olhar crítico sobre a condição das mulheres da CEI/Recife nos dias de hoje. Para alcançá-los fizemos uma pesquisa bibliográfica na literatura especializada e aplicamos um questionário semi-estruturado a onze voluntárias. Os principais parâmetros para análise teórica estão em Gerd Theissen, Wolfgang Stegemann, Ekkehard Stegemann e Elisabeth Fiorenza. Estudamos também traços da valorização da mulher no movimento de Jesus. Constatamos, como principal resultado da pesquisa, uma tensão existente entre certas respostas dadas pelas onze colaboradoras e a realidade vivida por elas. Realidade essa que as afasta - em certa medida - das práticas do movimento de Jesus apontadas pela literatura especializada.

PALAVRAS-CHAVES: Comunidade Episcopal Internacional. Movimento de Jesus. Mulheres e religião.

INTRODUÇÃO

Este trabalho abordará, de um lado, o binômio participação e protagonismo de mulheres no movimento de Jesus, no Primeiro Século e, de outro, o mesmo binômio será considerado em relação a mulheres na Comunhão Episcopal Internacional² (CEI) na Recife do Século XXI. Depois, será feita comparação entre o tratamento conferido às mulheres que participaram do movimento de Jesus e o tratamento dado às mulheres de hoje da CEI/Recife.

1 PARTICIPAÇÃO E PROTAGONISMO DE MULHERES NO MOVIMENTO DE JESUS DO PRIMEIRO SÉCULO

Na tentativa de abordar sem reducionismos e com rigor acadêmico a participação e o

¹ Mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Bolsista CAPES. marcos.2020601044@unicap.br.

² Instituição de identidade anglicana, segundo Calvani (2005).

protagonismo de mulheres no movimento de Jesus do Primeiro Século, é importante lapidar fazer antes alguns esclarecimentos sobre aspectos relevantes desse movimento. Feito isso, pode-se discorrer com alguma profundidade acerca da questão das mulheres no movimento de Jesus e do protagonismo delas ali naquele meio.

1.1 CARACTERÍSTICAS DO MOVIMENTO DE JESUS

No contexto deste escrito, movimento de Jesus do Primeiro Século significa o ajuntamento de pessoas em torno da pessoa física de Jesus Nazaré enquanto este era vivo. “Para denominar o grupo de adeptos e adeptas ligado a Jesus durante o seu tempo de vida, utilizamos o conceito ‘movimento de Jesus’...” (STEGEMANN & STEGEMANN, 2004, p. 217).

Ou seja, neste trabalho, a expressão movimento de Jesus é utilizada em sentido técnico e com significado estrito: trata-se das primeiras comunidades que se formaram em torno de Jesus de Nazaré real, a pessoa que viveu em carne e osso na história.

A interpretação sociológica de Theissen (2008) possui traços originais quando aborda o movimento de Jesus. Ele mesmo resume com precisão as características mais importantes do movimento de Jesus: eram judeus e judias que percorreram a Galileia e a Judeia, procurando viver uma ética diferente em diversos aspectos da ética pública da época, uma vez que a sociedade ali estava em crise social e econômica de grande proporção.

Dessa forma, segundo o entendimento de Theissen (2008), os primeiros seguidores de Jesus eram carismáticos itinerantes (homens e mulheres) e que propuseram uma vida diferente da que se vivia naqueles dias, dentro da possibilidade histórica concreta deles. Essa “vida diferente” era o que Theissen (2008, p.9) chama de “revolução de valores”.

Para Theissen (2008, p. 102), a presença de mulheres nos grupos itinerantes é posta fora de dúvida, embora haja poucos textos dos evangelhos que versem expressamente sobre isso. É preciso, então, um trabalho de inferência legítima a ser realizado a esse respeito. A partir de uma sutileza linguística, o sociólogo analisa os vocábulos referentes aos destinatários do discurso de Jesus e observa que “tecer” era atividade relacionada às mulheres. Isso leva à inferência segundo a qual havia, sim, mulheres carismáticas itinerantes.

Por fim, nesse contexto do seguimento de Jesus, as mulheres aparecem como integrantes também desse ajuntamento carismático. É muito importante, frisar desde logo essa participação de mulheres no movimento de Jesus, cuja atuação, como observa Fiorenza (1992, p. 25), tornou-se invisível ou ao menos ofuscada pela hermenêutica patriarcal e androcêntrica aplicada ao texto neotestamentário.

1.2 PARTICIPAÇÃO E PROTAGONISMO DE MULHERES NO MOVIMENTO DE JESUS

A fim de poder bem contextualizar a condição das mulheres no interior do movimento de Jesus e realçar certo protagonismo delas é importante exibir alguns pormenores dessa participação naquele movimento. Em Elizabeth S. Fiorenza, encontra-se uma chave hermenêutica instigante, que é a do antiandrocentrismo e do antipatriarcalismo (COSTA, 2020). Fiorenza entende que, para avançar no conhecimento acerca da participação e do protagonismo das mulheres no movimento de Jesus é preciso levar em conta que a linguagem dos evangelhos é, apesar do avanço do movimento de Jesus para aquele tempo, androcêntrica e que, por outro lado, a sociedade era também patriarcal.

Embora tenha havido avanços significativos na pesquisa sobre a participação das mulheres no movimento de Jesus, ainda que com poucos textos explícitos sobre o assunto, o mesmo não se pode dizer da investigação sobre o protagonismo delas nesse movimento. Para conseguir um conhecimento aproximado sobre a condição das mulheres no seguimento mais antigo de Jesus, é preciso lançar mão de certa criatividade acadêmica e muitas vezes realizar exercícios de inferência. Isso tudo a partir dos poucos textos explícitos existentes sobre o tema e do que se sabe sobre a matriz histórica da época.

A questão central é, portanto, a natureza do seguimento dessas mulheres. Que elas seguiam Jesus de forma permanente parece não haver mais dúvida entre acadêmicos e pesquisadores do assunto. Depoimento marcante traz Meier apud Perroni (2017, p. 10): ...não obstante os problemas de vocabulário, a conclusão mais provável é que Jesus considerava e tratava essas mulheres como discípulas.

Embora poucos, alguns sinais do protagonismo das mulheres no seguimento de Jesus podem ser indicados com alguma segurança. Elas, segundo os evangelhos canônicos, estão entre as principais testemunhas da crucifixão e do sepultamento de Jesus, além de serem apontadas como as primeiras testemunhas da suposta ressurreição (STEGEMANN & STEGEMANN 2004, p. 426).

2 PARTICIPAÇÃO E PROTAGONISMO DE MULHERES EM COMUNIDADES DE FÉ DA CEI NA RECIFE DO SÉCULO XXI

Neste item, apresentamos um breve resultado das respostas dadas por onze mulheres que responderam a um questionário semi-estruturado³; depois, realizamos também exposição de alguns cânones da CEI que tocam na questão de gênero e, por fim, tecemos alguns comentários sobre as respostas delas em contraste os referidos cânones.

³ Mediante a ferramenta google forms.

2.1 ACHADOS DO QUESTIONÁRIO APLICADO

Indagadas se conhecem alguma mulher da CEI que seja chefe de família sozinha, 100% responderam que sim; perguntadas se tem conhecimento de alguma mulher da CEI que receba pelo mesmo trabalho remuneração inferior a de varão, 40% responderam que sim.

De maneira semelhante, 72,7% conhecem mulheres da CEI que já sofreram algum tipo de violência doméstica. Sobre a não ordenação de mulheres ao ofício de pastora (presbiterato na CEI), todas responderam que se sentem confortáveis/tranquilas/em paz/satisfeitas, ou seja, não houve contestação dessas onze mulheres a essa restrição à ação feminina no âmbito eclesial.

Quando questionadas sobre o motivo de não se incomodarem com a não ordenação de mulheres ao presbiterato, três responderam que não possuem interesse no assunto e oito deram justificativas teológicas para o fato.

Ao serem indagadas sobre se a CEI incentiva as mulheres a exercerem cargos/funções/atividades de liderança, dez responderam e, dessas, nove disseram que sim e apenas uma afirmou que não. Isto significa que a visão que as mulheres possuem da CEI em relação a si mesmas é positiva.

Já no que tange às atividades de engajamento dessas mulheres, houve as seguintes respostas: uma participa de grupo de canto, uma faz parte do Conselho Paroquial (Junta Eclesiástica), duas pertencem a grupos de oração, três são frequentadoras apenas, ou seja, não exercem nenhuma atividade engajada na igreja e três declararam exercer atividades ligadas ao culto (arrumar a mesa da comunhão, lavar os cálices de vinho, recolher as toalhas litúrgicas, etc).

Quando confrontadas com o fato de que a maioria da população brasileira se declara cristã e com o fato de que existem tantas assimetrias em relação à mulher no Brasil (violência, salários baixos, chefias solitárias de famílias), as respostas foram as seguintes: uma respondeu que a religião cristã influencia nesse quesito, pois ensina que o homem é o que manda e a mulher tem que ser submissa a ele; três afirmaram que é fator cultural; outras três se posicionaram que é por que as pessoas no Brasil se dizem cristãs mas não o são de verdade; uma disse que é por que as pessoas são pecadoras e não persistem na Palavra de Deus e duas responderam que os ensinamentos bíblicos não são praticados pelo povo brasileiro.

De outro lado, as respostas dadas pelas onze mulheres que responderam ao questionário mostraram pessoas que possuem conhecimento de que as mulheres não podem ser ordenadas ao ministério pastoral, porém que não só não se interessam pelo assunto como ainda defendem que a CEI está correta nesse posicionamento, pois a ordenação de mulheres não possuiria a chamada base bíblica.

O fato de nove mulheres responderem que a CEI as incentiva a participar de cargos de líderes traz consigo um tipo de dissonância ao mesmo tempo que afirmam o incentivo da CEI ao exercício de liderança por parte de mulheres, as experiências delas nas comunidades de fé não são em cargos de liderança. Elas atuam, portanto, em atividades marginais e de reduzido protagonismo.

Uma delas declarou participação em grupo de canto, uma faz parte do Conselho Paroquial, duas pertencem a grupos de oração, três são frequentadoras apenas, e três declararam exercer atividades ligadas ao culto. A dissonância está exatamente na percepção existente de que a CEI incentiva o protagonismo, contudo a maioria delas não participa da gestão financeira, do ensino, da administração geral da paróquia, etc.

2.2 CÂNONES DA CEI QUE TOCAM NA QUESTÃO DE GÊNERO

O primeiro cânone da CEI que merece destaque em função de recorte de gênero é o Cânon 5, cujo objeto disciplinador é a chamada JE. Tal instância administrativa destina-se à gestão paroquial; é um centro decisório no âmbito da paróquia. Ocorre que, à luz desse cânon, não cabe às mulheres participar do centro decisor das paróquias da CEI (CEI, 2019, p. 14).

É interessante pontuar que a JE se estende também às catedrais, locais sagrados para o crence episcopal, e a partir das quais a CEI é gerida e de onde partem as diretrizes de nível estratégico dessa igreja. Por esses cânones, a direção política e normativa das igrejas compete aos varões; de forma parecida, a gestão financeira na CEI é exercida patriarcalmente; por fim, são os varões que exprimem a mente, a vontade, a voz e a palavra de Deus. Eles são os porta-vozes na CEI da divindade (CEI, 2019, p. 15).

Por sua vez, o Cânon 6 invoca o governo por consenso...consenso dos varões. Pelo direito atual da CEI, os conselhos serão formados por líderes (varões) que escolhem outros homens (varões). I Em todos os níveis, a CEI é governada por líderes que escolhem outros homens para servirem em Conselhos. Os Conselhos devem funcionar de acordo com a regra do governo por consenso. (CEI, 2019, p. 16). É de bom alvitre destacar que o termo homem, quando aparece nos cânones da CEI, nunca se refere à espécie humana, aponta sempre para varões. Nos cânones da CEI, homem deve ser lido sempre em sentido estrito: macho, varão.

Quanto ao tema de ordenação das mulheres, o Cânon 7, é taxativo: as ordens sagradas são defesas às mulheres (CEI, 2019, p. 17), as quais, por isso mesmo, não podem exercer a liderança plenas nas igrejas vinculadas à CEI. O assunto, contudo, pelas respostas dadas no questionário, parece não inflamar as mulheres da CEI, que se mostram cordatas com o fato de não poderem exercer o ministério ordenado.

Do exame superficial desses cânones, extrai-se tranquilamente que, ao menos nos códigos legais escritos da CEI, a administração eclesial dessa comunidade religiosa cristã é restrita aos varões. Todavia, como vimos, na vivência diária, a participação das mulheres alcança certa expressão. Aparentemente, em apreciação liminar, enxergamos contradições entre a norma escrita regente da CEI os cânones - e a percepção das mulheres sobre o dia-a-dia delas nessas igrejas.

CONCLUSÃO

O movimento de Jesus aprofundou um novo paradigma social. Igualdade de direitos, possibilidade de realização tanto do homem como da mulher, olhar efetivo sobre hipossuficientes e marginalizados socialmente da época: prostitutas, viúvas, crianças, pobres, cobradores de tributos, mulheres em geral. Como já visto, no entendimento de Theissen (2008, p. 9), o que aconteceu ali foi, na verdade, uma revolução de valores.

A literatura sobre o movimento de Jesus é praticamente unânime em relação a mudanças levadas a cabo no que diz respeito ao trato com as mulheres: é que esse movimento deu oportunidade de inserção das mulheres na comunidade; elas poderiam ser valorizadas de forma mais ampla do que no âmbito da sociedade palestinese em geral.

Essa exclusão generalizada por que passavam as mulheres fazia com que houvesse uma demanda reprimida entre elas. Houve a chamada janela de oportunidades que se abriu numa sociedade em determinado contexto de vida. Foi por ela que o movimento de Jesus entrou.

Nesse sentido, Souza (2014, p. 137) expõe justamente a dialética presente no NT segundo a qual a linguagem do texto é androcêntrica, porém naquelas páginas também se encontram valores como a ideia subjacente a muitas narrativas de que a pessoa humana é singular e importante.

Em diálogo com Fiorenza (1992), Reimer (2013, p. 50) se coloca expondo a invisibilidade das mulheres em alguns textos neotestamentários, em cujas páginas elas só aparecem quando realizam algo grandioso ou quando são uma espécie de estorvo. Nesse sentido, os textos androcêntricos e a cultura patriarcal se unem como siameses e produzem muita incompreensão para leitores e leitoras atuais porque, se não houver uma hermenêutica desveladora aplicada sobre os textos, aquilo que foi socialmente construído torna-se algo naturalmente dado (FIORENZA, 1992, p. 15).

Assim, diante do que foi visto nos cânones da CEI/Recife e da inspiração suscitada pelo movimento de Jesus nos moldes aqui estudados, uma reforma nesses cânones, relativos à alta gestão da CEI e da sua direção espiritual, seria bem vinda. Se, de um lado, os Cânones da CEI alijam as mulheres da gestão estratégica das comunidades, por outro lado, no movimento de Jesus elas são incorporadas, dentro do que era possível fazer naqueles idos do Século I, em participações ligadas ao que se chama hoje de gestão e liderança.

Do exame desses cânones, vê-se a exclusão das mulheres do exercício da liderança institucional das paróquias e das dioceses. As mulheres ficam de fora do papel legiferante interno, são alijadas das decisões sobre recursos pecuniários e também, do ponto vista oficial canônico, não governam e não representam a vontade, a voz e a palavra do Senhor. Decisões normativas que, claramente, contrastam com o papel exercido pelas mulheres no movimento de Jesus e que poderiam ser removidas dos cânones por não possuírem sustentação no ambiente sócio-histórico do movimento de Jesus.

A modificação canônica abriria caminho largo para o protagonismo⁴ das mulheres na CEI/Recife. Considera-se que, no modelo atual de governança da CEI/ Recife, à luz dos cânones estudados e da prática vivenciada, sem a abertura canônica da participação das mulheres nas ordens sagradas e nas JE, o protagonismo delas será apenas circunstancial e ficará sempre na dependência de algum ato de boa vontade de varões governantes da CEI/Recife.

REFERÊNCIAS

CALVANI, Carlos Eduardo B. **Anglicanismo no Brasil**. Revista USP, São Paulo, n. 67, p. 36-47, setembro/novembro 2005. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/article/download>. Acesso em: 17 abr. 2022.

COMUNHÃO EPISCOPAL INTERNACIONAL (CEI). **Cânones**. Recife: 2019.

COSTA, Marcos P. F. A hermenêutica antipatriarcal e antiandrocêntrica de Elisabeth Schüssler Fiorenza. VI Simpósio do Grupo de Pesquisa Cristianismo e Interpretações [A mulher no contexto do Novo Testamento]. 2020. Disponível em: <http://www.unicap.br/ocs/index.php/simpcrix/simpcrixx/paper/viewPaper/1606>. Acesso em: 14 nov. 2021.

FIORENZA, Elisabeth S. **As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica**. São Paulo: Paulinas, 1992.

NOLAN, Albert. **Jesus antes do cristianismo**. São Paulo: Paulus, 1987.

PERRONI, Marinella. **As mulheres da Galileia: presenças femininas na primeira comunidade cristã**. São Paulo: Loyola, 2017.

REIMER, Ivone Richter. **Maria, Jesus e Paulo com as mulheres: textos, interpretações e história**. São Paulo: Paulus, 2013.

SOUZA, Carolina Bezerra de. **Jesus e as mulheres no Evangelho de Marcos: paradigmas de relação de gênero**. Dissertação (mestrado) PUC/GO, 2014. Disponível em: <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/bitstream/tede/872/1/CAROLINA%20BEZERRA%20DE%20SOUZA.pdf>. Acesso em: 21 fev. 2022.

STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. **História social do protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo**. São Leopoldo, RS: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004.

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

⁴ Não se entende por protagonismo das mulheres apenas o exercício do ministério pastoral mas também o acesso canônico delas às JE.

REFLEXÕES SOBRE A PRÁTICA DA JUSTIÇA EM MIQUEIAS 3,5-8

Sandra Morais Ribeiro dos Santos¹

RESUMO

Na perícopes de Miquéias 3,5-8 a plenitude do Espírito está associada à prática da justiça. O profeta, por meio de oráculos, denuncia as corrupções e injustiças cometidas pelas lideranças civis e religiosas de sua época, que desprezavam, exploravam e oprimiam os vulneráveis da sociedade. O profeta afirma estar transbordando do Espírito de Javé (3,8), o qual o impelia a falar com ousadia e denunciar as diversas barbáries que eram cometidas com anuência daqueles que deveriam zelar dos princípios estipulados no Código da Aliança. A partir da mensagem de Miquéias é possível mostrar que a ação do Espírito implica não somente em uma experiência pessoal ou mesmo mística em ambientes religiosos, mas há uma conotação pública que precisa ser levada em consideração. Percebe-se que não é possível alguém alegar estar transbordando do Espírito do Senhor se suas ações não repercutirem em ações em prol dos desvalidos e oprimidos da sociedade. Há, portanto, uma conotação pública da mensagem a qual exorta tanto o indivíduo quanto a coletividade cristã a práticas efetivas da justiça como forma de expressão da presença de Deus na esfera pública. Em contrapartida, entende-se que a falta destas virtudes denota o quão longe uma pessoa ou sociedade está de Javé. Para embasar o estudo, procedeu-se à tradução do texto hebraico, análise exegética da perícopes (Mq 3,5-8), e a pesquisa bibliográfica sobre o tema. Pode-se observar que a compreensão do texto de Miquéias traz clareza e coerência não somente quanto ao seu significado histórico, mas também visa uma aplicação prática e diária dos seus princípios para o homem e a mulher na contemporaneidade, onde as injustiças correspondem a males sociais que corroem sua existência a partir do seu interior. Toda a ação a favor da efetivação de uma justiça pública e transformadora da realidade é libertadora, e é uma ação divina em prol do indivíduo, da sociedade e da coletividade. Suas palavras tornam-se atuais e de valor imensurável para o contexto histórico contemporâneo.

PALAVRAS-CHAVE: Justiça Social; Espírito de Javé; Corrupção; Ações Públicas.

INTRODUÇÃO

A espiritualidade e a justiça estão intrinsecamente ligadas na mensagem profética das Sagradas Escrituras. Nos dias de Miquéias, a justiça, a ética e a solidariedade foram praticamente abolidas, e a pobreza, a opressão e a corrupção imperavam. O profeta camponês, compadecido do sofrimento dos seus conterrâneos, vendo e sentindo as injustiças e atrocidades realizadas pelas lideranças nacionais, não se calou. Sua voz é a voz de Deus entre o povo. Não fala por si mesmo, ante empresta sua fala aos excluídos e defende a causa daqueles que mais necessitam de amparo.

¹ Doutoranda e Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Pós-graduada em Docência no Ensino Superior e Docência em EAD (Uninter), bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Leonardo da Vinci (SC), licenciada em Pedagogia e Filosofia pelo Centro Universitário Internacional (Uninter) e Química (PUC/PR), professora no Centro Universitário Internacional Uninter. Contato: kaluribeiro@gmail.com.

Miquéias é o único no Antigo Testamento que declara estar cheio do espírito de Iahweh, numa plenitude que traz consigo implicações vivenciais e impactantes para seu *locus regional* e que atravessa a temporalidade, chegando aos dias atuais, mostrando que as implicações do “estar cheio do espírito” ultrapassa as experiências místicas e transcendentais individuais ou coletivas em ambientes religiosos, mas deve antes ter um impacto público na sociedade em favor da melhora da qualidade de vida e na efetivação da dignidade de todos os seres humanos.

A proposta do estudo da perícopa surge da necessidade de se refletir na mensagem profética de Miquéias a partir de uma perspectiva exegética, mas também teológico-pastoral, pois ela se torna contemporânea, a partir do ponto que faz um desafio à defesa dos mais fragilizados e oprimidos da sociedade, na busca de ações libertadoras e solidárias, através de um discurso que não fique somente na teoria, mas que se faça realmente presente na transformação de diferentes realidades e que atue em favor da justiça social e da dignidade humana.

1 O ESPÍRITO DE IAHWEH E SUA RELAÇÃO COM A JUSTIÇA SOCIAL EM MIQUÉIAS 3,5-8

Em Miquéias a o direito e a justiça social está intimamente relacionada à plenitude do Espírito (Mq 3,5-8). O profeta denuncia através de oráculos as corrupções e injustiças cometidas pelos poderosos de sua época, que defraudavam o projeto original da Aliança e desprezavam, exploravam e oprimiam os desvalidos.

Em todo o texto de Miquéias é possível observar forte censura às lideranças da época, que defraudavam o direito e a justiça estabelecidos no Código da Aliança. Há por parte das lideranças uma mudança de paradigma da forma econômica para a formação de grandes latifúndios e acumulação de bens e terras. Pessoas que detinham a autoridade sobre a população tinham como responsabilidade serem as salvaguardas dos preceitos divinos estabelecidos, garantindo o direito dos mais vulneráveis da sociedade – os desvalidos da sociedade (pobre, a viúva, o órfão e o estrangeiro), garantindo com isso que a *mishpat* (מִשְׁפָּט) fosse efetivada.

O termo *mishpat* está ligado não somente a normas morais, mas também aos direitos humanos básicos. Refere-se à ordem justa de uma sociedade, não somente garantindo o direito de uma pessoa que possui determinada propriedade ou bem, mas a garantia de que aqueles que nada têm possam também ter uma vida digna. Assim, o conceito representa mais do que a mera execução de uma determinada Lei ou a aplicação de uma sentença por um erro. (FREEDMAN, 1992, p. 4854-4856).

A indignação de Javé, expressa na mensagem profética, diz respeito não só a infrações morais cometidas pelos mais poderosos da terra, mas a opressão e violação dos direitos básicos

dos mais humildes, pois a eles cabia zelar pela *mishpat*, ou seja, julgar de forma justa o povo, a fim de se ter equidade na sociedade. Refere-se à garantia de direitos de todos os indivíduos de uma sociedade a fim de se ter uma equidade social, a qual precisa ser garantida pelas lideranças e governantes. Era uma prerrogativa fundamental dos reis de Israel (Dt 17,14-20), e que também foi atribuído inúmeras vezes no texto bíblico a profetas, juízes e líderes. Tanto o rei quanto os demais líderes deveriam estar sujeitos à lei, o faze-la cumprir no dia a dia da nação, zelando pela sua vigência e efetivação. Não estavam acima dela, antes a justiça estava acima deles e por isso deveriam cumpri-la a fim de alcançar a harmonia na sociedade, num estado de bem estar social. (SANTOS, 2020, p. 119-123).

Assim, a busca do direito e da justiça tem como foco superar os problemas da sociedade, reconfigurando seus valores sociais. O desvio de conduta e as corrupções das autoridades da sociedade israelita causou uma série de violências contra os pobres. Os profetas tornaram-se a voz de Deus na defesa do oprimido. Miquéias denunciou a violência política, social e econômica da sua época. Não se calou diante da corrupção, da exploração, das injustiças, das desigualdades sociais, da inversão de valores, dos favorecimentos e lucros ilícitos dos líderes civis e religiosos, e da degradação da família e da sociedade. O profeta torna-se assim a voz do povo sofrido e desprezado das elites que concentravam o poder em Jerusalém. (ROSSI, PEREIRA, 2022, p. 26-27).

Suas palavras são duras. censura drasticamente as lideranças civis e religiosas pelas suas más ações, afinal eram os responsáveis na efetivação da justiça social. No entanto, eram os que a fraudavam (Mq 3,1). Seus erros eram notórios – corrupção, injustiças, enriquecimento ilícito, extorsão, acúmulo de bens, entre outros, em detrimento à pobreza que assolava a terra. O profeta chega ao ponto de compará-los a canibais (3,9-10), pois extorquiam impiedosamente os vulneráveis da sociedade, deixando-os sem suas terras e habitações, o qual era para estes a garantia de alimento. Demonstravam torpe ganância ao buscarem apenas benefícios e acúmulos de bens econômicos ao invés de proclamarem o estabelecido por Javé na sua lei (TOW, 2001, p. 81). Como aves de rapina, extorquiam o pobre, e Miquéias, como camponês, não conseguiu calar-se diante de tantas injustiças vividas por seus pares.

Especificamente na perícopes de Miquéias 3,5-8 o profeta direciona sua fala aos profetas mercenários, que profetizavam mentiras em troca de benesses. Se a pessoa tinha bens para lhes pagar, profetizavam o bem, entretanto se não possuía rendimentos para oferecer, suas palavras tornavam-se agouros. Juntavam-se aos demais líderes do povo, à liderança corrupta e gananciosa, aos líderes e juízes, que tinham se tornado grandes donos das terras dos israelitas.

Ao contrário de tais falsos profetas, Miquéias declara estar transbordando daquilo que falta aos líderes do povo: “Mas eu estou cheio do poder do Espírito do Senhor, e de juízo e de força, para anunciar a Jacó a sua transgressão e a Israel o seu pecado.” Miquéias 3:8. Tal força o impulsiona a falar e defender seu povo. É uma testemunha contra as transgressões. Está cheio do poder divino, do Espírito de lahweh, que o impulsiona a não se calar diante dos profetas ga-

nanciosos.

A perícopes mostra um contraste entre o verdadeiro profeta de lahweh, consciente de seu papel divino, e dos demais profetas que extorquiam o povo. Além disso, apresenta as qualificações necessárias de um mensageiro de lahweh: ser cheio de força, do Espírito de lahweh, de forte senso de justiça, do que é reto e justo, de força para alçar a voz perante as atrocidades da sociedade, num profundo contraste com os atributos apresentados pelos falsos profetas: vazios, enganadores, injustos, corruptos, defraudadores. (OPORTO; GARCIA; 2002, p. 348; ZABATIERO, 1996, 74-75).

Segundo Schmitt (2018, p. 88), o “Espírito de YHWH” correspondia a um dos dons divinos atribuído ao profeta, juntamente com a força (coragem - עֹז) e o juízo (*mishpat* - מִשְׁפָּט). Neste caso, o dom do “Espírito de YHWH” corresponderia a um poder especial que não advém das próprias capacidades físicas ou intelectuais de Miqueias, mas sim algo divino que o impeliu a enfrentar todas as adversidades, oposições e desânimos e alçar sua voz a favor dos desamparados da sociedade de sua época. Quem afinal iria defendê-los? Garantir-lhes a dignidade e a honra em frente a tantos absurdos cometidos pelas autoridades? O profeta mostra-se assim mais do que um abençoador, mas um defensor da dignidade humana, dos direitos e da justiça social.

Há, sobretudo, uma ressalva sobre o uso da expressão “Espírito de YHWH” neste versículo, pois a maioria das traduções é realizada com a expressão “Espírito do Senhor”, no entanto seguindo o sentido original da expressão que é “hálito”, “vento” ou “sopro” (רוּחַ), tem-se a ideia justamente de um sopro divino, uma força vital, que opera no profeta e o impele a realizar a vontade de lahweh. A terminologia “Espírito” seria uma segunda acepção do termo, dada a compreensão de ser este o Espírito que opera quando o próprio lahweh atua. Assim, este é o Espírito de lahweh (Espírito de YHWH) e que dá forças ao profeta para realizar sua missão com coragem, ousadia e força, à medida que está cheio dele. (SCHMITT, 2018, p. 88).

Miquéias apresenta suas credenciais, as quais o qualificam como o verdadeiro representante de Deus. Está cheio de “poder” (*koah*) dado por lahweh que o preenche com a presença e inspiração do Espírito. Possui autoridade para trazer a mensagem de lahweh. Sua indignação é explícita e justa. Pessoas que deveriam ser exemplos de lealdade e devoção ao projeto de Deus, exercendo a justiça e a misericórdia, salvaguardando o projeto original da Aliança de justiça e direito, faziam o contrário, se corromperam a ponto de lahweh nem sequer considerá-los mais seu povo. (BAKER, ALEXANDER e STURTZ, 2001, p. 214-221).

As palavras de Miquéias são críticas sociais contra a opressão exercida pelas camadas superiores da sociedade, pois a elite de Jerusalém, juntamente com a Assíria, se aproveitou do endividamento dos agricultores para acumular terras e formar grandes latifúndios. O pobre é esquecido, humilhado, defraudado em seus direitos. É diante deste quadro que o próprio profeta é uma das vítimas, que ousa levantar a sua voz em nome de lahweh, denunciando ao reino do

Norte, e mais especificamente a Samaria, por sua rebeldia e maldades. (MAILLOT; LELIÈVRE, 1976, p.14; SCHMIDT, 2013, p. 220).

CONCLUSÃO

Como porta-vozes, os profetas traziam à luz o desejo de lahweh, e apontavam as atrocidades e desvios cometidos pelos poderosos. Especificamente em Miquéias, a plenitude do Espírito está relacionada à prática do direito e da justiça social (Mq 3,5-8), a qual está intimamente ligada à ação do Espírito de lahweh de forma pública, na sociedade. Através do estudo do texto foi possível compreender que a ação prática do espírito de lahweh na vida humana deve conduzir uma sociedade à efetivação prática da justiça, pois a adoração e a verdadeira religião precisa necessariamente passar pelo outro, pelo próximo.

Mostra que a ação do espírito não pode ser restrita apenas a manifestações transcendentais em templos ou a indivíduos, mas precisa necessariamente adquirir conotação pública e efetiva na sociedade. Assim, estar cheio do Espírito deve se traduzir publicamente através de práticas que gerem vida e dignidade ao ser humano.

Em uma sociedade em que há falta da justiça e do direito, imperam a degradação e desigualdade social, que não podem ser consideradas como resultantes da ação divina ou de circunstâncias naturais. lahweh se coloca na defesa do pobre e do oprimido, dos vulneráveis da sociedade. Por isso, conforme cita Rossi, Pereira (2022, p. 31), é que a pobreza, a opressão e a pobreza constituem-se insultos contra Deus e contra o próximo.

O profeta mostra através de suas mensagens que o desejo de lahweh é que seu povo, e sobretudo os líderes e governantes, sejam exemplos de retidão, entretanto o que estava ocorrendo é a relativização do culto diante da prática da justiça. Mais do que uma prática isolada, o culto deveria também abranger a esfera pública, com manifestações de retidão dentro da comunidade visando a busca incessante da dignidade humana. Há uma responsabilidade vivencial, pois onde há exercício da justiça em prol da dignidade humana, ali o Espírito de Javé se faz presente.

A mensagem de Miquéias auxilia na compreensão de que não é possível alguém estar transbordando do espírito de lahweh e, simultaneamente, permanecer alheio à prática efetiva da justiça, pois ela é uma forma de expressão da presença de Deus que se efetiva na vida pública. A falta destas virtudes denota o quão longe uma pessoa ou sociedade está de Deus e, portanto, da prática da justiça. Há notoriamente uma relação entre o Espírito de lahweh e o exercício público da justiça, principalmente daqueles que detém alguma forma de poder. A mensagem torna-se contemporânea, a partir do ponto que faz um desafio à defesa dos explorados, fragilizados e abandonados.

A reflexão pública desta perícopes se faz importante numa perspectiva individual do papel do ser humano na sociedade, e mais especificamente daqueles que possuem autoridade e poder, denotando a importância de um culto realmente agradável a Javé, com a busca da efetividade de práticas que reflitam na justiça no dia a dia. Em Miquéias a ação prática do espírito de lahweh na vida humana é a efetivação da justiça (Mq 6,8). Por isso, orienta o ser humano a aprender a realizar atos de justiça, a fazer o que é correto. Compreender tais mensagens provoca ainda hoje uma ação viva e prática da espiritualidade bíblica.

REFERÊNCIAS

BAKER, David W.; ALEXANDER, T. Desmond; STURZ, Richard J. Obadias, **Jonas, Miquéias, Naum, Habacuque e Sofonias: introdução e comentário**. Série Cultura Bíblica. São Paulo: Vida Nova, 2006.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

BOWMAN, Craig. **The Spirit of God in the Ministry of the Old Testament Prophets**. *Leaven*, v. 12, Issue 3, 2014, p. 128-135.

DEMPSEY, Carol J. Micah 2-3: Literary artistry, ethical message, and some considerations about the image of lahweh and Micah. **Journal for the Study of the Old Testament**, n 85, 1999. p. 117-128.

FREEDMAN, David Noel (Ed.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday Dell Publishing Group, 1992.

HILDEBRANDT, Wilf. **Teologia do Espírito de Deus no Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Academia Cristã Ltda; Edições Loyola, 2008.

MAILLOT, A.; LELIÈVRE, A. **Atualidade de Miquéias. Um grande “profeta menor”**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1980.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. **Miqueias. Memórias Libertadoras de um líder camponês**. Coleção Pão da Palavra. São Paulo: Paulinas, 2016.

_____; PEREIRA, Sandro. **A violência como espetáculo no Antigo e Novo Testamento**. São Paulo: Ed. Recriar, 2022.

SANTOS, Sandra M. R. dos. **A plenitude do espírito e a prática da justiça a partir de Miquéias 3,5-8**. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Curitiba, 2020, 136 p.

SCHMIDT, Werner H. **Introdução ao Antigo Testamento**. 5 ed. São Leopoldo (RS): Ed. Sinodal, EST, 2013.

SCHMITT, Flávio. No poder do Espírito. Miquéias 3,8. **Revista Brasileira de Interpretação Bíblica**, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 82-92, jan.-jun. 2018.

SCHÖKEL, L. Alonso; DIAZ, J. L. SICRE. **Grande Comentário Bíblico**. Profetas II. São Paulo: Ed. Paulus, 2002.

SCHWANTES, Milton. **O Espírito faz História**. São Leopoldo, RS: CEBI Programa de Publicações, 1988.

TOW, Timothy. **The Minor Prophets**. Singapore: Lifefebc, 2001.

WELKER, Michael. **O Espírito de Deus. Teologia do Espírito Santo**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2010.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. **Miquéias: voz dos sem-terra. Comentário Bíblico Antigo Testamento**. Petrópolis (RJ): Ed. Vozes; São Leopoldo (RS): Ed. Sinodal, 1996.

GT 18

Interface Bioética, Saúde e Espiritualidade



Dr. Paulo Franco Taitson – PUC Minas
Me. Thereza Cristina de Arruda Salomé D’Espíndula -
Faculdades Pequeno Príncipe / Curitiba - PR).
Dr. Waldir Souza – PUC Paraná

Ementa:

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 medicina, 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.

ESPIRITUALIDADE, CULTURA DE PAZ E SAÚDE NA ESCOLA: A INTEGRALIDADE DO CUIDADO

Raimundo Valmir de Oliveira¹

RESUMO

A crescente notoriedade que o fenômeno da violência escolar tem alcançado vem chamando à atenção de diversos segmentos da sociedade. Violências que se manifestam como agressão verbal, física, preconceito, intolerância, furtos, entre outras. As violências afetam tanto os que a praticam como suas vítimas. Subtrai da escola a condição de um ambiente de prazer, amizade, busca do conhecimento e aprendizagem; além de impactar negativamente a vida de crianças e adolescentes, causando sofrimento, autopercepção negativa da saúde, sentimento de tristeza, ideação suicida e insegurança, com repercussão sobre o aprendizado. Ante o exposto, objetiva-se enfatizar a importância da espiritualidade na promoção da cultura de paz na escola para o cuidado integral com a saúde dos escolares. Promover ações de prevenção às violências que acontecem no ambiente escolar com foco em atitudes pacificadoras é fundamental, a exemplo da cultura de paz. A promoção da Cultura de Paz é uma ação educativa com capacidade de intervir e reduzir este agravo, em vista do cuidado integral com a saúde dos escolares. A educação, como caminho para uma Cultura de Paz, deve promover, para um aprendizado, habilidades que estimulem o diálogo, a solidariedade, respeito à diversidade e as diferenças de raças, gênero, religiões e gerações, solução pacífica de conflitos e tolerância para com todos. Essas habilidades constituem alicerce seguro para construir a cultura de paz nas escolas, não perdendo de vista que a educação deve contribuir para a construção da personalidade do escolar em sua totalidade e, deve incluir as dimensões física, intelectual, moral, social e espiritual. Nesta perspectiva, insere-se a espiritualidade, como uma dimensão singular a ser valorizada na construção da Cultura de Paz, por aglutinar modos de vidas que buscam transcender a “forma como o ser humano sente, pensa e se comporta, de forma que a espiritualidade seja concebida a partir das relações humanas bem-intencionadas, onde basicamente os princípios da não-violência estão colocados, e um ideal de mundo melhor, pleno e justo, como uma motivação implícita. A espiritualidade estimula o interesse pelos outros e por si, faz suportar sentimentos debilitantes de culpa, raiva e ansiedade. Tal crença, pode mobilizar energias e iniciativas extremamente positivas, com potencial ilimitado para melhorar a qualidade de vida da pessoa. É vastamente documentado, que a saúde é influenciada por uma confluência de fatores físicos, mentais, sociais e espirituais. Portanto, as ações de prevenção de agravos a saúde não pode desconsiderar esta gênese. Assim, a escola deve propugnar estratégias que oportunize promover a cultura de paz, de modo que haja reversão das consequências que os eventos violentos ocasionam na saúde dos escolares. Para isso, o Programa Saúde na Escola recomenda ações, com vistas ao fortalecimento e enfrentamento das vulnerabilidades no campo da saúde, que possam comprometer o pleno desenvolvimento do escolar, a exemplo da promoção da saúde e da cultura de paz. Desta forma, a espiritualidade é uma dimensão a ser trabalhada, como um dos pilares conaturais que integra a edificação da paz e atenua os efeitos das violências que incide sobre a saúde dos escolares. Por fim, o êxito só é possível, a partir de uma visão holística do ser humano, em uma perspectiva do cuidado integral. Só assim é possível reverter os efeitos que as violências provocam na saúde dos escolares.

PALAVRAS CHAVES: Violências; Educação; Cultura de Paz; Espiritualidade; Saúde do escolar; Cuidado integral.

¹ Mestre em Ensino na Saúde. Doutorando em Ciências da Religião, Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: raimundo.2020801054@unicap.br

INTRODUÇÃO

A crescente notoriedade que o fenômeno da violência escolar tem alcançado na mídia brasileira vem chamando a atenção de diversos segmentos da sociedade civil. Violências que se manifestam como agressão verbal, física, violência psicológica, Bullying, preconceito, intolerância, consumo de drogas, furtos, agressões de alunos contra professores e, até homicídios, entre outras.

Pode-se caracterizar as violências que acontece no ambiente escolar como violência na escola - a convivência social que se passa no espaço escolar; violência da escola - acontece por meio do uso de poder, que leva a exclusão e discriminação, conhecida como violência simbólica; e, violência contra a escola - perpetuada devido à desvalorização da comunidade escolar e da carreira docente (ABRAMOVAY et al., 2016).

A violência que acontece no ambiente escolar é um fenômeno multifatorial, afeta tanto os que a praticam como suas vítimas; igualmente aqueles que presenciam sua ocorrência. Subtrai da escola a condição de um ambiente de prazer, amizade, busca do conhecimento e aprendizagens; além de impactar negativamente a vida de crianças e adolescentes, causando sofrimento, autopercepção negativa da saúde, sentimento de tristeza, ideação suicida e insegurança, com repercussão sobre o aprendizado de crianças e adolescentes (ABRAMOVAY et al., 2015; PICCOLI; LENA; GONCALVES, 2019; TAVARES; PIETROBOM, 2016; SILVA et al., 2018).

As consequências da propagação da violência no âmbito escolar não está associada apenas aos alunos; os profissionais da educação, particularmente professores, de igual modo, são vitimados pelo fenômeno, com repercussões físicas, emocionais e psicológicas, que determinam uma fragilidade na qualidade de sua saúde, no desempenho e motivação profissional, de modo que isso acarreta eventos de extremo estresse e medo, induzindo-os a faltas, atestados e afastamentos de suas atividades laborais (NESELLO et al., 2014; TAVARES; PIETROBOM, 2015).

Por ser um agravo crescente, que vitimiza o público infanto-juvenil, com graves consequências à saúde e a vida acadêmica dos mesmos, parcela mais vulnerável da sociedade, reclama múltiplas intervenções e ações intersetoriais, que envolva, na totalidade, escola, família e a sociedade.

Nessa conjuntura, subscreve-se a necessidade de intervenções que resguarde a integridade da saúde do público infanto-juvenil, haja vista existir um processo crescente de adoecimento dessa população, conforme notifica Souza e Teixeira (2016). Percebe-se uma saúde mental fragilizada, que anseia por cuidados e melhorias, sentencia os autores (p. 18). Devido a isto, se faz necessário um olhar mais atento e cuidadoso. Diante do exposto, objetiva-se enfatizar a

importância da espiritualidade na promoção da cultura de paz na escola para o cuidado integral com a saúde dos escolares.

Deste modo, estas motivações são suficientes para adoção de políticas educacionais que preserve a comunidade escolar da violência, a exemplo de currículos que incentivem o desenvolvimento de atitudes e comportamentos não violentos e não discriminatórios (UNICEF, 2006), pautados no diálogo, na resolução pacífica dos conflitos e com foco em atitudes pacificadoras, a exemplo da cultura de paz.

A promoção da cultura de paz é uma ação educativa com capacidade de enfrentar e reduzir a violência no contexto escolar, por ser “um processo pelo qual se promovem conhecimentos, habilidades, atitudes e valores necessários para induzir mudanças de comportamento, que possibilitam às crianças, aos jovens e aos adultos a prevenir a violência (tanto em sua manifestação direta, como em sua forma estrutural)”. (DISKIN, 2008, p. 19).

Por conseguinte, a inserção da cultura de paz torna a escola um local de formação para a cidadania, onde os valores sociais, éticos e humanos devem ser valorizados. Com isso, é possível alterar os fatores contribuintes que produzem respostas violentas, sejam elas dependentes de atitudes e comportamentos ou relacionadas as questões sociais, econômicas, ou em um cenário mais amplo, político e cultural (OPAS, 2013, p. 3; ACOSTA et al, 2015).

A educação, como caminho para uma cultura de paz, deve promover, para o aprendizado, habilidades que estimulem o diálogo, a solidariedade, respeito à diversidade e as diferenças de raças, gênero, religiões e gerações; cooperação em educação multicultural, redução de preconceitos, solução pacífica de conflitos e tolerância a todos os cidadãos e cidadãs, indistintamente (NUNES, 2011; ALMEIDA et al., 2019). Essas habilidades constituem alicerce seguro para construir a cultura de paz nas escolas, não perdendo de vista que a educação deve contribuir para a construção da personalidade do escolar em sua totalidade e, deve incluir as dimensões física, intelectual, moral, social e espiritual.

Nesta perspectiva, insere-se a espiritualidade, como uma dimensão singular a ser valorizada na construção da cultura de paz, por aglutinar modos de vidas que buscam transcender a “forma como o ser humano sente, pensa e se comporta, de forma que a espiritualidade seja concebida a partir das relações humanas bem-intencionadas, onde basicamente os princípios da não-violência estão colocados, e um ideal de mundo melhor, pleno e justo, como uma motivação implícita. (SALLES FILHO, 2018, p. 88).

A espiritualidade pode ser entendida por toda experiência que produza mudança pro-

funda no interior de cada pessoa, podendo levá-la a uma integração pessoal e com o mundo (MARINHO; AQUINO; GOMES; SOUZA, 2021, p. 599). É um sentimento pessoal, que estimula um interesse pelos outros e por si, um sentido de significado da vida capaz de fazer suportar sentimentos debilitantes de culpa, raiva e ansiedade, traduzida em uma práxis que rejeita toda e qualquer atitude ou condutas intolerantes e violentas, considerando que a experiência espiritual propugna abertura do espírito e uma cosmovisão holística.

Nesta perspectiva, a espiritualidade é resposta sustentável para edificar a cultura de paz. Uma espiritualidade eivada de amor, compaixão, paciência, hospitalidade, atenção, delicadeza e doação pode mobilizar energias e iniciativas extremamente positivas, com potencial ilimitado para melhorar a qualidade de vida da pessoa, visto que, “vem sendo descoberta como uma dimensão profunda do humano, como elemento necessário para o desabrochar pleno de nossa individuação e como espaço de paz, no meio dos conflitos e desolações sociais e existenciais.” (BOFF, 2001a, p. 18).

Neste sentido, a escola, como um espaço privilegiado, tem papel singular em formular estratégias que oportunize promover a cultura de paz, de modo que haja reversão das consequências que os eventos violentos ocasionam na saúde dos escolares. Para isso, o Programa Saúde na Escola (PSE) recomenda algumas ações, com vistas ao fortalecimento e enfrentamento das vulnerabilidades no campo da saúde, que possam comprometer o pleno desenvolvimento do escolar, a exemplo da promoção da saúde e da cultura de paz (BRASIL, 2011). Uma vez que, é nesse meio que se constrói, destrói ou se perpetua pensamentos, por onde se transmite as crenças e os valores.

O PSE foi formulado nesta lógica, com a finalidade de contribuir para a formação integral dos estudantes da rede pública de educação básica, por meio de ações de prevenção, promoção e atenção à saúde; e, um dos principais objetivos deste programa é promover a saúde e a cultura de paz, reforçando a prevenção de agravos à saúde. Desta forma, a espiritualidade é uma dimensão a ser considerada, como um dos pilares conaturais que integra a edificação da paz e atenua os efeitos das violências que incide sobre a saúde dos escolares.

Portanto, nenhuma ação em direção a construção da paz nas escolas logrará êxito, sem uma visão holística do ser humano, em uma perspectiva do cuidado integral. Assim, foi de extrema importância os avanços que surgiram, inclusive, os que partiram da ampliação do conceito de saúde através do estabelecimento de novas diretrizes propostas pela Organização Mundial da Saúde (OMS), em que, a saúde deixa de ser a ausência de doença para se tornar um bem-estar físico, psíquico, social e espiritual (TONIOL, 2017). É uma modificação que permite uma visão mais integral do ser, trazendo a espiritualidade como detentora de cuidado e visibilidade.

Em vista disso, a OMS reconhece que a dimensão espiritual tem um papel importante na motivação das pessoas em todos os aspectos de sua vida. E ainda, ratifica que essa dimensão não somente estimula atitudes saudáveis, mas também considera como um fator que define o que seja saúde (TONIOL, 2018).

Os resultados positivos da espiritualidade na saúde têm sido estudados cientificamente. É vastamente documentado que a saúde de indivíduos é influenciado por uma confluência de fatores físicos, mentais, sociais e espirituais. Logo, as ações de prevenção de agravos a saúde não pode desconsiderar esta gênese.

Em síntese, conjugando espiritualidade com cultura de paz, como dimensões a serem construídas em uma perspectiva integral, é possível prevenir a violência e reduzir seus efeitos incididos sobre a saúde da população escolar. Cultura de paz aliada a espiritualidade colabora para a não-violência, torna possível encontrar sentido para os desafios da própria existência, e ajuda a fazer escolhas responsáveis e mais assertivas. Isso são aspectos importantes para a vivência da paz com repercussões positivas na saúde mental e emocional dos escolares.

CONCLUSÃO

Conforme exposto, a escola, como instituição de ensino e formação, deve trabalhar em prol da não violência e do cuidado com a saúde integral de crianças e adolescentes. Para isso, se faz necessário propor ações que minimize os efeitos que as violências incidem sobre a vida acadêmica do escolar, e suas repercussões deletérias na saúde física, emocional e mental.

Como um fenômeno previsível e evitável, implica prevenir para promover a saúde no contexto escolar, intervindo nos casos de conflitos disparadores de violências, identificando sinais e comportamentos de riscos; bem como, reduzir os impactos que essas vivências tóxicas exercem nos estudantes, no que se refere à aprendizagem, formação, saúde e qualidade de vida.

Nesta direção, a espiritualidade aliada à cultura de paz coopera para a resolução pacíficas dos conflitos, ao intervir em eventos que poderiam ter desfechos violentos no ambiente escolar. De forma, que o espaço escolar não seja o lócus de difusão das violências, mas ao contrário, seja espaço de acolhimento e pertencimento, de trocas e de encontros. Logo, a escola é um ambiente favorável para intervenções de saúde e disseminação de conhecimentos, para garantir a melhoria na qualidade de vida dos estudantes.

Portanto, a espiritualidade é uma dimensão a ser trabalhada, como um dos pilares conaturais que integra a edificação da paz no ambiente escolar. A integração da espiritualidade com a paz resulta em consequências benéficas, atenua os efeitos deletérios das violências sobre a saúde dos escolares. Porém, o êxito só é possível, a partir de uma visão holística do ser humano, em uma perspectiva do cuidado integral.

REFERÊNCIAS

ABRAMOVAY, M. et al. **Diagnóstico participativo das violências nas escolas: falam os jovens**. Rio de Janeiro: Flacso, 2016. Disponível em: http://flacso.org.br/files/2016/03/Diagn%C3%B3stico-participativo-das-viol%C3%A2ncias-nas-escolas_COMPLETO_rev01.pdf. Acesso em: 27 jun. de 2022.

ABRAMOVAY, M. Programa de prevenção à violência nas escolas: violências nas escolas. **Flacso Brasil**. 2015. Disponível em: <https://bibliotecadigital.mdh.gov.br/jspui/bitstream/192/639/1/Violencias.pdf>. Acesso em: 28 jun. de 2022.

ACOSTA, D. F. et al. Violence against women committed by intimate partners: (in)visibility of the problem. **Texto contexto-enferm**. 2015. Disponível em: https://www.scielo.br/pdf/tce/v24n1/pt_0104-0707-tce-24-01-00121.pdf. Acesso em: 28 jul. 2022.

ALMEIDA, C. D. et al. Da comunicação não-violenta à cultura de paz: círculos, narrativas e contribuições. **Revista Observatório**, Palmas, v. 5, n. 4. 2019. Disponível em: <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/observatorio/article/view/6775>. Acesso em: 22 jul. 2022.

BOFF, Leonardo. **Espiritualidade: um caminho de transformação**. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Atenção Básica. Brasília, DF. 2011. (Programa Saúde na Escola, Série C. Projetos, programas e relatórios).

DISKIN, L.; ROIZMAN, L. G. **Paz, como se Faz? Semeando cultura de paz nas escolas**. 4. ed. Brasília: UNESCO, p. 108, 2008.

MARINHO, T. M. O; AQUINO, T. A. A.; GOMES, W. M.; SOUZA, S. Espiritualidade, escola e cultura de paz: Um caminho de desafios, encontros e sentidos. **Fragmentos de cultura**. Goiânia, v. 31, n. 3, p. 597-607, 2021. Disponível em: [file:///C:/Users/Dell/Downloads/9058-38464-1-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Dell/Downloads/9058-38464-1-PB%20(1).pdf) Acesso em: 20 Jul. 2022

NESELLO, F. et. al. Características da violência escolar no Brasil: revisão sistemática de estudos quantitativos. *Rev. Bras. Saúde Mater. Infant.*, Recife, v. 14, n. 2, p. 119-136, Jun., 2014. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S151938292014000200119&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 20 Jul. 2022.

NUNES, A. O. **Como Restaurar a Paz nas Escolas: um guia para educadores**. São Paulo. Contexto, 2011.

ORGANIZACIÓN PANAMERICANA DE LA SALUD (OPAS). Prevención de La violencia: la evidencia. **El Paso: OPS**, 2013. Disponível em: <https://www.who.int/iris/bitstream/>

10665/85671/1/9789275317488_spa.pdf. Acesso em: 29 jun. 2022.

PICCOLI, L. M.; LENA, M. S.; GONCALVES, T. Violência e sofrimento social no contexto escolar: um estudo de caso em Porto Alegre, RS. **Saúde soc.** São Paulo, v. 28, n. 4, p. 174-185, dez. 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-12902019000400174>. Acesso em: 29 jun. 2022.

SALLES FILHO, N. A. A Espiritualidade como Componente Pedagógico da Educação para a Paz: Reflexões e Possibilidades. **Luminar Rev Ciên.** vol. 1, n. 2, 2018.

SILVA, B. R. V. S. et al. Autopercepção negativa de saúde associada à violência escolar em adolescentes. **Ciência & Saúde Coletiva** [online]. 2018, v. 23, n. 9, pp. 2909-16. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1413-81232018239.12962018>. Acesso em: 28 Jun. 2022.

SOUZA, S. R.; TEIXEIRA, I. O adoecimento psíquico vivenciado na adolescência no período pré-vestibular. **Humanidades & Inovação**, v. 3, n. 2, 2016.

TAVARES, P. A.; PIETROBOM, F. Fatores associados à violência escolar no Estado de São Paulo. **Estud. Econ.**, São Paulo, vol. 46, n.2, p. 471-98, abr.-jun. 2016

Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ee/v46n2/0101-4161-ee-46-02-0471.pdf> Acesso em: 28 Jun. 2022.

TONIOL, R. Atas do espírito: a Organização Mundial da Saúde e suas formas de instituir a espiritualidade. **Anuário Antropológico**. 2018.

UNICEF. **Relatório de pesquisa: violência contra crianças** [Internet]. Brasília (DF): Assembleia Geral das Nações Unidas; 2006. Disponível: http://www.unicef.org/brazil/pt/Estudo_PSP_Portugues.pdf Acesso em: 18 Jun. 2022.

IMPACTOS E PERSPECTIVAS DA ESPIRITUALIDADE NO MUNDO CORPORATIVO: POR UMA CULTURA HUMANIZADORA E DE BEM-ESTAR

Vera Lúcia Wunsch¹
Waldir Souza²

RESUMO

No tempo hodierno em que a civilização tem vivenciado dilemas como a perda de sentido e a fragmentação de valores, a dimensão da espiritualidade se apresenta como forma de trazer novos significados ao cotidiano da vida. Neste contexto, a dimensão do trabalho está associada à existência social do ser humano, suas ações e produtividade e, dentro de uma proposta de gestão corporativa humanizada, se objetiva garantir o bem-estar de seus colaboradores por meio do desenvolvimento centrado em pessoas, numa visão holística. A abordagem centrada em pessoas, não diretiva e empática, busca aliar os valores da cultura organizacional, sua gestão estratégica com foco em resultado e no bem-estar e qualidade de vida integral (biopsicossocial e espiritual) de seus colaboradores. Neste retrato de um mundo corporativo projetado como ideal, um dos grandes desafios é a inserção da espiritualidade na cultura organizacional das empresas. O presente estudo tem como objetivo aprofundar as causas e impactos que impedem a inserção da espiritualidade no mundo corporativo e os desafios e perspectivas que vem sendo apresentados por empresas que fazem a adesão da espiritualidade na sua cultura organizacional, pelo primado do bem-estar integral de seus colaboradores. A pesquisa utiliza-se da metodologia qualitativa, descritiva e de revisão bibliográfica. Os resultados consideram que o tema da espiritualidade no trabalho é controverso e questionável pela difícil compreensão de seu conceito relacionando-o com a religiosidade e, por vezes, pelo não entendimento de que a dimensão espiritual é elemento central da existência humana. A Ética do Cuidado, Humanização em Saúde e Valores Cristãos trazem grandes contribuições, em suas experiências, constituição e propósitos, para o mundo organizacional, visto que o campo do trabalho é evoluído e derivado de um modelo estrutural mecanicista de controle e comando, ainda muito presente corporativamente. A espiritualidade, no campo da subjetividade e criatividade humana são vistas no decorrer da história como pontos que desestabilizam um modelo centrado no capitalismo global de eficiência para o lucro. A espiritualidade traz em si valores e referenciais que originam e constroem novas formas de trabalho, de relações interpessoais pautadas no respeito, confiança, solidariedade, empatia e compassividade. Em perspectiva, a espiritualidade corporativa integrada gera maior colaborativismo, eficiência produtiva, bem-estar, qualidade e sentido de vida pessoal, profissional e social, centrado como o capital de maior valor da instituição: o ser humano.

PALAVRAS-CHAVES: Espiritualidade no Trabalho. Ética do Cuidado. Gestão Humanizada. Valores Cristãos.

INTRODUÇÃO

O cenário do mundo capitalista, que prioriza uma economia centrada no mercado, veio fragmentar o processo econômico global, ora regulado social e culturalmente. As novas

¹ Doutoranda em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR). Mestre em Bioética (PUC-PR). e-mail: veraluciawunsch@gmail.com

² Pós-doutorado em Bioética pelo Centro Universitário São Camilo. Doutor em Teologia (PUC-Rio). Professor do Programa de Pós-Graduação em Teologia e em Bioética - Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR). e-mail: waldir.souza@pucpr.br

tecnologias de produção conhecidas como Revolução Industrial transformaram o modo de empreender, potencializando o mercado econômico e mudando o estilo de vida das pessoas, condições e formas de trabalho.

O foco estratégico do mundo corporativo pautada somente na capacidade mercadológica, produtiva e financeira tendo as pessoas como agentes da produção, é o lucro e, mesmo nesta lógica de operação, a espiritualidade deve ser estudada e analisada em qualquer natureza organizacional, seja ela pública ou privada. A espiritualidade no mundo do trabalho remonta a busca constante de identidade, sentido e significado de vida, satisfação e bem-estar do colaborador, pois é parte integrante da saúde integral que culmina numa melhor qualidade de vida de todos no ambiente das organizações.

A partir destas premissas é que o presente estudo visa trazer o tema da espiritualidade apresentando a necessidade de valorização da subjetividade dos colaboradores no mundo do trabalho. Tem como objetivo aprofundar quais seriam as causas e impactos que impedem a inserção da espiritualidade no mundo corporativo e os desafios e perspectivas que vem sendo apresentados por empresas que fazem a adesão da espiritualidade na sua cultura organizacional, visando o primado do bem-estar integral de cada colaborador.

O desenvolvimento integral do ser humano diz respeito ao equilíbrio holístico de todos os campos: corpo, mente e espírito e às suas múltiplas dimensões tais como: física, mental/intelectual, emocional, social e espiritual na busca de sentido e significado. Considerando a espiritualidade como intrínseco ao ser humano desde o pensamento grego, seu desenvolvimento é concebido pelo anseio e capacidade de sentido e visão, sendo o desempenho das ações a partir de crenças e valores que se acredita, de forma correta e ética.

Portanto, a dimensão do trabalho está associada à existência social do ser humano, suas ações, produtividade, relações interpessoais e de encontrar sentido e dar significado a vida pessoal e profissional. E, desde a primeira Revolução Industrial, o mundo do trabalho sempre buscou atender as demandas da indústria para o mercado e o lucro, de contratar o ser humano pelo seu conhecimento para a operacionalização de máquinas e hoje, hoje, é chamado a ter a pessoa ao centro da gestão, fortalecida por uma cultura de valorização do capital humano e de respeito a sua integralidade, incluindo a sua espiritualidade.

1 A GLOBALIZAÇÃO CAPITALISTA, A GESTÃO CORPORATIVA HUMANIZADA E A ESPIRITUALIDADE

As inovações e crescentes avanços tecnológicos vem modificando a vida das pessoas e principalmente no mundo do trabalho desde a terceira Revolução Industrial, marcada esta

pela globalização, o universo digital, a robótica e a internet. E de tempos em tempos um novo ciclo se instaura como na modernidade, a sociedade capitalista tecnológica e mundializada, num movimento dinâmico e de mudanças contínuas que geram processos criativos e destrutivos.

Segundo Schumpeter (1946, p.122), em sua concepção sobre o capitalismo mundializante, o sucesso econômico é a base e sentido de vida para quem empreende, cujos valores orientadores são a eficácia e o controle sócio-econômico-político e que traz melhoria de vida para um grande número de pessoas, deflagrando a cultura do consumismo. Entretanto, a globalização que é caracterizada pelo intenso intercâmbio econômico e sociocultural que aproxima, interliga e unifica os povos, é a mesma que afeta um número muito maior de pessoas não têm acesso e nem meios para consumir, que aumenta o desemprego, a redução de salários e a exploração dos trabalhadores em países em desenvolvimento, e que gera consequências e desigualdades econômicas e sociais.

Na sociedade do desempenho apresentada pelo filósofo coreano Han (2015, p.70), a urgência de tudo, a sociedade da aceleração e a imposição de maior performance no mundo do trabalho instigam o sujeito a um desempenho profissional mais intenso, movendo-o a alto superação. É uma sociedade ativa que gera o cansaço e esgotamento excessivo do sujeito em função de uma maximização do desempenho vital, incapacita-o para qualquer coisa, o qual Han (2015, p.71) ressalta que o excesso de elevação do desempenho leva a um infarto da alma” e se consome como fogo, a capacidade de falar, agir e do sentido e significado de vida. Segundo Han (2021, p.152-154), quando se fala na modernidade do capitalismo tecnológico, a sociedade atual vive orientada para a produção e, impulsionada pela positividade, a acelerar a circulação do produto e do consumo. E explicita, que a partir do campo ontológico, há uma interioridade narcísica e resistente em reconhecer a outricidade, ou seja, de ver o outro em sua alteridade, sendo a transcendência uma negatividade e a imanência, uma positividade na sociedade capitalista e de desempenho. Goleman (2001, p.123), ao falar de inteligência emocional ressalta que tais ambientes competitivos e provocativos de ambição podem desenvolver profissionais não empáticos.

Diante de demandas tão complexas que o mercado globalizado apresenta às empresas, os modelos mecanicistas não conseguem mais dar conta deste modelo organizacional. O sujeito na nossa sociedade continua vivenciado dilemas como o cansaço, o esgotamento excessivo, a perda de sentido e a fragmentação de valores.

Para Drucker (1999, p.156) a mudança vem a partir do entendimento de que atualmente as empresas não dispõem mais somente de recursos ou meios de produção, mas passam a ser também, detentoras do conhecimento. Por meio do conhecimento se prospecta mudanças nas formas e estilos de gestão, passando à necessária e central preocupação com as pessoas, sua integralidade e o ambiente de trabalho em que vivem

Neste contexto, a dimensão do trabalho associada à existência social e ética do ser humano, suas ações e produtividade se associam a espiritualidade dentro de uma proposta de gestão corporativa humanizada e de bem-estar integral de seus colaboradores. Desde as últimas décadas, a dimensão da espiritualidade no mundo do trabalho vem sendo apresentada como forma de trazer novos significados ao cotidiano da vida e de bem-estar nas organizações. Para Goleman (2001, p.125), é fundamental desenvolver a espiritualidade dos colaboradores em vistas de melhores relacionamentos interpessoais na vida profissional, de projeção de carreira e vida pessoal, contribuindo para ambientes saudáveis, de bem-estar, qualidade de vida e de maior produtividade.

A gestão corporativa com abordagem centrada em pessoas, não diretiva e empática, busca aliar os valores da cultura organizacional à estratégica organizacional, com foco em resultados e também no bem-estar e qualidade de vida integral (biopsicossocial e espiritual) de seus colaboradores. Neste retrato de um mundo corporativo projetado como ideal, o desafio passa a ser a inserção da espiritualidade na cultura organizacional uma vez que está repleto de modelos cartesianos e é ainda considerado como um grande tabu nas empresas.

2. A ESPIRITUALIDADE E A RELIGIÃO: QUEBRANDO PARADIGMAS

Muitas dificuldades de entendimento e compreensão de conceitos no campo do trabalho são oriundas do modelo estrutural mecanicista. A espiritualidade e subjetividade humana são vistas no decorrer da evolução organizacional como pontos que desestabilizam um modelo centrado no capitalismo global de eficiência para o lucro. Compreende-se que a espiritualidade é um conceito amplo, mas muito controverso e de difícil interpretação e aceitação no mundo corporativo, porém, veio avançando de forma tímida nas últimas décadas e ganhou força neste período da pandemia da COVID-19 uma vez que os impactos afetaram totalmente a integralidade do ser humano.

É necessário desmitificar cada vez mais a própria definição de Espiritualidade e colocá-la em evidência no mundo do trabalho. Conceitualmente possui extensas abordagens e considera-se que a espiritualidade é baseada em evidências científicas pois gera conhecimento e benefícios, e como um dos elementos centrais da existência e constituição humana.

Desde 1988, a Organização Mundial de Saúde (OMS) incluiu a dimensão espiritual no conceito multidimensional de saúde, como conjunto de referenciais e práticas com que se cultivam a interioridade, o significado e sentido da vida, e não se limitando a qualquer tipo específico de crença, doutrina ou prática religiosa. E, a partir deste conceito o médico Harold Koenig (2001, p.1190) define a espiritualidade como "uma busca pessoal pelo entendimento de questões sobre a vida, seu significado e relações com o sagrado e transcendente, que pode ou

não estar relacionada a propostas de uma determinada religião.”

De acordo com Catão (2009, p.15), a espiritualidade é definida como um conjunto de perspectivas e das atividades humanas voltadas para tudo que o ser humano busca como verdade, beleza, bem e justiça: realidades ou valores que estão no horizonte da vida humana, sustentam-na e que se manifestam no dia a dia por meio das experiências e das relações. Enfatiza o caráter antropológico como fundamento primeiro da espiritualidade pois corresponde às exigências das verdades mais profundas do que é o ser humano.

Conforme Schalleberger (2012, p.96) evidencia o ser humano, a espiritualidade, o aspecto da religião e religiosidade em seus estudos, chama-nos a atenção o seguinte relato:

cuida-se do corpo, da vida social, das trocas, da psique, da vida prática, mas não raramente não se dá atenção da dimensão espiritual. No entanto ela está presente. Ela faz parte da vida. Sempre se leva em consideração, o que é muito importante, que não se fala propriamente em religiosidade. Esse ser espiritual existe e é capaz de desenvolver-se mesmo sem algum dogma ou religião específica. Todos somos seres completos, portanto, todos temos o que chamamos de espírito, ou alma, ou como preferirmos nomear.

Em vistas que a conexão com a espiritualidade pode acontecer sem nenhuma relação com qualquer religião, sendo percebida através de sensações e percepções individuais e pode existir livre de uma escala de regras e poder, Boff (2006, p.43) afirma em perspectiva:

Espiritualidade tem a ver com experiência, não com doutrina, não com dogmas, não com ritos, não com celebrações, que são apenas caminhos institucionais capazes de nos ajudar a alcançá-la, mas que são posteriores a ela. Nasceram da espiritualidade, podem até contê-la, mas não são a espiritualidade. São água canalizada, não a fonte de água cristalina.

Ao mesmo tempo, a religião pode acontecer para um indivíduo sem que este viva a experiência da espiritualidade, conforme Hennezel e Leloup (2012, p.23) nos apresenta:

a palavra “religião” tem duas etimologias possíveis: em primeiro lugar, a de *religare* que significa ligar-se, entrar em relação com o que se considera como um absoluto ou um essencial. Essa etimologia é o sentido habitual da palavra religião que, posteriormente, encarnar-se-á num número de ritos, práticas, em que essa relação toma forma. Existe, igualmente, outra etimologia: *religere*, que significa reler. Reler um acontecimento com o objetivo de extrair, descobrir sua significação. Nessa ordem de ideias, uma religião representa um esforço empreendido por homens e mulheres para conferirem

sentido ao seu sofrimento, à sua morte e à sua existência.

3. A REDESCOBERTA DA ESPIRITUALIDADE NO MUNDO DA SAÚDE E DO TRABALHO

A espiritualidade possui tendência a influenciar temas como cultura e valores organizacionais, pois é um assunto subjetivo e metafísico, que culturalmente foi deixado de lado por muito tempo e nas últimas décadas, tem se propagado novamente. Em se tratando do desafio de integrar a Espiritualidade ao mundo do trabalho organizacional, a área da Saúde tem muito a contribuir, pois advém de um novo modelo antropológico manifestado contra a cultura contemporânea e reducionista do ser humano a uma dimensão biológica orgânica. Este modelo antropológico refere-se ao paradigma biopsicossocial e espiritual que contesta a medicina técnico-científica e vem abrindo novas configurações para a formação de profissionais mais humanos e sensíveis (Pessini, 2010, p.124). E neste arquétipo, a maioria dos profissionais e equipes de saúde acessam a espiritualidade para estruturar sentido de vida e ressignificações de seu trabalho e de sua vida profissional e pessoal.

Portanto, o paradigma biopsicossocial e espiritual e a redescoberta da espiritualidade na área médica que promove bem-estar, conforto, esperança e saúde aos pacientes, familiares e profissionais de saúde, se apresentam como modelo para as instituições se organizarem de forma estrutural. A espiritualidade colabora para a saúde integral sendo gerida por profissionais capacitados atuando nas áreas de capelania, voluntariado, como formadores de equipes multidisciplinares em cuidados paliativos etc.). Os benefícios tanto para os profissionais de saúde quanto para os pacientes resultam no bem-estar integral e pela espiritualidade, realizam o enfrentamento de situações adversas com maior autonomia, confiança e conforto (Pessini, 2010, p.125).

Os valores espirituais desenvolvidos como esperança, perdão, empatia, gratidão, caridade e cuidado, transcendem, pois, são uma força estabilizadora para pessoas em sofrimento físico, mental, emocional e social e de suas famílias em situações de enfrentamento das situações difíceis de seus entes queridos.

Na gestão corporativa de inovação e transformação, está na relação entre colaborador e lideranças o ponto em que as organizações atingem seus fins: quando conseguem perceber receios e desejos de suas equipes e principalmente de cada indivíduo (Enriquez, 2000, p.13). Para Chanlat (1998), a gestão organizacional centrada no ser humano e que retrate os valores da empresa alicerçada pela ética, respeito e empatia é o espaço para a mudança de cultura organizacional a qual leva ao desenvolvimento profissional e pessoal do ser humano. E tem na espiritualidade a contribuição para a humanização do ambiente de trabalho, de promoção de

bem-estar e qualidade de vida de cada colaborador e nas suas relações interpessoais.

CONCLUSÃO

A espiritualidade na contemporaneidade precisa ser redescoberta pelas empresas. O grande desafio está em inserir a espiritualidade no caminho dos movimentos de inovação e transformação pois para muitas empresas ela já vem sendo um valor institucional e um dos pilares da cultura nas organizações.

Diante da jornada tecnológica atual (quarta Revolução Industrial) em que as máquinas trabalham de forma autônoma e sem intervenção humana associadas às tecnologias da informação e da comunicação (Inteligência Artificial), é a moderna e atuante sociedade do conhecimento que vem despertar nas pessoas e nas organizações este novo olhar sobre o ser humano na visão holística e a espiritualidade no mundo do trabalho. Sabe-se que a sociedade sofre impactos culturais, sociais e éticos e influencia diretamente na forma como as empresas criam seus valores e a cultura organizacional que norteia as lideranças e a forma de liderar e de se relacionarem. E que neste esteio organizacional de uma cultura de valores é que se oportuniza a manifestação do cuidado integral das organizações com cada um de seus profissionais, líderes e liderados.

A espiritualidade traz em si valores e referenciais que originam e constroem novas formas de trabalho, de relações interpessoais pautadas no respeito, confiança, solidariedade, empatia e compaixão. O sentido das empresas pensarem em espiritualidade corporativa integrada é porque ela gera benefícios para todos: maior colaborativismo, eficiência produtiva, bem-estar, qualidade e sentido de vida pessoal, profissional e societário.

Não se trata de inserir a espiritualidade no mundo do trabalho para ser uma empresa mais empática e de atendimento de um “gap” dissonante na cadeia de valor, mas pela importância em despertar o melhor das pessoas e de promover o bem-estar no ambiente de trabalho e de realização pessoal dos colaboradores. A espiritualidade como processo transformador de valores no desenvolvimento pleno das organizações passa a ser uma questão de urgência, visto que somente os aspectos técnicos e comportamentais vem se tornando insuficientes para promover a sustentabilidade econômica financeira das empresas. A quebra de paradigmas do modelo mecanicista traz luzes a subjetividade e criatividade humana. Ao humanizar as relações pessoais e profissionais se promove empatia, espírito de equipe, desenvolvimento das potencialidades, engajamento e trabalho colaborativo. E, ao acolher a espiritualidade em suas distintas manifestações se impulsiona o ser humano à transformação dos modos de pensar e agir, à prática da ética e do bem, alinhando seus propósitos de vida profissional e pessoal. O colaborador vê o mundo com outro olhar, passa a buscar o bem-estar e qualidade de vida não

somente para si, mas também para o outro, modificando assim, o meio em que vive.

REFERÊNCIAS

BOFF, Leonardo. **Espiritualidade: um caminho de transformação**. Rio de Janeiro: Sextante, 2006.

CATÃO, Francisco. **Espiritualidade Cristã**. São Paulo: Siquem Editores; Paulinas, 2009.

CHANLAT, Jean François. **Ciências sociais e management: reconciliando o econômico e o social**. São Paulo: Atlas, 1998.

DRUCKER, Peter. **Os Novos Paradigmas da Administração**, In: Revista Exame, nº4, 24 de fevereiro de 1999.

ENRIQUEZ, Eugéne. Vida Psíquica e Organizações. In: **Vida Psíquica e Organizações**. Rio de Janeiro: Editora FVG, 2000, pp.11-22.

GOLEMAN, Daniel. **Trabalhando com a inteligência emocional**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

HAN, Byung-Chul. **Capitalismo e impulso de morte: ensaios e entrevistas**. Petrópolis: Vozes, 2021.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do Cansaço**. Petrópolis: Vozes, 2015.

HENNEZEL, Marie de; LELOUP, Jean-Yves. **A arte de morrer: tradições religiosas e espiritualidade humanista diante da morte na atualidade**. Petrópolis: Vozes, 2012.

KOENIG, Harold. **Religion, spirituality, and medicine: how are they related and what does it mean?**. In: Mayo Clinic Proceedings. Elsevier, 2001. p.1189-1191.

PESSINI, Léo. **Espiritualidade e arte de Cuidar**. São Paulo: Centro Universitário São Camilo; Paulinas, 2010.

SCHALLENBERGER, Djoni. **Capelania Hospitalar: desafio e oportunidade de amar pessoas**. Goiania: Ideia, 2012.

SCHUMPETER, Joseph. **Capitalisme, socialisme e démocratie**. Paris: Payot, 1946.

POR UMA HUMANIZAÇÃO EM TEMPOS DE FRAGILIDADES NO OLHAR DO PAPA FRANCISCO

Rivael de Jesus Nascimento¹

Waldir Souza²

RESUMO

O artigo tem como objetivo apresentar o pensamento do Papa Francisco e sua motivação para uma nova humanidade. Suas intuições tem muita relevância para a humanidade principalmente em um mundo transformado e com feridas neste tempo presente pós pandemia. As tentativas de diálogo do Bispo de Roma suscitam a aproximação e humanização com a sociedade deste tempo. O método usado no artigo é o dedutivo com uma metodologia qualitativa bibliográfica. O artigo apresentará como chave de leitura para esta compreensão quatro elementos fundamentais. O primeiro deles é uma breve introdução com a apresentação do conceito de cultura. O segundo é o princípio de diálogo com a cultura, este pautando na sabedoria em compreender a antropologia em uma crise de cultura em uma sociedade marcada pela técnica e a virtualidade e assim, desafia a igreja a compreender a realidade dos dramas humanos deste tempo. Por isso, ela precisa estar em saída. O terceiro elemento é a motivação desta reflexão que sugere uma nova humanização nos meios urbanos, algo que João Paulo II já alertava no Brasil na década de 1980, e desta forma, se faz necessário para a proximidade e a vivacidade do Evangelho. A cultura do encontro é esta que marca a intenção do Magistério da Igreja para a compreensão do tempo presente. O quarto elemento é a busca de novas atitudes em uma sociedade em crise com o compromisso comunitário. Este compromisso comunitário é pautado pela esperança e pela solidariedade que são elementos de transformação social e promovem uma educação integral do ser humano. O artigo aponta esses três elementos e desenvolve-os, a fim de possibilitar a compreensão de uma sociedade chagada. O pensamento do Papa Francisco é dotado de sabedoria e competência, sugerindo uma humanidade marcada pela sensibilidade à dor e pelo testemunho do amor, oriundos da força do Evangelho na esperança de contribuir para o testemunho da vida e da superação das misérias físicas e espirituais.

PALAVRAS-CHAVES: Cultura; encontro; solidariedade; humanização; esperança.

INTRODUÇÃO

O artigo que se apresentará a seguir é um suporte de grande importância para a compreensão da cultura do tempo presente marcada pela indiferença e isolamento social. O que

¹ Doutorando em Teologia (PUCPR). Mestre em Teologia (PUCPR) (2010). Especialista em Formação Pedagógica para professor universitário. Graduação em Teologia pela PUCPR (2008). Graduação em Teologia PUCPR. (2007). Mestre em Teologia Pastoral pela PUCPR. (2010). Padre Católico da Arquidiocese de Curitiba, atuando no Santuário Nossa Senhora de Lourdes. Contato: pe.rivael@gmail.com

² Pós-doutorado em Bioética pelo Centro Universitário São Camilo. Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Professor no Bacharelado em Teologia da PUCPR. Professor no PPG em Teologia da PUCPR. Professor no PPG em Bioética da PUCPR. Membro do Comitê de Ética e Pesquisa no Uso de Animais (CEUAs) da PUCPR. Contato: waldir.souza@pucpr.br

seria a cultura? O educador José Luiz dos Santos, em 1987 publica em uma linguagem popular pela Editoria Brasileira, um pequeno livro escrevendo o que é cultura e sua relevância para a sociedade e assim, se expressava nas primeiras páginas da Coleção Primeiros Passos:

Cultura é uma preocupação contemporânea bem viva nos tempos atuais. É uma preocupação em entender os caminhos que conduziram os grupos humanos às suas relações presentes e suas perspectivas de futuro. O desenvolvimento da humanidade está marcado por contatos e conflitos entre modos diferentes de organizar a vida social, e se apropriar dos recursos naturais e transformá-los, de conceber a realidade e expressá-la. (SANTOS, 1987, p. 7)

O conceito continua atual dentro de sua perspectiva em compreender a realidade. Como conciliar a evangelização dentro da cultura? O Romano Pontífice oferece muitas pistas de ação diante de uma cultura do aparente e superficial.

Em um novo tempo com muitos perigos a Igreja não é mais a única produtora de cultura. Com essa referência, a Igreja precisa de uma pastoral que tenha diálogo com a cultura do tempo presente, que testemunhe o desejo da vida comunitária. O que se seguirá são as intuições do Papa Francisco e o que ele vem amadurecendo em seu Magistério Pontifício.

1. O PRINCÍPIO DO DIÁLOGO COM A CULTURA

O Documento de Santo Domingo apontava para uma Nova Evangelização, que é a centralidade desta Conferência na missão da Igreja onde há a necessidade de conhecer a realidade e saber a antropologia do tempo presente. Como é o ser humano e suas necessidades, diante da crise cultural e da ausência de valores que atrapalham o ser humano e ofusca seu desejo de felicidade. Diante da pluralidade ainda maior e ainda mais enfatizada pela técnica, o que os bispos discutiram em Santo Domingo continua sendo desafiador.

A ausência desses valores fundamentais na cultura moderna não apenas tem ofuscado a dimensão transcendente, arrastando as pessoas para a indiferença religiosa – também na América Latina -, mas é ainda causa determinante do desencanto social, no qual se gerou a crise desta cultura. Após a autonomia introduzida pelo racionalismo, tende-se hoje assentar os valores, sobretudo em consensos sociais, subjetivos, que não raro, conduzem a posições contrárias inclusive a própria ética natural. Pense-se no drama do aborto, nos abusos no âmbito da engenharia genética, nos atentados à vida e à dignidade da pessoa. (CELAM, 1993, p. 22)

O que ocorre aqui é uma interpelação para que o ser humano seja descoberto dentro da cidade, mesmo com tanta ênfase da técnica, como apontam estes dias, onde tudo se concentra nas relações comerciais e se esquece de cuidar da fragilidade do ser humano em um tempo de tantas lacunas. O que se destaca é uma cultura que oprime o ser humano em sua dignidade e a presença de Deus se torna secundária. Assim alertava o Arcebispo de Barcelona:

Para a evangelização das grandes urbes, necessitamos de uma atitude contemplativa que, sem rejeitar as contribuições das diversas ciências para conhecer o fenômeno urbano – essas contribuições são importantes –, busquemos descobrir o fundamento das culturas, que em seu núcleo mais profundo estão sempre abertas e sedentas de Deus. O que muito nos ajudaria é conhecer os imaginários e as cidades, ou seja, os grupos urbanos e ou territórios humanos que se identificam em seus símbolos, linguagens e ritos e formas para contar a vida. (SISTACH, 2021.p.68).

Desta forma, se faz necessário um diálogo da cultura com uma “igreja em saída” (EG n. 20-23). É a atualização do mandato missionário de Mt 28, 19: “Ide a todos os povos”. A igreja em saída como Francisco propõe é sinal de esperança, contrastando com uma proposta muitas vezes que se pareceu pessimista em relação a cidade e a cultura. Por isso, a antropologia neste tempo é diferenciada, é positiva e a alegria e a esperança devem perdurar no coração dos que evangelizam e são evangelizados. Diante de uma nova cultura, uma nova proposta, uma nova mensagem:

Uma mensagem que não se reduz ao anúncio, mas que é acompanhada por gestos concretos e simbólicos de misericórdia e solidariedade, que dão credibilidade à mensagem proclamada, enchendo-a, assim de significados e impedindo que essa não passe simplesmente de palavras vazias. (FONTANA, 2018, p.8).

Para a compreensão desta cultura se faz necessário superar o amadorismo eclesial e compreender as pessoas como realmente elas são e das causas da justiça e conjuntura da realidade. Os dramas que o ser humano contemporâneo vive na história do seu cotidiano e as repostas que pretende oferecer no tempo presente de acordo com a ação amorosa do mistério de Deus.

Atualmente em todas as cidades se impera uma lógica da imagem e do espetáculo, diante de uma globalização cultural avassaladoras, ora positiva, ora danosa. Onde encontra esse justo equilíbrio? Os elementos essenciais para esta compreensão e uma nova atualização continuam sendo os mesmos: fé e a tradição. Estas são geradoras da alegria do Evangelho uma fé objetiva e fé subjetiva, verdade e amor.

2. POR UMA NOVA HUMANIZAÇÃO SEGUNDO O PAPA FRANCISCO

O terceiro elemento aqui apresentado será a ideia de uma nova humanização, algo que se contempla no Documento de Aparecida, mas também nas demais conferências do episcopado latino-americano. No discurso do Congresso das Cidades em 2014, o Papa Francisco apresentava sua experiência de pastor no meio de uma grande cidade que é cidade de Buenos Aires. Na cidade, diante de tanta complexidade para a evangelização, é necessário um novo olhar. Eis a introdução de motivação que abre esse congresso e ele aponta a abertura do discurso e continua, e este trecho é um pressuposto para a compreensão desta reflexão:

(...) falar-vos-ei da minha experiência pessoal, de alguém que foi pastor de uma cidade populosa e multicultural como Buenos Aires. E também da experiência que pudemos realizar junto, com os bispos das 11 dioceses que fazem arte da região eclesial; juntamente com eles, começando a partir de vários âmbitos e propostas, em comunhão eclesial, quisemos enfrentar alguns aspectos pastorais para aquela evangelização daquele aglomerado urbano com uma população de cerca de 13 milhões de habitantes, nas 11 dioceses: Buenos Aires conta com três milhões de habitantes, à noite e durante o dia, quase oito milhões de pessoas que vem à cidade. Mas no total são 13 milhões. Ocupa o décimo terceiro lugar entres as cidades mais densamente povoadas do mundo. (FRANCISCO, 2014, p.121).

Para uma cultura humanizada há necessidade da prática do diálogo, o desejo de um trabalho em comum e dos projetos compartilhados. Essa seria a verdadeira cultura do encontro que Francisco prescreve para a humanidade inteira.

A cultura do encontro favorece a compreensão da história e abre novas perspectivas de aproximação do outro. O contraste é muito grande entre tantos meios de comunicação e tanto afastamento pessoal.

É urgente uma cultura que favoreça o encontro das pessoas, que busque o aprendizado do próximo e ajude a superar as diferenças. A cultura do encontro motiva a solidariedade para a reflexão apurada da realidade. Os meios de comunicação podem ajudar a informar, mas não favorecem um discernimento dos caminhos a serem percorridos nas estradas da vida.

O tema que Francisco sempre destaca é a cultura do encontro, há uma necessidade de uma igreja que saia e dialogue com a cultura urbana nas grandes cidades, uma igreja peregrina nas estradas do mundo que possa abraçar os que Deus não esqueceu, uma igreja que abra as portas. O que seria abrir as portas para o Papa?

Abrir as portas significa abri-la no ambiente digital, seja para que as pessoas entrem, independente das condições de vida que se encontrem, para que o Evangelho possa cruzar o limiar do templo e sair ao encontro de todos. Somos chamados a testemunhar uma igreja que seja casa de todos. (...) O testemunho cristão não se faz como bombardeio de mensagens religiosas, mas com a vontade de se doar aos outros 'através da disponibilidade para se deixar envolver pacientemente e com respeito, nas suas questões e nas suas dúvidas no caminho da busca da verdade e do sentido da existência humana'. (FRANCISCO, 2015. p.87).

O testemunho cristão indica ao ser humano o que ele precisa saber, que ele produz cultura, mas não para si mesmo, mas, para a comunidade que o faz colaborador da vida e deve dar testemunho onde o ser humano colabora com o seu *ethos*, com o sentido do seu fim para Deus. Para essa compreensão, se faz necessário a superação do relativismo. A cultura deste tempo presente é mediada pela mediocridade, da lógica do espetáculo momentâneo, de onde procede também uma sociedade que vive do aparente sem muita reflexão da vida e da caridade, que limita pensar o transcendente, colocando o ser humano sem perspectivas de futuro e sem o olhar da história que se passou. A cultura deste tempo se marca pelo relativismo e indiferença. Ainda para esclarecer esse conceito:

O relativismo é a possibilidade de fantasiar sobre a realidade, pensá-la como se pudesse ser dominada por uma ordem instrumentalizada em um jogo. Leva a valorizar e a julgar somente por uma impressão subjetiva: não com as normas, concretas, objetivas. Há uma redução da ética e da política à física. Não existem o bem e o mal em si, senão somente um cálculo de vantagens e desvantagens. O deslocamento da razão traz como consequência que o direito a uma imagem fundamental da justiça, se não que se converte em espelho das ideias dominantes. (FRANCISCO, 2014 p.95)

Finalizando, se compreende o Bispo de Roma lançando em sua visão pastoral a necessidade de um olhar que gera a cultura do encontro. E, neste cenário fragmentado, da vida urbana, a história humana precisa ser construída a partir da cultura do encontro, da integração, para uma humanização onde se faz necessário a amplitude do conceito da memória.

3. A URGÊNCIA DE NOVAS ATITUDES EM NOVOS TEMPOS

Este quarto tópico neste artigo tem o objetivo de mostrar a insistência do Papa Francisco na abertura do ser humano para novas atitudes. Nessa ótica ele tem insistindo para a escolha do caminho do bem. A pandemia da Covid-19 trouxe novas necessidades e sua ênfase tem sido in-

sistir que “os caminhos do bem”, precisam ser escolhidos. Diante de uma humanidade em crise, onde permanece a indiferença é necessário sempre lembrar de um compromisso comunitário, de um humanismo integral com uma nova antropologia, diante das misérias e os limites do tempo.

O que será que realmente importa neste tempo presente para pensar no coletivo e que as pessoas busquem o bem comum juntas? Em tempos de muitos devaneios e retrocessos da humanidade, Francisco traz a margem de todos a volta pelos valores. Todo o ser humano precisa saber quem é ao rever sempre suas raízes, e redescobrir sempre seus vínculos. Neste século XXI a humanidade tem que aprender muitas lições:

Este é um momento de recuperar valores, no sentido real da palavra: regressar àquilo que tem de fato valor. O valor da vida, da natureza, da dignidade da pessoa, do trabalho, dos vínculos – todos esses são valores-chave da vida humana, que não podem ser negociados nem sacrificados. Fico espantado quando ouço falar de ‘valores inegociáveis’. Todos os valores verdadeiros, os valores humanos, são inegociáveis. Posso dizer qual dos dedos da minha mão tem mais valor do que os outros? Se tem valor, tem um valor que não pode ser negociado. (FRANCISCO, 2020, p.60)

A recuperação destes valores é motivada pela esperança no Reino de Deus, que é o Reino da vida, que é o reino da justiça e da solidariedade, da vida plena. No cenário urbano é necessário pensar nos vínculos que ajudam a estruturar a coletividade.

Não basta equilibrar as diferentes partes e interesses, ou pensar na máxima felicidade para o maior número de pessoas, como se os interesses da maioria das pessoas superassem os outros interesses. O bem comum é o bem que todos partilhamos, o bem do povo no seu todo, do mesmo modo que os bens que possuímos em comum deveria ser para todos. Quando investimos no bem comum, ampliamos o que é bom para todos. (FRANCISCO, 2020, p.61)

No mundo de hoje há necessidade de um compromisso comunitário marcado pelo bem comum e pela solidariedade e para que este ocorra, há necessidade de discernimento e um olhar sério sobre a realidade que marca a sociedade, abrindo feridas que necessitam serem curadas. Para essa realidade se faz necessário a unidade, pois a sociedade está sempre conectada, mas, dividida. Esta divisão exclui idosos, desempregados, deficientes. Papa Francisco sugere um transbordamento na prática solidária e na unidade. O que seria esse transbordar?

“Transborda”, é uma tradução do possível grego *perisseuo*, que é a palavra

usada pelo salmista cuja taça transborda com a graça de Deus, no Salmo 23. É o que Jesus promete (Lc 6, 38) que será derramado em nosso colo quando perdoarmos. É a palavra utilizada no Evangelho de João (Jo 10,10) para caracterizar a vida que Jesus veio trazer, e o adjetivo usado por São Paulo (2Cor 1, 5) para descrever a generosidade de Deus. É o próprio coração de Deus que transborda, nas passagens famosas do pai que apressa a abraçar o filho pródigo; do anfitrião das bodas que chama convidados dos caminhos dos campos para seu banquete; da pesca de madrugada que rompe as redes, após uma noite de tentativas infrutíferas; ou de Jesus lavando os pés dos seus discípulos, na anoite antes de morrer. (FRANCISCO, 2020, p.90)

O texto oportuniza um olhar diferente e é esse olhar que é preciso em um mundo urbano. Um olhar que vá as encruzilhadas da existência nos momentos de dores, de fragilidades, de perdas, onde o amor de Deus se rompe e abre novas possibilidades, novos olhares que contemplam a felicidade e fazem superar as lacunas da miséria e da solidão da vida. Nos caminhos da vida se faz necessário ter a consciência de peregrino. Na peregrinação da vida o desafio de transcendência e de coletividade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Papa Francisco ensina que a humanidade precisa de novas atitudes em uma sensibilização do compromisso comunitário, para a valorização da Casa Comum, para que o ser humano encontre a saída diante dos labirintos de sua existência. No cotidiano da vida, o ser humano se encontra neste labirinto dando muitas voltas, há uma necessidade de nova atitude, com um novo olhar. Há urgência em sair da cultura do “*self*” e ir ao encontro do outro: ter sentimento e olhar nos olhos, mãos e corações dos que estão inseridos na realidade do cotidiano de cada um e enxergar as possibilidades que podem ser ofertadas para a comunhão e felicidade.

Os moradores em situação de rua, idosos, crianças, pessoas divorciadas e tantos outros rostos humanos onde o amor precisa ser encontrado e vivificado. Pessoas feridas, filhos de Deus, filhos do chão, nas fragilidades do tempo. Neste peregrinar e com esses rostos, há necessidade de sair de si e ofertar algo que está presente no coração de toda a humanidade. O amor e o serviço seria uma nova configuração e atualização do mistério do amor de Deus na humanidade, com novas atitudes para a cultura do encontro e uma igreja em saída que se faz próxima das dores do tempo presente. Essa atitude nova só pode ser pautada pela compaixão e uma releitura ontológica dos dias atuais, em atitudes de compreensão, respeito e tolerância. Estas promovem a paz e a solidariedade. É preciso voltar as tendas da existência, como inspira o livro de Reis: “*As tuas tendas, ó Israel! E agora cuida da tua casa Davi*”. (2 Reis 12, 16)

Israel chamado a entrar na Tenda deve se autoavaliar, representa toda a humanidade na

esperança para que refaça o caminho de uma releitura de atitudes e sentimentos que descubram o outro. Em um incansável esforço para o trabalho para o bem comum de todos na fraternidade e nos desafios da vida urbana.-

REFERÊNCIAS

- BRIGHENTI, Agenor; JR, Francisco de Aquino. IN; GODOY, Manuel Jose de. Uma Pastoral com rosto urbano. 141-159. Pastoral Urbana. Novos caminhos para a Igreja na cidade. Petrópolis: Vozes, 2021.
- BRUSTOLIN, Leomar; IN FONTANA, Leandro Luis B. Cultura Urbana. Porta para o Evangelho. São Paulo: Paulus, 2018.
- CELAM. Documento de Aparecida. V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. São Paulo: Paulinas, 2007.
- _____. Santo Domingo. IV Conferência do Episcopado Latino-Americano. 7ª edição. Petrópolis: Vozes, 1993.
- FRANCISCO, [Papa]. Na fé e na caridade. Palavras do Papa Francisco. Brasília: CNBB, 2015.
- _____. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium. A alegria do Evangelho: Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual.* [EG]São Paulo: Paulinas: 2013.
- _____. *Carta Encíclica. Laudato Si'. Sobre o cuidado Comum.* [LS] São Paulo: Loyola, 2015.
- _____, A Verdade é um encontro. São Paulo: Paulinas, 2015.
- _____, A alegria de ser discípulo. Rio de Janeiro: BestSeller, 2017.
- _____, Caminhando com maturidade. Campinas: Ecclesiae, 2014.
- _____, Caminhar com Jesus. São Paulo: Fontanar, 2015.
- _____, O verdadeiro poder é o serviço. São Paulo: Ave-Maria, 2013.
- _____, vamos sonhar juntos. O caminho para um futuro melhor. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020.
- _____, O Evangelho da vida nova. Petrópolis: Vozes, 2015.
- SANTOS, José Luiz dos. O que é cultura? 6ª edição São Paulo: Brasiliense, 1987.
- SISTACH, Lluíz Martinez. Evangelizar com alegria as grandes cidades. Brasília: CNBB, 2021.

FÓRUNS TEMÁTICOS



FT 1

Religiões afro-brasileiras, Interculturalidade e Educação



Dra. Giseli do Prado Siqueira – PUC Minas
Dra. Ângela Cristina Borges – UNIMONTES

Ementa:

Os desafios impostos pela Modernidade tais como o racismo religioso e as intolerâncias religiosas exigem enfrentamentos onde o diálogo intercultural emerge como imperativo ético. Fundamentalismos e violências como o epistemicídio afro-religioso fomentam, em direção contrária, o erguimento de movimentos libertários e descolonizadores que vislumbrem as tradições de matriz africana enquanto guardiãs de uma humanidade dada à coletividade e ao diálogo. A interculturalidade, para além da funcionalidade, é proposta para uma educação libertadora, em especial para o componente curricular do Ensino Religioso, que tem como objeto o conhecimento religioso, visando favorecer o reconhecimento, o respeito às histórias, memórias, crenças, convicções e valores de diferentes culturas, tradições religiosas e filosofias de vida. Estimulando a formação de uma postura dialógica, de abertura ao Outro que alicerçam distintos sentidos e significados de vida. Nesta perspectiva se insere este fórum temático que visa incentivar e debater estudos que articulem as Religiões afro-brasileiras, Interculturalidade e Educação, interpelações críticas, libertadoras e descolonizadoras.

A RELEITURA DA UMBANDA ESOTÉRICA EM FRANCISCO RIVAS NETO

Guilherme De Sá Pontes¹

RESUMO

Parte-se da hipótese de que a umbanda esotérica foi revista no final da década de 1990 por Francisco Rivas Neto, discípulo de Woodrow Wilson da Matta e Silva e fundador da Faculdade de Teologia Umbandista (FTU), a fim de atender a novos anseios sociais. Elegeu-se, como principal referencial teórico para esta pesquisa fenomenológica da religião, José Severino Croatto e Sidnei Nogueira. A metodologia utilizada foi a revisão bibliográfica, que contemplou a leitura, análise e interpretação de livros, periódicos e materiais audiovisuais. Buscou-se evidenciar o racismo estrutural secular existente até a releitura da umbanda esotérica. A discussão se deu a partir de quatro temas centrais, que deram condições para verificar a hipótese da dissertação: religiões afro-brasileiras, eurocentrismo, racismo religioso e sincretismo. Para a leitura e análise dos textos estabeleceram-se previamente alguns marcadores: sincretismo e racismo religioso; nascimento da umbanda brasileira a partir do projeto nacional eugenista; umbanda branca; umbanda esotérica. Ao final, confirmou-se a hipótese proposta, esclarecendo o contexto em que a experiência religiosa da umbanda esotérica foi revisto, a partir da necessidade de rever anacronismos nos seus mitos e ritos, escoimando do seu seio o machismo, o racismo, a LGBTfobia, a intolerância religiosa e a misoginia existentes para apresentar uma vivência religiosa inclusiva, verdadeiramente universalista, que atenda aos anseios da sociedade contemporânea.

PALAVRAS-CHAVE: religiões afro-brasileiras; umbanda esotérica; racismo religioso; Francisco Rivas Neto.

INTRODUÇÃO

Por séculos as religiões afro-brasileiras e seus adeptos foram atacados em sua identidade e cultura. Seus valores, sua ética e sua fé foram perseguidas e combatidas no Brasil pelo civilizado e desenvolvido branco europeu católico português. Sucessivas e ininterruptas ações, investidas e manobras foram planejadas e executadas para alvejar as religiões afro-brasileiras, limpando a ‘sujeira moral’ destes cultos ‘degenerados’, levando ‘luz’ às ‘trevas’. Era preciso salvar essas raças atrasadas, primatas, fetichistas e atávicas de si mesmo, fazendo-lhes conhecer a luz do cristianismo europeu.

E, assim, as religiões afro-brasileiras foram sendo embranquecidas, negaram suas origens,

¹ Doutorando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. E-mail: guilhermepontes@hotmail.com. PONTES, Guilherme De Sá. A releitura da umbanda esotérica em Francisco Rivas Neto. 2022. Comunicação (34º Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências Da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2022.

reformularam seus mitos e ritos, adequando-os ao colonialismo e incorporando o preconceito e a exclusão eurocêntricas (ORTIZ, 1991, p. 33). Curiosamente, esta depravação histórica colonial e imperial foi acentuada com a abolição da escravatura e a proclamação da república, como bem destaca Renato Ortiz em 'A morte branca do feiticeiro negro'.

A incorporação do negro livre à sociedade que surgiu da Abolição produziu um fenômeno central da cultura brasileira: a fratura do universo religioso dos escravos e a assimilação de seus elementos pela tradição cristã. O resultado não foi a africanização do cristianismo nos trópicos, mas a cristianização das religiões africanas, que só assim puderam ser aceitas num ambiente dominado por uma elite que se pretendia europeia. (ORTIZ, 1991, capa).

A umbanda foi a religião afro-brasileira mais atingida pela branquitude, ao ponto de se autointitular espiritismo de umbanda ou umbanda branca e rechaçar elementos das matrizes civilizatórias africanas e ameríndias. Na década de 1940 o branqueamento da umbanda foi acentuado com a denominada umbanda esotérica, fundada por Woodrow Wilson da Matta e Silva, cuja obra reproduz fielmente a discriminação e a intolerância social de sua época. Após o falecimento de Matta e Silva – como era conhecido, o mais jovem de todos os seus discípulos iniciados, chamado Francisco Rivas Neto, declarou-se seu sucessor. Em suas obras reproduziu, nos primeiros anos, a mesma intolerância de Matta e Silva.

Contudo a partir do final da década de 1990 e o início dos anos 2000 foi operada uma mudança radical e Rivas Neto – nome pelo qual era conhecido, em um exercício autocrítico, reconheceu os anacronismos do discurso de ódio e empreendeu uma releitura da umbanda esotérica – objeto do presente estudo. Rompendo com Matta e Silva, Rivas Neto passou a defender a valorização da diversidade e o respeito irrestrito a todas as formas de crença. Inclusive, vivenciou diferentes experiências religiosas em seu terreiro. Por fim, fundou a Faculdade de Teologia Umbandista (FTU), em São Paulo, em 2003, com o objetivo de introduzir a umbanda na academia, haja vista a invisibilidade que historicamente sobre ela pairava.

Elegeu-se, como referencial teórico principal, obras de José Severino Croatto, Sidnei Barreto Nogueira e Sérgio Ferretti. Com Croatto (2010) foram trabalhadas as categorias analíticas próprias às linguagens da experiência religiosa (símbolo, mito e rito), com Nogueira (2020), a relacionada ao racismo religioso e com Ferretti (2020) a do sincretismo religioso. A partir deste suporte, fez-se a análise da hipótese formulada, consistente na existência de uma nova forma de praticar a umbanda esotérica e como esta aborda os conflitos de gênero, raça e sexualidade existentes em nossa sociedade.

1. UMBANDA ESOTÉRICA

A umbanda esotérica surgiu no Rio de Janeiro após o I Congresso de Espiritismo de Umbanda, traduzindo-se em uma radicalização do ideal eugênico, hegemônico e eurocêntrico, como exemplifica Aluizio Fontenelle ao bradar um sonoro:

[...] não a essa Umbanda mistificada e misturada com os diversos credos fetichistas hoje conhecida no Brasil inteiro. Será uma Umbanda codificada, uma Umbanda pura, na qual se aproveitará de todas as religiões existentes na terra somente aquilo que for sublime e perfeito (...) Quanto aos praticantes dos candomblés e aos que praticam a magia negra, estes serão devidamente orientados e instruídos em novas práticas, abandonando por completo os rituais bárbaros que os identificam. O Espiritismo na Lei de Umbanda em sua nova fase, surgirá com o progresso do mundo; novos horizontes nos serão apresentados e o mundo marchará de frente erguida na direção do aperfeiçoamento universal. (FONTENELLE, 1953, p. 76)

Vejamos a seguir como na esteira de Fontenelle e dos intelectuais umbandistas de sua época, Matta e Silva irá combater o fetichismo negro, africanista, atávico, primitivo, degenerado, em busca de uma umbanda branca, pura, evoluída, condizente com o projeto desenvolvimentista republicano eugênico de uma nação que estava predestinada a ser uma grande potência, caso se livrasse da ameaça negra. Matta e Silva irá formular e apresentar ao longo de dezesseis anos, nove obras literárias que representarão o seu anseio de codificação do que ele chamou de a “verdadeira umbanda”. Entre seus adeptos ortodoxos, o *códex* será conhecido como o nonateuco “mattasilviano”. A análise destas obras evidenciou a que ponto chegou à investida da branquitude no seio das religiões afro-brasileiras, e como a umbanda em seu anseio de legitimar-se perante esta sociedade que se pretende europeia, adoeceu incorporando o ódio manifesto no racismo, no machismo, na LGBTQIA+afobia, dentre outras desumanidades.

Woodrow Wilson da Matta e Silva², filho de José Gaspar da Silva³, senhor de engenho local, e de Otília da Matta, nasceu em Garanhuns (PE), em 28/07/1917 e faleceu no Rio de Janeiro (RJ), em 17/04/1988. É considerado, por seus seguidores, o fundador da umbanda esotérica, cuja experiência religiosa, símbolos, mito e rito se encontram expostos em seus nove livros baseadas nas mais significativas produções acadêmicas de sua época – de autores como Heli Chatelain, Nina Rodrigues, João do Rio, Arthur Ramos, Roger Bastide e outros. E na literatura teosófica

² Seu nome é uma homenagem ao presidente dos EUA da época, Thomas Woodrow Wilson (Staunton, 28 de dezembro de 1856 - Washington, D.C., 3 de fevereiro de 1924). Disponível em: < https://pt.wikipedia.org/wiki/Woodrow_Wilson_da_Matta_e_Silva>. Acesso em: 17 abr. 2022.

³ Encontramos um José Gaspar da Silva em Garanhuns de forte influência política e econômica, integrante da ‘Coluna Louca de Garanhuns’, que assumiu o poder da cidade com a revolução de 1930. Suspeitamos se tratar do pai de W. W. da Matta e Silva. Disponível em: <http://terradomagano.blogspot.com/2012/12/a-coluna-louca-de-garanhuns.html>. Acesso em: 24 jul. 2021.

e esotérica de Helena Blavatsky, Saint-Yves d'Alveydre, Édouard Schuré, Papus, Eliphas Levi e outros, antes da chegada do movimento *new age* ao Brasil.

Mesmo que a finalidade da vivência religiosa seja transcendente (por enquanto, 'o sagrado'), trata-se de uma experiência humana, própria do ser humano e condicionada por sua forma de ser e pelo seu contexto histórico e cultural (CROATTO, 2010). Logo, a experiência religiosa umbandista de Matta e Silva não pode ser divorciada do contexto em que o *homo religiosus* se encontrava inserido. Por isso, a compreensão do contexto familiar, político, socioeconômico, cultural, religioso, enfim, é fundamental para esclarecer o porquê de Matta e Silva compreender a umbanda esotérica.

Observou-se que sua família era de fato privilegiada, detentora de terras em Pernambuco e, conseqüentemente, de prestígio e poder econômico e político. O avô de Matta e Silva era holandês e seu pai herdou o engenho Bela Aurora⁴. Sua família esteve envolvida em vários movimentos, desde declarações públicas em jornais de grande circulação de apoio a lideranças políticas locais⁵ até sua participação no golpe de 1930, passando pela derrubada do prefeito de Garanhuns e a tomada do poder, enquanto integrante da junta provisória que assumiu o controle da cidade em apoio ao golpe de Getúlio Vargas.

No contexto desenvolvido a partir da segunda década do século passado, o pensamento de Matta e Silva refletia igualmente o nacionalismo, o racismo, o machismo, o sexismo⁶ e a misoginia comuns aos intelectuais brasileiros do começo do século XX, evidenciados no embranquecimento da umbanda com a defesa de uma origem mais 'digna' do que a africana; na indicação da menotoxina e do ciclo menstrual como fatores da inépcia feminina para a função de comando dos templos de umbanda, bem como na interdição de sua consagração a níveis superiores da iniciação⁷; ou no combate ao catimbó e outras experiências religiosas dentro

4 O imóvel rural onde se encontra o Engenho Bela Aurora foi declarado de interesse social para fins de reforma agrária pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), por meio do Decreto de 1º de dezembro de 2006. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2006/Dnn/Dnn11085.htm. Acesso em: 22 jul. 2021.

5 Em 4 de julho de 1913 o jornal A Província, de Recife (PE), publicou, na capa, na coluna Avulsos, nota de protesto Catende, 3, subscrita por José Gaspar da Silva e outros, na qual manifestavam seu protesto contra o telegrama publicado neste mesmo jornal que causou surpresa e grande indignação. "O coronel Luiz de França gosa na sociedade catandense de grande e verdadeiro numero de dedicados amigos e correligionários. Não pode ser repudiado o homem de bem por todos reconhecido". Disponível em: http://memoria.bn.br/pdf/128066/per128066_1913_00180.pdf. Acesso em: 22 jul. 2021. O coronel Luiz de França foi chefe dantista de Palmares e membro do Diretório Democrático. Morreu em 6 de novembro de 1919, assassinado supostamente a mando do então governador Manoel Borba em uma onda de sangue que banhava todo o estado e vitimou o coronel Siqueira Neto, o coronel Fausto Figueiredo, dentre outros.

6 Neste sentido causa estranheza o fato de em toda a obra de Matta e Silva não existir um único registro de seu irmão, Gasparino da Matta e Silva (1918-1980). O nome foi provavelmente dado em homenagem a seu pai, José Gaspar. Gasparino foi diplomata com missões na África durante vários anos, notório amante da arte, cultura e religiosidade africana, homossexual assumido e um dos maiores intelectuais ativistas do movimento gay nas décadas de 1960 e 1970, precursor de muitas conquistas da comunidade LGBTIA+. Isto surpreende pela concepção que Matta e Silva tinha sobre africanismo e homossexualismo. Talvez devido a problemas familiares, Gasparino tenha modificado o seu nome de família e assinado seus textos por Gasparino Damata.

7 Mirella Faur, que foi discípula de Matta e Silva, em entrevista ao Dr. José Henrique Motta de Oliveira, ao ser questionada a esse respeito, respondeu que: "4.10. Em sua obra, Matta e Silva é categórico em colocar a participação das mulheres em segundo plano, alegando o caráter passivo das vibrações femininas e o fato de elas menstruarem. Efetivamente, como Matta e Silva lidava com esse problema quando as médiuns da TUO estavam menstruadas? R: Este era o cerne das minhas discussões temáticas e documentadas historicamente a respeito disso, ele às vezes brincava me chamando de feminista ou declarava que

das religiões afro-brasileiras consideradas por ele degeneradas. Para Silva (1987) os africanos escravizados e trazidos para o Brasil eram primitivos, bem como sua cultura, religiosidade e saber:

[...] os rituais de nação que os primitivos escravos negros fizeram ressurgir no Brasil [...] esses rituais e essas místicas, naquelas épocas, deviam estar mais puros, isto é, menos mesclados ou influenciados. Digamos assim: com o seu primitivismo mais vivo em suas lembranças [...]. (SILVA, 1987, p. 8).

Matta e Silva lutou, em toda a sua obra, para desvincular a umbanda da África, combatendo ferrenhamente a sua origem angolana.

Agora entremos com nossas induções e deduções, para tirarmos de vez a mania daqueles que pretende ligar diretamente essa Umbanda do Brasil a uma pseudo-Umbanda africana ou angolense. De 1894 a nossos dias (1978), nenhum Culto, Seita ou Ritual foi conhecido ou praticado ou que ainda se pratique com a denominação de Umbanda, naquelas terras de Angola, Moçambique, Catembe e Magude, essas duas últimas consideradas como a Meca do curandeirismo africano. Nesse período não se identificou nenhum sistema religioso ou mágico a que dessem o nome de Umbanda, nem mesmo no sentido mais simples de arte de curar ou de curandeirismo e muito menos ainda no sentido amplo, eclético, com os valores que H. Chatelain descobriu...[...]. (SILVA, 1987, p. 9).

A palavra Umbanda como Bandeira não surgiu absolutamente de dentro de nenhum grupamento de nação africana e nem nos rituais dos negros de origem Banto [...]. Nem tampouco existiu nada, entre as mais antigas babás de Candomblés ou daqueles tipos de mistura de rituais africanos com pajelança, identificados como Tambor de Mina, Casa de Batuque, Xangôs do Nordeste, Catimbós etc, onde empregasse a palavra Umbanda significando coisa alguma. (SILVA, 1987, p. 13)

Assim, dentro do projeto nacional eugênico republicano, Matta e Silva (assim como Leal de Souza e Zélio de Moraes), empenhou-se na defesa de uma religião autenticamente brasileira, fundada por um legítimo representante dos povos originários desta terra – que, coincidentemente, teria se manifestado no dia em que é comemorada a proclamação da república –, livre de quaisquer influências negras, primitivas, mas devidamente purificado, elevado, embranquecido.

A Linha Branca de Umbanda é realmente a Religião Nacional do Brasil, pois que, através de seus ritos, os espíritos dos ancestrais, os pais da raça, orientam e conduzem a sua descendência. O precursor da Linha Branca foi o Caboclo Curugussu, que trabalhou até o advento do CABOCLO DAS SETE ENCRUZILHADAS que a organizou, isto é, que foi incumbido, pelos

eram 'mirongas' que não podiam ser questionadas, explicadas ou controvertidas. Neste aspecto ele tinha uma visão patriarcal e machista, discordava de fatos históricos como, por exemplo, a tradição religiosa afro-brasileira ter sido trazida, implantada e sustentada por mulheres no Brasil." (OLIVEIRA, 2017, p. 279).

guias superiores, que regem o nosso ciclo psíquico, de realizar na terra a concepção do Espaço. Esse espírito une a intransigência à doçura. Quando se apresentou pela primeira vez em 15 de novembro de 1908, para iniciar a missão, mostrou-se como um velho de longa barba branca; vestia uma túnica alvejante, que tinha em letras luminosas a palavra caridade. [...]. O caboclo das sete encruzilhadas chama umbanda os serviços de caridade, a demanda os trabalhos para neutralizar ou desfazer os da magia negra. (SOUZA, 1952 *apud* SILVA, 1987, p. 16-17, grifos do autor).

Dentro do projeto-nação brasileiro, a umbanda esotérica constrói uma narrativa mítica que legitimaria o crescimento e o destaque internacional do Brasil, enquanto país branco desenvolvido, ao afirmar que a primeira porção de terra a emergir do pélagos universal teria sido o planalto central brasileiro. E que, em consequência, as primeiras formas de vida terrestre no Brasil surgiram, bem como a primeira humanidade, a primeira cultura, a primeira revelação, que ele chama de aumbandan, a tradição integral.

E foi também praticamente provado por Lund, Ameghino e outros que esses primeiros habitantes surgiram na era terciária, precisamente aqui. Nesta região que se denominou Brasil, pois o seu planalto central foi a primeira região a emergir do pélagos universal. Esses primordiais habitantes do Brasil se chamavam mesmo brasileiros. Esses brasileiros tinham seus sábios (magos) que eram denominados payés [...] Ora, um estudo comparado sobre a origem dos signos e da grafia deixa evidente que os próprios sinais do alfabeto adâmico são nada mais nada menos que derivações dos sinais usados originariamente pelos nossos payés daquelas eras... Como isso queremos dizer que a grafia original – mãe de todas as grafias – teve seu berço aqui no Brasil... (SILVA, 2011, p. 14-15).

O projeto nacionalista brasileiro era eugênico e a branquitude, na umbanda esotérica, faz-se igualmente sentir pela apropriação de elementos das experiências religiosas brancas do espiritismo e do catolicismo (palavra 'caridade'⁸), pela profusão de adjetivismos nas expressões embranquecedoras da narrativa (linha 'branca', velho de longa barba 'branca', túnica 'alvejante' e outros), bem como pela finalidade higienizadora da umbanda (neutralizar ou desfazer os da magia 'negra'). Ao mesmo tempo em que ataca a tradição africana, Matta e Silva, a todo momento, reporta-se à tradição cristã. É comum a exaltação da pessoa do Jesus teológico, o emprego de trechos bíblicos para legitimar sua narrativa, bem como a legitimação das entidades umbandistas por terem sido sacerdotes católicos.

Pai Elias baixa pelo doutor Maurício Marques Lisboa, presidente da tenda Filhos de Santa Bárbara [...]. Segundo outros guias, esse espírito numa de suas encarnações, foi sumo sacerdote da babilônia e depois Papa, em Roma,

⁸ A caridade é um dos lemas do espiritismo. Sem caridade não há salvação para os kardecistas.

para chegar como preto-velho no terreiro de umbanda. (SILVA, 1987, p. 17).

Amor e sabedoria, esse o duplo aspecto: um se complementa com o outro. Devem ser inseparáveis numa verdadeira iniciação – são imprescindíveis à iluminação da criatura. Porque amor é caridade, é bondade, é a renúncia, é a doutrina, é tudo aquilo que há de belo e de sublime nos Evangelhos atribuídos ao Cristo Jesus. (SILVA, 2011, p. 10-11).

A eugenia é uma constante em Matta e Silva. Para ele a umbanda surgiu no Rio de Janeiro em terreiros melhores do que esses que existiam, ou seja, menos ‘misturados’, mais ‘puros’, mais ‘limpos’ de toda aquela negritude.

Agora, a certa altura do crescimento de tantos terreiros, exclusivamente nessas áreas da atual Cidade do Rio de Janeiro e Niterói, por dentro de vários grupamentos ou terreiros, mais melhorados, foi que o termo Umbanda foi ressuscitado, isto é, infiltrado, revelado. [...]. Outras Entidades Caboclos e Pretos-Velhos surgiram quase que simultaneamente, em diversos terreiros afins ou limpos, através da mediunidade de uns e de outros médiuns selecionados pelo Astral Superior, como pontas-de-lança e logo começaram a falar de Umbanda. (SILVA, 1987, p. 13-14).

Matta e Silva não escondia sua proposta embranquecedora da umbanda. Apesar de desmerecer e criticar o espiritismo em diversas ocasiões, ainda assim iniciou uma tentativa de codificação da umbanda por meio de suas obras, tal como no kardecismo, em sua luta contra a diversidade existente no meio umbandista, por ele chamada de fetichista, primitiva e atávica.

Matta e Silva, inclusive, defendia que a codificação expressava a própria vontade do sagrado – representado pela corrente astral de umbanda e seus emissários⁹ –, ou seja, era da vontade de Deus estabelecer uma umbanda eugênica e hegemônica. Elogiava a proposta de codificação da umbanda iniciada com Zélio, com o seu espiritismo de umbanda e, diante da falha deste, assumiu o seu lugar na missão contra a pluralidade de expressões religiosas umbandistas, tidas como atrasadas, primitivas, fantasiosas, negras.

Leal de Souza [...] foi também o precursor de um ensaio de codificação, ou melhor, foi o primeiro que tentou definir, em diversos artigos, o que era a Umbanda ou o que viria a ser no futuro esse outro lado que já denominava de linha Branca de Umbanda. (SILVA, 1987, p. 15).

⁹ Orixás, guias e protetores que se apresentam como crianças, caboclos e pretos-velhos.

A umbanda do Brasil, ao contrário, representava o que de mais elevado e luminoso que existia e iria salvar os cultos pretos africanos degenerados de si mesmo.

Claro que existe essa retaguarda, cheia de animismo, de crenças, credices e superstições, calcadas nas fantasias do mito ou das lendas... claro também que já existe uma vanguarda evoluída, que estuda, pesquisa e tenta por todos os meios, de conceituar o verdadeiro lado dessa Umbanda de todos nós... Essa VANGUARDA é o resultado dos frutos ou das sementes lançadas por selecionados PIONEIROS de Luz do Astral quando se fez imperioso essa atitude em face de um estado caótico nos chamados meios dos cultos afro-brasileiros [...]. (SILVA, 1987, p. 13, grifos do autor).

Segundo Matta e Silva, a umbanda, em sua missão higienizadora e salvífica dos demais cultos deturpados, degenerados e primitivos das religiões afro-brasileiras, resgataria, por meio de sua revelação a verdadeira tradição, a *religio vera*, a primeira revelação divina à humanidade, que ele chama de ‘aumbandan’ e que teria sido revelado aos egípcios por meio de outro nome, a ‘kabala’. Esta kabala não seria a mesma cabala judaica, a qual seria degenerada, mas seria uma kabala pura, verdadeira, legítima, que ele chama de ária ou nórdica. Ou seja, uma kabala branca resgata pelo herói mítico Rama, líder da raça branca europeia, que, em épica batalha, teria vencido os degenerados e demoníacos negros macacos indianos (vide Ramayana):

[...] a Kabala verdadeira do conhecimento dos magos egípcios era designada como ária, ou nórdica. Esta é que continha os segredos de tudo, enfim, as fórmulas corretas, os conhecimentos aplicáveis, etc., e que foi “ocultada” de fato, logo que se iniciou o famoso Cisma de Irshu, na Índia, porque atingiu logo outros países... No entanto, aconteceu que os hebreus, aprendendo somente aquilo que lhes quiseram revelar sobre essa Kabala Ária ou Nórdica, logo a seguir, baseados na interpretação irregular de seus arcanos, compuseram também (na falta daquela) uma que passou a ser conhecida como kabala hebraica, quase toda alterada. Portanto, uma falsificação da verdadeira [...] Então, por que esses pretensos magistas, ocultistas, etc., menosprezam a Umbanda que se firma na verdadeira Tradição e eles na falsa tradição “empurrada” pelos orientais? (SILVA, 2011, p. 13).

Ao que parece Matta e Silva se esqueceu que o Egito fica na África e não na Europa. E que o fenótipo de seus habitantes não é branco dos olhos azuis e verdes. Mas negro, da cor do sol. O que contraria seu esforço para distanciar a umbanda do Brasil do saber africano e dos negros. A cosmovisão da umbanda esotérica proposta por Silva (1996) apresenta a umbanda como o Conjunto das Leis de Deus revelado à primeira humanidade surgida no Brasil na era terciária do cenozóico. O vocábulo umbanda, tido como sagrado e místico, teria sido originado de uma língua morta e de seu extinto alfabeto, por ele chamado de adâmico ou vatan, reportando-se

ao arqueômetro de Sant-Yves d'Alveydre. A manifestação desta tradição primeva observaria o setenário e se apresentaria em sete linhas relacionadas a sete orixás: Orixalá (ou Oxalá), Yemanjá, Xangô, Ogum, Oxóssi, Yori e Yorimá, representados por sete chefes de legiões, que possuiriam toda uma hierarquia a eles subordinada baseada na expansão do número sete: 49 'orixás chefes de falanges', 343 'orixás chefes de subfalanges', 2.401 'guias', 16.807 protetores 'chefes de agrupamentos', 117.649 protetores 'chefes de subgrupo' e 823.543 protetores 'integrantes de grupo', constituindo um exército (SILVA, 1996, p. 126-127).

O rito é minuciosamente descrito. Como toda religião afro-brasileira, ele é centrado na possessão mediúnica, podendo se manifestar sob a modalidade inconsciente ou semi-inconsciente. Os médiuns deveriam ter pensamentos, sentimentos e ações equilibradas. Suas vestes deveriam ser brancas, estar limpas e bem passadas. Não há atabaques ou qualquer outro instrumento musical, palmas, danças, e, mesmo os pontos cantados, deveriam ser cantados com moderação. Ervas são fundamentais na ritualística proposta, usadas em banhos e defumações para fins variados, devendo ser plantadas, cuidadas, colhidas, preparadas e usadas em dias, horários, luas, por pessoas e de modo específicos. Os pontos riscados com pomba traduziriam a valência e volição das potestades espirituais (orixás) que regem as forças da natureza.

A experiência religiosa é centrada na mediunidade enquanto capacidade indispensável à caridade (trabalho assistencial). O bom médium deveria observar diversas normas morais para preservar o contato positivo com suas entidades, atentando-se, em especial, para não se desviar pelo sexo, ganância e vaidade. O mito, o rito e a inter-relação do *homo religiosus* na umbanda esotérica são vivenciados e perpetuados com base na oralidade manifesta na relação direta entre mestre e discípulos, no que denominam de linhagem espiritual.

Entre os discípulos de Matta e Silva, coube a Francisco Rivas Neto dar sequência à produção literária da umbanda esotérica. Em suas quatro primeiras obras: 'Umbanda a proto-síntese cósmica' (1989), 'Umbanda: o elo perdido' (1990), 'Lições básicas de umbanda' (1991) e 'Umbanda o arcano dos sete orixás' (1993), Rivas Neto deixa claro que seu pensamento ainda coadunava com o machismo, o racismo, a LGBTQI+fobia e a intolerância religiosa que marcaram a obra de Matta e Silva. Para Francisco Rivas Neto a homossexualidade era uma doença grave de difícil trato.

Se o tão propalado "alto espiritualismo" aceita como supra-sumo de espiritualidade certas anomalias sexuais e seres espirituais indefinidos como sendo a meta para a sublimação espiritual, a Corrente Astral de Umbanda, respeitosamente, refuta categoricamente tal conceito. [...]. Os defensores do androginismo [...] têm de forma inconsciente o conceito de Par Vibracional, mas completamente distorcido. Não conseguem tal abstração espiritual, logo querem concretizá-la através do homossexualismo, que, embora respeitemos, sem nenhum preconceito, ainda é uma anomalia, um distúrbio que necessita de tratamento espiritual de longo curso, às vezes demorando-se duas ou mais reencarnações até reencontrar-se a linha justa do Eterno

Masculino ou do Eterno Feminino. (RIVAS NETO, 1993, p. 36).

A patologia do homossexualismo, segundo Rivas Neto, poderia ser desencadeada pelo toque das mãos tóxicas das mulheres nas cabeças dos homens ou por preceitos com sangue¹⁰.

[...] não podemos deixar de dar um brado de alerta àqueles que, em suas oferendas, agridem a natureza, tal como sacrificando animais pacíficos e úteis ao homem. Outros vão às matas e cachoeiras e dão as famigeradas “comidas de Santo”, regadas com o macabro sacrifício onde predominam a carne e o sangue. Além de ferir a natureza, sujando um sítio sagrado, ficam ligados aos mais inferiores elementares e a todo mago negro que os suga. Ofertar sangue é desejar para si mesmo os piores e mais atrozes padecimentos. Não conhecemos ninguém que tenha escapado a esta regra. Quando não se estouram, caminham celeremente para o etilismo, para o homossexualismo e, fatalmente, para as mais cruéis patologias, tais como a AIDS e outras formas de câncer. (RIVAS NETO, 1994, p. 139).

Assim como em Matta e Silva, as mulheres, com Rivas Neto, permaneceram sendo discriminadas e ainda tinham que se sentir ‘muito felizes’ em não exercer função de chefia na coletividade.

Em boa hora afirmamos que na Corrente Astral de Umbanda o elemento feminino, a médium, é considerada sempre auxiliar, não sendo a ela concedido o comando vibratório, tal qual outros cultos milenares. Devemos notar, todavia, que as verdadeiras iniciadas nunca querem comandar, em virtude de conhecerem a Lei, e sentem-se muitos felizes em auxiliar. (RIVAS NETO, 2017, p. 186).

Rivas Neto manteve a estrutura hierárquica dos emissários divinos umbandistas (orixás, guias e protetores), sendo que os postos mais elevados são ocupados quase que exclusivamente por homens. Dos sete orixás ancestrais, seis são homens (Oxalá, Ogum, Oxossi, Xangô, Yorimá e Yori) e só um é mulher (Yemanjá). (RIVAS NETO, 2013, p. 162). Entre os orixás menores ou intermediários a situação é ainda pior. Dos 49 existentes, 40 são homens e só nove mulheres (cabocla Jurema, vovó Maria Conga e sete caboclas da linha de Yemanjá). (RIVAS NETO, 2013, p. 231) Na hierarquia da quimbanda a desigualdade de gênero é ainda pior. (RIVAS NETO, 2013, p. 345-346). A inaptidão feminina ao desenvolvimento espiritual é assim comprovada pelos próprios interlocutores do sagrado. É natural, nada restando às mulheres a não ser aceitar a lógica machista. Também manteve o entendimento de que as mulheres possuíam uma natureza tóxica e eram nocivas à coletividade.

¹⁰ Contraditoriamente, Matta e Silva, Rivas Neto e os discípulos deste, não eram veganos ou vegetarianos. Ao contrário, defendiam a necessidade de consumo de carne para recuperar o “dispêndio energético resultante dos trabalhos em seus terreiros” (nota do autor).

Outrossim, jamais a mulher deverá colher erva para um homem, e nem para si mesma, se estiver menstruada. Caso assim o fizer, neutralizará todos os efeitos positivos das ervas, podendo impregná-las de vibrações negativas. É interessante que muitos homens, filhos de fé, de certos terreiros onde o comando é feminino, das ditas “babás”, não percebiam esses comezinhos princípios de equilíbrio da própria natureza. Infelizmente, muitos homens ou mulheres que se submetem a esses rituais tidos e havidos como de batismo ou mesmo de um simples amacy ou banho preparado por uma dessas “babás” não perceberam o mal que arrumaram para si. Vocês podem estar com seus auras em frangalhos, e, se não estão, fujam o mais rápido que puderem, se ainda houver tempo! [...]. Não podemos inverter o comando vibratório de um templo umbandista. Mesmo que a babá [...] não estivesse menstruada, ela poderia estar no pré-mênstruo, [...] que sabemos, altera completamente o humor da mulher. Vocês já pensaram se, nessa condição, [...] ela coloca suas mãos sobre sua cabeça [...]? (RIVAS NETO, 1994, p. 115).

E, mesmo sendo médico, retomou o machismo acadêmico de quatro décadas atrás, citado por Matta e Silva, da toxidade orgânica feminina para justificar a sua discriminação.

Para colaborar com nosso relato [...] diremos que, devido à mulher excretar pelas mãos, no pré-mênstruo e durante a menstruação, uma toxina (chamada menotoxina), na Holanda, as mulheres que trabalham na produção de transistores (fábrica Phillips) nesses dias são dispensadas de suas funções. Na França, nos centros produtores de perfumes e vinhos, também não comparecem ao trabalho as mulheres nessas condições, em virtude de alterarem a essência do perfume e até o “bouquet” do vinho. Quem duvidar de nossas informações procure se informar [...]. Quando comprovarem, concluirão que, se pode alterar um transistor, um perfume e mesmo um vinho, que são coisas sólidas e concretas, porque não alterariam os sutilíssimos centros nervosos e psíquicos localizados em nossas cabeças? (RIVAS NETO, 1994, p. 116).

A mesma intolerância de Matta e Silva com outras expressões religiosas também foi incorporada por Rivas Neto. Veja-se, por exemplo, como ele se refere à entidade chamada Maria Padilha que baixa em muitas religiões afro-brasileiras:

Essa “maria padilha”, em verdade, é uma “velha feiticeira”, uma espécie de comandante das “zonas condenadas do baixo astral”, da zona astral pesada e baixa onde predominam as intrigas, a ambição, a vaidade, o orgulho, a luxúria. E haja sexo! É por essas e outras que muitas “Filhas de Santé” caíram na prostituição, no alcoolismo e em outras aberrações conscienciais [...]. (RIVAS NETO, 1994, p. 166).

Rivas Neto ataca a ancestral tradição africana yorubana de Orunmilá-Ifá afirmando que se encontra totalmente corrompida:

Na umbanda esotérica esses sacerdotes são denominados “Mestres de Iniciação”, conhecendo dezenas de jogos oraculares. São verdadeiros akin-osho (magos superiores), tal qual pronunciava-se no Egito há milhares de anos e, mais recentemente, na atual Nigéria, onde esse conhecimento foi totalmente deturpado. Tanto é verdade que por lá não se encontra ninguém hoje que conheça o verdadeiro segredo do Oponifá – o tabuleiro sagrado de Ifá. O que há são lendas e mais lendas que chamam de itanifá, sem pé e sem cabeça, pois realmente perderam o deká. Dizemos sem pé e sem cabeça, pois, mesmo buscando o sentido metafísico ou iniciático, nada de verdadeiro ou real se encontra. Não sabem mais nem o significado dos odus (ângulos interpretativos de uma situação, de um destino, de um karma), e não sabem mesmo. Mas sabem sair-se bem, dizendo que tudo tem seu fundamento, e fundamento não se “passa”. Isso é história da carochinha e da Branca de neve, de contra-peso. (RIVAS NETO, 1994, p. 179).¹¹

Quanto ao racismo estrutural brasileiro, Rivas Neto chegou a duvidar da sua existência, declarando-o insignificante em nosso País e, na sequência, queixou-se de racismo reverso.

Convenhamos que em relação à África do Sul, EUA e Europa, no Brasil é praticamente nula a discriminação racial. É óbvio que embora sendo exercida por uma imperceptível parcela de população ela existe, mas, como dissemos, é sem expressão [...]. Todos condenamos os princípios do nazismo, mormente a de preconizar ser a Raça Ariana superior às demais. É simplesmente janota tal pensamento. Mas o que fazem os outros senão a mesma coisa, só que com outra cor?!! (RIVAS NETO, 1994, p. 196).

No final da década de 1990, Rivas Neto empreende uma releitura da umbanda esotérica ao compreender seu anacronismo, bem como motivado pela FTU, no qual as mulheres deixam de ser tóxicas e se lhes permite o sacerdócio. O homossexualismo deixa de ser doença. As religiões passam a ser respeitadas. Os saberes negros passam a ser valorizados e a origem africana da umbanda é reconhecida.

CONCLUSÃO

¹¹ Convém frisar que, anos após declarar que ninguém mais conhecia os segredos de Ifá, nem na própria Nigéria (na qual Rivas nunca esteve, é bom ressaltar), Francisco Rivas Neto se apresentou como um legítimo babalawô, ou seja, um sacerdote de Ifá, ‘autoiniciado’.

As umbandas brasileiras se pretendem uma religião nacional, evoluída e branca. Nas umbandas a magia é disfarçada sob a forma de um novo discurso socialmente legítimo, não mais pautado na religiosidade africana negra, mas na cientificidade europeia branca. Racionalizam-se as antigas crenças mágicas africanas *folks* sob a roupagem de uma magia europeia branca legitimada pela ciência. O kimbanda deixa de ser o sacerdote africano da umbanda angolana e passa a ser: ora uma prática degenerada que busca o mal, ora um espírito atrasado que com ela compactua. A prática do mal tem cor: é preta! Fala-se em magia negra, ou seja, magia dos negros, por eles praticada.

A umbanda esotérica fundada por Matta e Silva, foi construída a partir de conceitos já existentes e difundidos em obras da década de 1940 e no I Congresso de Espiritismo de Umbanda, que já falavam na suposta origem oriental da umbanda e no significado 'real' deste vocábulo, a fim de se distanciar de qualquer ligação com a negritude e a tradição africana, conquistando a tão perseguida legitimidade social. Esta experiência foi marcada pela radicalização do projeto eugênico nacional.

Os conflitos de gênero, identidade e sexualidade se evidenciaram em toda a pesquisa, desde as primeiras incursões portuguesas nos reinos do Congo e Angola no século XVI, com Diogo Cão, nos quais os jesuítas se depararam com os quimbandas – sacerdotes da umbanda que eram gays e trans, vistos, segundo os portugueses, como sodomitas endemoniados que deveriam ser combatidos; até a proibição, no âmbito da umbanda esotérica, do sacerdócio feminino por serem as mulheres consideradas inadequadas e tóxicas (menotoxina), bem como a crítica ao homossexualismo, visto como sinônimo de desequilíbrio e doença.

Além dos três elementos identitários retromencionados no campo religioso, na presente pesquisa aponta-se como a intolerância no Brasil sempre esteve vinculada à raça, por isso, conceitualmente se revela mais adequado falar em racismo religioso. As últimas quatro décadas, nas quais surgiu e foi sendo desenvolvida a releitura da umbanda esotérica, foram marcadas por uma maior ênfase no enfrentamento ao sexismo, ao racismo, ao machismo, ao misoneísmo, à misoginia, à aporofobia, à LGBTQI+fobia e, obviamente, ao racismo religioso.

A umbanda esotérica readequou suas linguagens aos anseios ideológicos atuais que denunciam: o mito da democracia racial; da laicidade meramente formal; da histórica normatização cristo-cêntrica dos usos, costumes, valores e cultura; do estigma enquanto arma do etnocentrismo; do epistemicídio dos saberes negros e da continuidade do projeto humanista europeu da branquitude. Reconhece a existência de diferenças, mas sustenta serem todos iguais ontologicamente, adota um discurso politicamente correto que atende aos anseios dos tempos modernos. Ao centrar sua epistemologia no espírito, busca neutralizar os conflitos baseados no gênero e na sexualidade, etnicidade, racialidade e religiosidade. A vivência relacional pretende-se inclusiva, universalista e atuante no enfrentamento ao fundamentalismo crescente em nosso País, sobretudo a partir do neopentecostalismo cada vez mais aparelhado no país.

REFERÊNCIAS

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa**: uma introdução à fenomenologia da religião. São Paulo: Paulinas, 2010.

FERRETI, Sérgio F. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 182-198, jun. 1998. DOI 10.1590/S0104-71831998000100010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/QWFNFZz6HMycJzMPJ5j8sgC/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 15 maio 2020.

NOGUEIRA, Sidnei Barreto. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Pólen, 2020.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **A Escrita do Sagrado na Literatura Umbandista**: uma análise da obra de Matta e Silva em perspectiva comparada. Tese de Doutorado – Programa de Pós-graduação em História Comparada, Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: 2017.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**: umbanda e sociedade brasileira. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

RIVAS NETO, Francisco. **Lições básicas de umbanda**. 2. ed. São Paulo: Ícone, 1994.

RIVAS NETO, Francisco. **Umbanda**: o arcano dos 7 orixás. 1. ed. São Paulo: Ícone, 1993.

RIVAS NETO, Francisco. **Umbanda**: a proto-síntese cósmica. ed. rev. e atual. São Paulo: Pensamento, 2013.

RIVAS NETO, Francisco. **Umbanda**: o elo perdido. 4. ed. São Paulo: Aláfia, 2017.

SILVA, Woodrow Wilson da Matta e. **Segredos da magia de umbanda e quimbanda**. 5. ed. São Paulo: Ícone, 2011.

SILVA, Woodrow Wilson da Matta e. **Umbanda de todos nós**. São Paulo: Ícone, 1996.

SILVA, Woodrow Wilson da Matta e. **Umbanda e o poder da mediunidade**. 3. ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1987.

ENSINO RELIGIOSO E O PENSAMENTO DECOLONIAL: (RE) LEITURAS DAS HABILIDADES PROPOSTAS NA BNCC

Ângela Cristina Borges¹
Giseli do Prado Siqueira²

RESUMO

O Ensino Religioso no Brasil, tornou-se um espaço de disputas de poder e, requer a compreensão de nossa história e consciência da permanência de laços coloniais para superar as hierarquias: epistêmica, religiosa, racial, etc. Registram-se avanços no Ensino Religioso com a homologação da BNCC (2017) e a implementação nos currículos estaduais – (2018), definindo-o como não confessional e tendo como objeto de estudo os conhecimentos religiosos. Na mesma proporção em que se reconhece os avanços no Ensino Religioso identificam-se limitações nos organizadores curriculares, e desse ponto de partida é possível perguntar: como modificar, readequar habilidades, a partir do pensamento decolonial, para pôr fim às diferentes hierarquias, em especial, a religiosa? O objetivo geral é analisar as habilidades apresentadas nos organizadores curriculares do componente curricular do Ensino Religioso e reescrevê-las numa outra lógica, na lógica do pensamento decolonial. A metodologia utilizada será a pesquisa bibliográfica, qualitativa e documental. Numa primeira leitura, foi viável listar habilidades que podem sofrer modificações que permitam libertações no que se refere às colonialidades do poder, do ser e do saber.

PALAVRAS-CHAVE: Ensino Religioso. Pensamento Decolonial. BNCC.

INTRODUÇÃO

Este ensaio, em trilhas delineadas por experiências em chão colonial, objetiva refletir sobre a proposta de Ensino Religioso presente no texto da BNCC. Reconhece essa disciplina como campo de disputas de poder para além das pretensões e interesses institucionais religiosos na medida em que, historicamente, tem sido expressão de concepções coloniais sobre o mundo e, as formas pelas quais ele tem se organizado.

Em perspectiva inter-libertadora nossas reflexões se assentam nos seguintes pressupostos:

1) a atual ordem mundial, colonial-moderna, “nasceu” junto à América e à Modernidade europeia. A América se constituiu pelo genocídio, culturocídio e epistemicídio das sociedades

¹ Ângela Cristina Borges - Doutora em Ciência da Religião – PUC/SP; Docente da UNIMONTES/MG. Docente colaboradora do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. Tutora do Programa de Educação Tutorial em Ciências da Religião/FNDE. E-mail: cristinaborgesgirasol@gmail.com.

² Giseli do Prado Siqueira (PUC-MINAS) Doutora em Ciência da Religião – UFJF/MG. Docente do Departamento e do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. E-mail: giseli@pucpcaldas.br.

nativas via a utilização e implementação de um parasitismo social (BOMFIM) que, na atualidade, se mantém via colonialidades (QUIJANO, MIGNOLO); 2) Ainda que tenha se constituído como ferramenta do projeto colonial-moderno, a Educação, em especial neste texto Ensino Religioso previsto na BNCC, possui potencial para a libertação da matriz colonial de poder e suas hierarquias estruturantes de nossas instituições que acabam por sustentar desinteligências e deseducações como os fundamentalismos, as intolerâncias e os racismos religiosos.

1. PARASITISMO SOCIAL, COLONIALIDADE E INTERCULTURALIDADE

A despeito de autores como Frantz Fanon, Aimé Césaire e Albert Memmi serem considerados os precursores dos argumentos pós e decoloniais, o pensar descolonial e anticolonialista tem história na América Latina (MIGNOLO; FORNET-BETANCOURT). A chamada para um *giro*³ na América Latina, antes mesmo de Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Walter Dignolo e outros, está presente em escritos de conhecidos pensadores latino-americanos como José Martí, José Carlos Mariátegui e, o brasileiro Manoel Bomfim, crítico do colonialismo neste continente.

Em *América Latina. Males de Origem (1905)* Manoel Bomfim (1868-1932), pensador dissidente dos ecos que efervesciam a academia brasileira nas primeiras décadas do século XX se opunha às interpretações sobre o status das nações latino-americanas no panorama mundial. Interpretações que mais tarde estarão presentes nas obras de Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda.

Entre os conceitos que sustentam seu argumento pós e decolonial pontuamos o parasitismo social. No bojo da crise da modernidade⁴ em início do século XX nos disse Bomfim (2008, p.16) sobre as sociedades latino-americanas:

da civilização, só possuímos os encargos: nem paz, nem ordem, nem garantias políticas; nem justiça, nem ciência, nem conforto, nem higiene; nem cultura, nem instrução, nem gozos estéticos, nem riqueza; nem trabalho organizado, nem hábito de trabalho livre, muita vez, nem mesmo possibilidade de trabalhar; (...)(...). Exploradas pelo mercantilismo cosmopolita e voraz, imoral e dissolvente, retardatário por cálculo, egoísta e inumano por natureza, estas pobres sociedades não sabem e não podem se defender. Como se explica, então, esse atraso – de nações novas, certamente vivaces, estabelecidas em territórios propícios, férteis e clementes?

Segundo ele, os encargos da modernidade que nos restou do colonialismo se devem ao

³ Alusão ao termo giro descolonial.

⁴ Essa crise da modernidade é marcada pela tendência em exonerar os ideais da razão, ciência cultura e ilustração.

sistema parasitário de exploração e dominação instituídos pelas nações europeias dispostas a viver às custas de iniquidades e extorsões.

O regime parasitário sob o qual nasceram e viveram as colônias da América do Sul influenciou naturalmente sobre o seu viver posterior, quando já emancipadas. Há no caráter das novas nacionalidades uma série de qualidades – vícios – que são o resultado imediato desse mesmo regime(...). Essas qualidades traduzem a influência natural do parasita sobre o parasitado, influência constante, fatal mesmo, nos casos de parasitismo social, máxime quando o parasitado procede diretamente do parasita, quando é gerado e educado por ele. (BOMFIM, 2008, p.81)

O sistema parasitário, colonial, impregnou nossas instituições a exemplo dos nossos sistemas educacionais.

Essa colonialidade social (poder, ser, epistêmica, de gênero, política e estética) estrutura o Sistema Mundial Colonial-Moderno em hierarquias racial, cultural, epistêmica, de gênero, estética, de regiões e religiosas (QUIJANO, MIGNOLO, LUGONES, MADONADO-TORRES). A última silencia os tambores afro-religiosos e os maracás indígenas em nome dos louvores em hinários estadunidenses e alemães.

Para além dos templos parasitários a escola contribui alienada pela ideia do sujeito iluminista. Aquele, como nos lembra Stuart Hall (2011, p.10-11) fruto da Reforma Protestante, do Humanismo Renascentista e do Iluminismo. A pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, dotado de capacidades de razão de consciência e ação. Com uma essência, núcleo interior que surge no nascimento e se desenvolve ao longo da vida. O sujeito iluminista tem uma identidade fixa. Presa a essa ideia de sujeito, mas admitindo em discursos as diferenças e a diversidade, a escola colonial-moderna pouco se afina à diversidade cultural, em especial, a cultural-religiosa que parece ser uma contingência capaz de ser contida via educação pelos valores e moral judaico-cristã.

Nesse quadro, a disciplina Ensino Religioso, no modo confessional, ganha o status de salvadora e, como bem aponta sua história no Brasil, tem falhado, pois ao ignorar a diversidade, ainda que a mencione, perde fôlego para o estabelecimento do diálogo e o estabelecimento de uma cultura da paz.

Em um país notadamente marcado pela diversidade cultural-religiosa, essa disciplina necessita ser intercultural como bem avisa seu texto na BNCC (BAPTISTA, BORGES, 2020, p.30). Apresentando ambiguidades e contradições onde é possível vislumbrar as colonialidades, o texto sem delongas, aposta na interculturalidade sem trazer sobre essa uma concepção.

A nós que nas trilhas das experiências coloniais temos buscado novas lógicas em nosso

trilhar, a interculturalidade crítica, desparasitaria e decolonial emerge como apropriada para revestir esse componente curricular da prática política de libertação à medida que terá potencial para dissolver assimetrias, desvelar exterioridades culturais silenciadas pelos parasitismos e colonialidades e apresentá-las como contribuidoras de libertações.

2. ENSINO RELIGIOSO NA ESCOLA E NA BNCC: DO COLONIALISMO AO RECONHECIMENTO DA DIVERSIDADE

O Ensino Religioso está presente nas escolas brasileiras desde a sua implantação. Mudanças na nomenclatura não alteraram sua essência catequética, revelando interesses políticos na aliança estabelecida entre o monarca de Portugal e a Igreja Católica, por meio do Regime de Padroado, “expressão prática do colonialismo em termos de instituições religiosas.” (HOORNAERT, 1983, p. 39).

De Instrução Confessional à Aula de Religião, de Instrução Religiosa ao Ensino Religioso, nomenclaturas que reafirmavam a intenção de transmitir os bons costumes, os princípios da moral e da doutrina cristã católica. O Cristianismo Católico era considerado como religião oficial nos períodos: colonial e imperial. Não se reconhecia a diversidade religiosa, mesmo que esta estivesse impressa na formação do povo brasileiro.

Com o advento republicano, a extinção do Regime de Padroado pelo Decreto n.119A, de 1890, ficou estabelecido a ruptura entre a Igreja Católica e o Estado. A liberdade religiosa constitui-se uma prerrogativa constitucional e o ensino se torna leigo nos estabelecimentos públicos.

A ausência de fundamentos epistemológicos ao Ensino Religioso, oportunizou a manutenção da oferta de conteúdos doutrinários cristãos católicos no ambiente escolar. No início do século XX, debates públicos sobre essa disciplina já exprimiam posicionamentos de favoráveis e contrários a permanência dessa disciplina nas escolas.

A Constituição de 1934, regulamentou a oferta obrigatória do Ensino Religioso nas escolas, mas frequência tornou-se facultativa aos educandos, conforme a opção dos pais e/ou responsáveis. As demais constituições subsequentes e as Leis de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (1961, 1971 e 1996) mantiveram o texto da Carta Magna, mas delinearão a operatividade no espaço escolar.

Em 1996, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN n. 9394/96), no artigo 33⁵ prescreve que:

⁵ O Artigo 33, da LDBEN n. 9394/96, recebeu nova redação pela Lei n. 9475 de 22 de julho de 1997.

O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo. (BRASIL, 1997).

Destaca-se que o ordenamento legal define que o Ensino Religioso: a) é parte da formação básica do cidadão; b) assegura o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil e, c) proíbe quaisquer formas de proselitismo.

Esses três itens salientam o direito às aprendizagens essenciais, a isonomia religiosa, bem como o respeito à diversidade religiosa. Em 2017, foi homologada a Base Nacional Comum Curricular (BNCC), que norteará competências e habilidades para os componentes curriculares que irão compor as grades curriculares das escolas brasileiras. Seguindo as orientações do Ministério da Educação, a BNCC é “referência nacional para a formulação dos currículos dos sistemas e das redes escolares dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios e das propostas pedagógicas das instituições escolares.” (BNCC, 2017, p. 8). Na introdução desse documento é possível localizar a seguinte menção:

No Brasil, um país caracterizado pela autonomia dos entes federados, acentuada diversidade cultural e profundas desigualdades sociais, os sistemas e redes de ensino devem construir currículos, e as escolas precisam elaborar propostas pedagógicas que considerem as necessidades, as possibilidades e os interesses dos estudantes, assim como suas identidades linguísticas, étnicas e culturais. (BRASIL, 2017, p. 15).

Deve-se considerar que esse respeito à diversidade cultural e profundas desigualdades sociais devem ser pautadas na configuração do cenário educacional. Nesse prisma, o componente curricular do Ensino Religioso tem muito a colaborar, apresentando como finalidade a construção:

por meio do estudo de conhecimentos religiosos e das filosofias de vida, atitudes de reconhecimento e respeito às alteridades. Trata-se de um espaço de aprendizagens, experiências pedagógicas, intercâmbios e diálogos permanentes, que visam o acolhimento das identidades culturais, religiosas ou não, na perspectiva da interculturalidade, direitos humanos e cultura da paz. Tais finalidades se articulam aos elementos da formação integral dos estudantes, na medida em que fomentam a aprendizagem da convivência democrática e cidadã, princípio básico à vida em sociedade. (BNCC, 2017, p. 437).

Essa finalidade do Ensino Religioso, numa perspectiva não confessional, nos foi apresentada no documento normativo da BNCC com significativos avanços, dentre os quais se podem destacar a definição do objeto de conhecimento em contexto plurais, as competências específicas que se alinham ao respeito à diversidade cultural e religiosa do país, o direito de expressão religiosa e não religiosas, bem como o posicionamento frente aos discursos e práticas de intolerância, discriminação e violência, em especial, de cunho religioso.

3. OPERAR EM OUTRA LÓGICA: (RE)LEITURAS DAS HABILIDADES PROPOSTAS NA BNCC

O componente curricular do Ensino Religioso, reconhecido na BNCC como área de conhecimento, tem como objeto de estudos o conhecimento religioso, fundamentado nas Ciências da Religião, tem o dever de:

tratar os conhecimentos religiosos a partir de pressupostos éticos e científicos, sem privilégio de nenhuma crença ou convicção. Isso implica abordar esses conhecimentos com base nas diversas culturas e tradições religiosas, sem desconsiderar a existência de filosofias seculares de vida. (BRASIL, 2017, p. 434).

Considerando essa premissa, e em articulação com o pensamento decolonial, propor-se-á (re)leituras das habilidades do componente curricular do Ensino Religioso, para pôr fim às diferentes hierarquias, em especial, a religiosa. Para esse exercício, há que se considerar as competências específicas desse componente curricular:

1. Conhecer os aspectos estruturantes das diferentes tradições/movimentos religiosos e filosofias de vida, a partir de pressupostos científicos, filosóficos, estéticos e éticos. 2. *Compreender, valorizar e respeitar as manifestações religiosas e filosofias de vida, suas experiências e saberes, em diferentes tempos, espaços e territórios.* 3. Reconhecer e cuidar de si, do outro, da coletividade e da natureza, enquanto expressão de valor da vida. 4. Conviver com a diversidade de crenças, pensamentos, convicções, modos de ser e viver. 5. *Analisar as relações entre as tradições religiosas e os campos da cultura, da política, da economia, da saúde, da ciência, da tecnologia e do meio ambiente.* 6. Debater, problematizar e posicionar-se frente aos discursos e práticas de intolerância, discriminação e violência de cunho religioso, de modo a assegurar os direitos humanos no constante exercício da cidadania e da cultura de paz. (BRASIL, 2022, p. 435, grifo nosso).

As unidades temáticas: Identidades e Alteridades; Manifestações Religiosas e Crenças e filosofias de vida, não obstante, as habilidades próprias de cada ano escolar. Uma depuração das habilidades, nos anos iniciais e finais do Ensino Religioso, oportunizou a identificação que no campo temático dos anos iniciais e finais, a palavra diversidade pode ser apresentada no contexto semântico de diversas, diferentes, distintas, ou seja, termos correlatos com o mesmo sentido.

Exemplos: (EF06ER02) Reconhecer e valorizar a *diversidade* de textos religiosos escritos (textos do Budismo, Cristianismo, Espiritismo, Hinduísmo, Islamismo, Judaísmo, entre outros); (EF04ER04) Identificar as *diversas* formas de expressão da espiritualidade (orações, cultos, gestos, cantos, dança, meditação) nas diferentes tradições religiosas. (EF03ER03) Identificar e respeitar práticas celebrativas (cerimônias, orações, festividades, peregrinações, entre outras) de *diferentes* tradições religiosas. (EF02ER05) Identificar, distinguir e respeitar símbolos religiosos de *distintas* manifestações, tradições e instituições religiosas.

Uma vez que os temas são correlatos, os exemplos citados incentivam o docente a tratar a diversidade religiosa como uma junção cultural, com ênfase em tradições religiosas, práticas ritualísticas e símbolos. Pode-se considerar, à primeira vista, que houve superações, em comparação ao conteúdo doutrinário, e sua linguagem catequética cristã católica dos primórdios do Ensino Religioso no Brasil. Mas ainda há limites severos, como o não reconhecimento ou menção a diversidade de tradições religiosas ágrafas. Não se nega a menção da oralidade nas habilidades do quinto ano, mas restringe-se apenas a esse ano escolar.

Vários outros exemplos poderiam ser listados, mas reconhecem-se as limitações de espaço e as características dessa produção científica. Mas o exercício dessa (re)leitura garantiu a possibilidade de (re)escrita de pelo menos uma das habilidades destacadas acima, em consonância com as competências específicas, em especial, as de números 2 e 5, já enaltecidas com o nosso grifo. A (re)escrita da habilidade, garantiu ampliações, ficando a habilidade do segundo ano com a seguinte redação: (EF02ER05) Identificar, distinguir, *descrever o significado de símbolos culturais e religiosos de pessoas e grupos, em sua diversidade, começando pela sua realidade e dos colegas*, para respeitá-los.

Operar em outra lógica é viabilizar o reconhecimento dos grupos subalternos, dando-lhes voz, valorizando seus saberes e admitindo que esses grupos, diversos, distintos podem e devem libertar-se das colonialidades do poder, do ser e do saber.

CONCLUSÃO

O Ensino Religioso não confessional, como componente curricular e área de conhecimento, fundamentado nas Ciências da Religião, tem um lugar fundamental na construção de sentidos, na transformação de vidas e histórias quando numa predisposição à interculturalidade, ao reconhecimento do outro na direção da ética da alteridade promovendo o respeito, negando o proselitismo e atitudes intolerantes.

Os desafios podem ser enumerados, a começar pela limitação na elaboração das habilidades revelando a primazia de tradições religiosas que predominaram na história em detrimento dos grupos subalternos. A superação pode ter seu início nas (re)leituras e (re)escritas de habilidades, valorizando a equidade, as identidades linguísticas, étnicas, culturais e religiosas, extinguindo as assimetrias, os parasitismos e as colonialidades.

REFERÊNCIAS

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira; BORGES, Cristina. Entender o passado e falar do presente: aportes a um Ensino Religioso descolonizador e pós-colonial. **NUMEN**, Juiz de Fora, v. 23, n. 2, p. 21-38, jul./dez. 2020. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/index.php/numen/article/view/31887>. Acesso em: 29 ago. 2022.

BOMFIM, Manoel. **América latina: males de origem**. Rio de Janeiro: Biblioteca Básica Brasileira, 2008.

BRASIL. **Decreto nº 119-A**, de 7 de janeiro de 1890. Disponível em:

<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-119-a-7-janeiro-1890-497484-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 29 ago. 2022.

BRASIL. Constituição (1934). **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm. Acesso em: 29 ago. 2022.

BRASIL. Ministério da Educação. **Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996**. Estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/seesp/arquivos/pdf/lei9394_ldbn1.pdf. Acesso em: 29 ago. 2022.

BRASIL. **Lei n. 9475, de 22 de julho de 1997**. Dá nova redação ao art. 33 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9475.htm#:~:text=33.,vedadas%20quaisquer%20formas%20de%20proselitismo. Acesso em: 29 ago. 2022.

BRASIL. Ministério da Educação. **Base nacional comum curricular: educação é a base**. Brasília, MEC, 2017. Disponível em: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/>. Acesso em: 29 ago. 2022.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva & Guaciara Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2011.

HOORNAERT, E. A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT, E. et al. (orgs.). **História da Igreja no Brasil** – Tomo II/1. Petrópolis: Vozes; Paulinas, 1983.

ISLAMISMO DE ESCRAVIDÃO: CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA MUÇULMANA SOB O PODER COLONIAL, INTERCULTURALIDADE E A DIGNIDADE HUMANA.

Renata Ary¹

RESUMO

A pesquisa buscou, através do conjunto normativo e doutrinário nacional e internacional, criar um diálogo construtivo entre a interculturalidade, a educação libertária e o islamismo de escravidão, a construção identitária dos muçulmanos sob o poder colonial, sua história e memória como direito fundamental e veículo de concretização da dignidade da pessoa humana. O Islã é uma religião monoteísta e um sistema de vida completo. A palavra Islã significa *submissão* e é derivada da palavra *paz-Salam*. Em um contexto religioso, Islã significa total submissão à vontade de Deus-Allah. Seu profeta é *Muhammad* e tem como fontes Sagradas o *Koran* e as *Sunnas* que compreendem as *Hadiths*. Surgiu no século VII na Península Arábica e durante os séculos VII e IX teve seu apogeu e expansão na Península Ibérica e no Continente Africano, iniciando-se pela África do Norte ou mediterrânea e estendendo-se pela África do Sul ou subsaariana. Durante o século XVIII e oriundo do tráfico negreiro de escravos islamizados, o islã instalou-se no Brasil, primeiramente na Bahia através de milhares de prisioneiros advindos dos reinos do Sudão-Central (Nigéria) e posteriormente espalhou-se por outras regiões do País. A escravidão desenraizou o negro do seu *habitat*, da sua família, da sua cultura e mesmo alfabetizado, sabendo ler e escrever em árabe, foi obrigado a despir sua túnica branca e embarcar em navios negreiros imundos, apenas de tanga. Ainda que escravizados, escondido da casa grande e do governo local, o negro maometano manteve sua Fé e garantiu a sobrevivência da religião em terras Brasileiras, mantendo a sua história, sua memória e transformando-a em patrimônio cultural brasileiro a luz dos artigos 215 e 216 da Constituição Federal. Nossa Carta Maior em seu artigo 5º, inciso VI, prevê o princípio da laicidade do Estado e garante a liberdade de crença e o livre exercício dos cultos enquadrando-os como direito fundamental e garantidor da dignidade da pessoa humana (artigo 1º da Constituição Federal). É o caráter laico do Estado que assegura em sentido *lato*, a pessoa escolher livremente em ser crente ou não e em sentido *stricto*, distinguir e separar as religiões, garantindo à ordem social e possibilitando a convivência pacífica e democrática entre as diversas espécies de cultura, fé e pluralidade humana. Ao conjunto de propostas de convivência entre as culturas sem anular as suas diversidades, dá-se o nome de interculturalidade e é a educação um dos veículos de libertação da colonização do pensamento. É através da cooperação entre o Poder Público e a sociedade, de uma educação libertadora e de ações afirmativas, que alcançaremos uma sociedade ética, justa, livre e igualitária, despida de preconceitos, racismo, intolerância e epistemicídios religiosos.

PALAVRAS-CHAVE: Islamismo de escravidão; laicidade; interculturalidade; educação libertadora.

INTRODUÇÃO

A ambição e a gana por poder e riquezas, atávico ao ser humano, colonizou e aprisionou sociedades inteiras privando-as de um dos direitos fundamentais mais importantes: a liberdade de crença, consciência e culto. Liberdade essa que permite ao homem, em seu mais puro instinto,

¹ Mestre em direitos difusos e coletivos; Universidade São Francisco; renatary@hotmail.com

escolher a Fé que pretende seguir e religar-se ao sagrado, ao sobrenatural e com isso garantir a perpetuação da sua cultura ancestral. Através da colonização, alicerçada na força, criou-se “estereótipos” de inteligência humana e uma escala hierárquica de cultura e Fé baseada na ideia de raça, no *jus sanguinis* e na cor da pele, cruciais para barbarização e racialização de algumas religiões.

Na presente pesquisa intitulada “Islamismo de escravidão: construção identitária muçulmana sob o poder colonial, interculturalidade e a dignidade humana”, pretende-se criar um diálogo construtivo entre a interculturalidade, a educação libertária e o islamismo de escravidão, a construção identitária dos muçulmanos sob o poder colonial, sua história e memória como direito fundamental e veículo de concretização da dignidade da pessoa humana.

O objetivo geral da pesquisa é apresentar o Islamismo de Escravidão, assim entendido como a religião islâmica trazida ao Brasil pelos negros escravizados vindos, em sua grande maioria, da África do Norte, como parte integrante do processo civilizatório nacional. O objetivo específico abarcará a construção identitária dos muçulmanos sob poder colonial, ou seja, os veículos utilizados pelos malês, sob o poder absolutista e arbitrário do senhor e do governo escravagista, para garantir a sua Fé e perpetuá-la para as gerações futuras, bem como a necessidade de uma educação libertária, que proporcione a liberdade de crença descolonizada, livre das algemas do colonizador europeu e que garanta ao estudioso a compreensão de cultura e interculturalidade para alcançar uma sociedade igualitária, justa e livre de preconceitos, racismos, epistemicídios culturais e islamofobia.

A pesquisa foi dividida em três capítulos: o primeiro capítulo versa sobre o Islã na África Antiga; o segundo, sobre a construção identitária do Islã sob o poder colonial e o terceiro, sobre a história e memória do Islã, a interculturalidade e a dignidade humana.

1 – O ISLÃ NA ÁFRICA ANTIGA

O Islã surgiu na Península Arábica, por volta do ano 610. Nela, *Allah* é o único Deus e Muhammad, o seu profeta. O Islã é uma religião monoteísta e um sistema de vida completo. A palavra Islã significa “submissão” sendo derivada da palavra “paz” (*Salam*). Em um contexto religioso, significa total submissão à vontade de *Allah*. Tem como fundamentos a aceitação e a obediência aos ensinamentos revelados por Ele ao seu último profeta, Muhammad. Suas fontes sagradas são o Alcorão (*Koran*), palavra literal de Deus, e as *Sunnas*, textos que dissertam sobre o que o profeta disse, fez ou aprovou.

No início, o Islã permaneceu centralizado majoritariamente na península Arábica, porém a expansão lhe era inerente e, em algumas décadas, os muçulmanos já haviam conquistado o

Oriente Médio e a África do Norte, posteriormente incorporando regiões como Espanha, parte da Índia, Indonésia e China. (LEWIS, 1990, p. 4). A expansão islâmica, doutrinariamente, é dividida em três fases: a primeira fase ou clássica - séculos VII ao XI – ocorreu quando o islã conquistou o Oriente Médio, África do Norte e parte do sul da Europa; a segunda fase, cuja expansão deu-se na Ásia Central e na Índia; e a terceira fase – séculos XV ao XVIII - com o advento da expansão otomana. Após essas expansões, já na segunda metade do século XX, o mundo muçulmano caiu sob a influência das potências europeias e neste período seu legado foi silenciado de modo que as tentativas recentes de descolonização e repensar um novo reequilíbrio do Islã entra em confronto com a modernidade ocidental.

No Continente Africano, a expansão islâmica ocorreu durante os séculos VII e IX, iniciando-se pela África do Norte ou mediterrânea mediante a conquista de territórios, estendendo-se, de forma pacífica, pela África do Sul ou subsaariana, através de comerciantes, acadêmicos e missionários, propagando-se pelo deserto do Saara e alongando-se pela África Oriental por meio dos comerciantes árabes que cruzaram o Mar Vermelho. Apesar da resistência dos povos locais adeptos das religiões tradicionais – animismo, feitiçaria e adorações aos espíritos e aos antepassados – o Islã difundiu-se em menos de 02 séculos pela África antiga.

No norte, o Egito foi a primeira região da África a ser ocupada pelos muçulmanos (639-642). Nele, os fiéis, seduzidos pela clareza e simplicidade da nova religião e devido ao conflito entre duas Igrejas Cristãs – a ortodoxa bizantina e a copta – converteram-se de forma rápida para o Islã. A conquista do Magrebe (noroeste da África) iniciou-se em 642 e estendeu-se por várias décadas. Era uma região habitada pelos berberes que viviam em tribos, muitas delas foram convertidas ao Islã. Em 661 com o advento da dinastia Omíada, a presença muçulmana no Magrebe consolidou-se. Em 750 a revolução Abássida (sunitas) abriu espaço para uma nova era que durou até 1258, quando os Fatimíadas assumiram o poder em diversos territórios. Em Ifríquia, uma nova dinastia assumiu o poder, os ziritas (de origem berbere), seguindo-se para dinastias almorávidas (século XI), almoadas (século XII), zaianidas, marinidas e hafsidas, todas berberes. No século XVI, o Egito e o Magrebe (com exceção do Marrocos) foram conquistados pelo Império turco-otomano (vindos da Ásia central). (BELLUCI, 2021, p. 60-70).

No Sudão Ocidental e Central e na África Oriental (África sul-saariana), a difusão do Islã entre os povos berberes que lá viviam através do Saara, começou de forma tímida, iniciando-se pelo reino de Gana (Sudão Ocidental) e, a partir do século VII, alastrando-se para Gaô, Audagosta, Tadmeca, Gaiaru, Zafunu e Kuga através da presença de mercadores muçulmanos (ibatitas). Essa primeira fase de islamização durou aproximadamente até o século XI, quando os almorávidas iniciaram a pregação da ortodoxia islâmica e construíram uma estrutura sólida da religião islâmica na região. No Sudão Oriental – Núbia e Sudão nilótico - o contato com a religião muçulmana ocorreu no século VII, através dos comerciantes muçulmanos egípcios. A partir do século VIII, chegaram os nômades árabes que se alojaram entre o vale do Nilo e o litoral do Mar Vermelho. A expansão do islã ocorreu até o século XIII, com a imigração árabe até a conquista

da família real Núbia. Na costa oriental da África e na África do sudeste, o Islã não deixou marcas relevantes, apesar de séculos de convivência e vizinhança com as demais regiões do continente.

A expansão muçulmana ensejou uma mestiçagem social e cultural dentro de um contexto imperial multiétnico e multirreligioso, fazendo com que a religião islâmica ocupasse lugar de destaque no continente africano. Hodiernamente, o islamismo é a religião dominante no norte da África e Magrebe, não obstante a existência de práticas animistas e fetichistas ancestrais que permanecem em diversas tribos. (RIBEIRO, 2011, p. 141)

2 – CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA DO ISLÃ SOB O PODER COLONIAL

O tráfico português de escravos através do Atlântico teve sua gênese em meados do século XV. No Brasil, a prática, tendo como fundamento a suposta preeminência racial e cultural dos europeus, iniciou-se a partir do século XVI até meados do século XIX. A vinda dos escravos islamizados (islamismo de escravidão) ocorreu a partir século XVIII. O islamismo em terras brasileiras, passou por 03 fases: 1ª – O islamismo de escravidão; 2ª – O islamismo de imigração (ocorrido após a Primeira Guerra Mundial com a chegada de imigrantes árabes ao Brasil) e 3ª – Islamismo de conversão - século XX – devido ao crescente número de brasileiros que se converteram ao islamismo.

O Islã chegou ao Brasil, primeiramente na Bahia, no final do século XVIII, através dos escravos islamizados vindos da África, mais precisamente do Sudão central (atual Nigéria). Os primeiros prisioneiros que chegaram ao Brasil eram haussás (em sua maioria) seguidos de cativos dos reinos de Gurma, Borgu, Borno, Nupe, Angola, Benguela e outros reinos vizinhos dos haussás, com o intuito de atender as demandas dos canaviais e das atividades urbanas. (REIS, 1986, p. 158 e 170). No Brasil esses africanos muçulmanos ficaram conhecidos como malês, que deriva do termo *imali* que significa *renegado*.

Forçados ao trabalho, aos homens muçulmanos não sobrava tempo para se dedicarem ao que desejavam (muitos eram estudiosos da doutrina, pregadores ou professores em seu país de origem) pois estavam sempre à mercê de senhores imprevisíveis e sujeitos a humilhações constantes. (REIS, 1986, p. 165). Devido a sua erudição e suas habilidades de ler e escrever, muitos malês foram destinados para o comércio tornando-se *negros de ganho* (recebiam salários) e com isso, muitos compraram a sua alforria. Eram negros de cultura superior à dos próprios portugueses e filhos de portugueses. (FREYRE, 2003, p. 299)

O Islã florescia no escuro das senzalas. Para perpetuar a sua fé, os muçulmanos escreviam inscrições em árabe e trechos do Alcorão em suas casas. Escondidos das autoridades e dos senhores, estudavam o Alcorão, falavam em árabe entre si, pregavam a religião em becos e ruas

e dessa forma, criaram grupos coesos e unificados pela crença formadora de identidade cultural. Foram parte integrante da função civilizadora e estavam longe de serem considerados animais de tração ou operários da enxada a serviço da agricultura. (FREYRE, 2003, p. 307).

Fiéis as suas crenças, os escravos muçulmanos, em especial os sudaneses e os bantos, desenvolveram diversos comportamentos a fim de garantir a sua sobrevivência no ambiente colonial. Os bantos, para resistência a opressão étnica, optaram por enganar o senhor encobrendo suas manifestações culturais com mantos brancos dos santos. Já os sudaneses, optaram pelo confronto cultural.

Entre os escravos, o islamismo permaneceu no Brasil até o final do século XIX. Com a abolição da escravatura (1888) e o advento da República (1889), as limitações religiosas foram flexibilizadas e sobre este período há poucos registros sobre o tema. Foi após a 1ª guerra mundial, com a chegada dos imigrantes árabes sírio-libaneses que, garantidos pela Constituição de 1949, praticavam abertamente a sua Fé que o Islã ganhou força e sobrevive nos moldes que conhecemos atualmente.

Ainda que aculturado e mesclado com o Cristianismo de um lado e o Candomblé de outro, as raízes islâmicas em terras brasileiras devem ser lembradas e preservadas para perpetuação de sua história e memória. Atualmente é possível perceber alguns detalhes que ligam o Islã ao Candomblé, como o uso das vestes brancas, uso dos abadás que nos remetem às vestimentas dos sultões muçulmanos, resguardo às sextas-feiras, o ato de prostrar-se ao chão para saudação a Deus e a crença no poder das pedras: as *otás* no Candomblé e a *Kaaba* no Islã.

3 – A HISTÓRIA E MEMÓRIA DO ISLÃ: INTERCULTURALIDADE E DIGNIDADE HUMANA

O islamismo de escravidão, na qualidade de religião monoteísta e inserida na bagagem cultural de nosso país, é parte integrante do Processo Civilizatório Brasileiro. Como tal, sua história, memória e práticas são protegidas pelo artigo 215, parágrafo primeiro da Constituição Federal. O artigo 5º, inciso VI, do texto Constitucional, prevê o princípio da laicidade do Estado e garante a liberdade de crença e o livre exercício dos cultos enquadrando-os como direito fundamental e garantidor da dignidade da pessoa humana (artigo 1º da Constituição Federal). É o caráter laico do Estado que assegura em sentido *lato*, a pessoa escolher livremente em ser crente ou não e em sentido *stricto*, distinguir e separar as religiões, garantindo à ordem social e possibilitando a convivência pacífica e democrática entre as diversas espécies de cultura, fé e pluralidade humana. Ao conjunto de propostas de convivência entre as culturas, da qual a religião é parte integrante, sem anular as suas diversidades, dá-se o nome de interculturalidade.

A interculturalidade parte da premissa de que todas as culturas são incompletas e problemáticas, de modo que, 'se cada cultura fosse completa como se julga, existiria apenas uma só cultura' e de que 'todas as culturas têm versões diferentes de dignidade humana', algumas mais amplas e outras mais restritas, algumas com círculo de reciprocidade, outras não. 'O reconhecimento de incompletudes mútuas é condição *sine qua non* de um diálogo intercultural'. (SANTOS, 2009, p. 6 e 8)

Um dos veículos capazes de materializar e efetivar a interculturalidade e diminuir, quiçá expurgar, a linha social divisória criada e que impõe distinções de ordem cultural relegando o 'outro' à condição de bárbaro, irracional, portanto invisível e excluído, é a educação libertária, assim entendida como uma educação livre de estereótipos, pré-conceitos e que incentiva o aluno a conhecer e entender conceitos como identidade, cultura, pluralismo e diversidade cultural. É ela um dos caminhos para alcançar a libertação da colonização da crença e assim, através da cooperação entre o Poder Público e a sociedade, atingir uma sociedade ética, justa, livre e igualitária, despida de preconceitos, racismo cultural, intolerância e epistemicídios religiosos. Para garantir a efetividade de uma educação libertária necessário se faz descolonizar o pensamento, de modo a ampliar os horizontes sobre as culturas do mundo. Nas palavras de Boaventura Sousa Santos (2010), é necessário 'des-pensar para poder pensar' a fim de entender que a 'compreensão de mundo deve ser muito mais diversificada do que a compreensão ocidental e eurocentrista do mundo' e com isso garantir através da emancipação social, que todas as pessoas tenham a dignidade.

CONCLUSÃO

Conclui-se que a conceitualização de reciprocidade cultural e de interculturalidade é importante para implementação de políticas educacionais libertárias que inibam a subalternização e a racialização cultural e da Fé presentes na sociedade moderna e que de forma específica afeta a religião islâmica, por vezes vítima de preconceitos, islamofobia e epistemicídios.

A desconstrução da matriz colonial de poder e da hierarquia das "raças" que insere uma linha divisória entre as diversas formas de manifestação cultural, relegando a "raça inferior" e sua Fé à condição de bárbaro, irracional, portanto invisível e excluído, é medida urgente e necessária na sociedade pós-moderna. Deste modo, é importante desconstruir o pressuposto contemporâneo colonial de universalidade cultural e considerar as complexidades e ambivalências entre as diferentes formas de culto ao sagrado, garantindo-se a pluralidade humana e assim tutelar a história e a memória das diferentes expressões crença, concretizando a dignidade de todas as pessoas humanas.

REFERÊNCIAS

BELLUCCI, Beluce. África: lições de classe. Vol. 1 – Da ascensão islâmica ao século XIX. São Paulo: Editora Dialética, 2021.

_____. África: lições de classe. Vol. 2 – A África colonizada. São Paulo: Editora Dialética, 2021.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. Global editora, 2003.

LEWIS, Bernard. **Os árabes na história**. 2.ª ed. Lisboa: Editorial Estampa. 1990

REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês (1835)**. São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 1986.

RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. **Negros Islâmicos no Brasil escravocrata**. Revista USP, São Paulo, n. 91, p. 139-152, novembro, 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Descolonizar el saber, reinventar el poder**. Montevideo: Trilce, 2009.

O ENSINO RELIGIOSO E A DECOLONIALIDADE DO SABER: NA BNCC E NO CRMG

Sara Barbosa Fernandes¹

RESUMO

As colonialidades do Ser, do Saber e do Poder estabelecem, reciprocamente, a sustentação necessária para a manutenção de uma lógica dominante. Arelada à perspectiva dominante, a desconstituição do indivíduo e a sua transformação em instrumento passa pela retirada da sua possibilidade de pensar, e, portanto, de se autoconstituir, dissociado dessa forma de operar. No processo educacional, o Ensino Religioso constitui-se como uma área do conhecimento, cujos objetivos, habilidades e competências a serem desenvolvidas encontram fundamento no diálogo, na interculturalidade e na alteridade. Diante dessas duas premissas, questiona-se como o Ensino Religioso, especialmente as competências e habilidades a serem desenvolvidas no quinto ano, pode contribuir para a construção de um pensamento e para o exercício de práticas epistêmicas decoloniais. Para tanto, a partir de pesquisa bibliográfica de abordagem qualitativa e de pesquisa documental, o presente trabalho analisa, sob o viés do pensamento decolonial do Grupo Modernidade/Colonialidade, a contribuição do Ensino Religioso não confessional, delineado pela Base Nacional Comum Curricular (BNCC) e pelo Currículo Referência de Minas Gerais (CRMG), à decolonialidade do saber, objetivando estabelecer uma interface entre as competências e habilidades do quinto ano do Ensino Religioso e os saberes locais. A decolonialidade como um exercício de conseguir “operar em outra lógica” resgata a legitimidade de outras formas de conhecimento, dentre elas os saberes locais evidenciados pelo Ensino Religioso, pautados em outros pressupostos epistêmicos, que não os mesmos considerados pela Ciência Moderna.

PALAVRAS-CHAVE: Decolonialidade do Saber; Ensino Religioso; Base Nacional Comum Curricular (BNCC); Currículo Referência de Minas Gerais (CRMG).

*“Nosso conhecimento não era de estudar em livros.
Era de pegar de apalpar de ouvir e de outros sentidos.
Seria um saber primordial?”*

Manoel de Barros

INTRODUÇÃO

Um pensamento que se pretende crítico é, antes de tudo, um conjunto de categorias que pressupõe e propõe mudanças, as quais não estão restritas ao contexto da linguagem e da teoria, mas que se querem efetivamente realizadas, para além da realidade daqueles que a concebem. O pensamento decolonial pode ser entendido como um pensamento crítico, isto é, cujas análises

¹ Doutoranda em Ciências da Religião – PUC Minas – Docente do curso de Direito da PUC Minas, campus Poços de Caldas – E-mail: sarabfernandes@outlook.com

e construções teóricas não atingem seu fim em si mesmas, mas que objetivam mudanças sociais estruturais. A tônica desse pensamento, e em distinção a outras possibilidades de teorias críticas, é que ele reconstrói o seu próprio *locus* de enunciação e essa reconstrução é seu pressuposto.

Perceber o colonialismo, nas suas mais multifacetadas formas, é como perceber uma venda de muitos véus que lhe cobre os olhos. Quanto mais se aprofunda na crítica a esse movimento histórico, político e social, bem como às mais diversas manifestações da colonialidade, enquanto situação que ainda se mantém a partir da diferença colonial produzida por esse movimento, melhor e mais nitidamente pode-se enxergar a realidade. As estruturas e relações de poder, profundamente enraizadas na sociedade, tornam-se mais claras e, mesmo que se recoloque o véu, a imagem já se encontra formada, não sendo possível o “desver”.²

O pensamento decolonial possibilita enxergar a realidade de maneira mais nítida, pensar a partir de outra perspectiva, outrora sequer cogitada. Ao mesmo tempo, permite a impossibilidade de se voltar a pensar partindo de pressupostos colonizantes. Ainda que o processo decolonial seja o árduo e incessante trabalho do levantamento dos muitos véus, a retirada de cada um deles significa um passo dado em direção a uma sociedade mais justa, humana e solidária.

A manutenção da lógica colonizante passa por todas as estruturas de poder e pela própria constituição das subjetividades, moldadas por esta lógica. Arelada à perspectiva dominante, a desconstituição do indivíduo e a sua transformação em instrumento significam, ainda, a retirada da sua possibilidade de pensar e, portanto, de se autoconstituir, dissociado dessa forma de operar. A partir da noção de uma “negação epistêmica planetária”, Mignolo (2006, p. 668) adverte que “hoje, a descolonização já não é um projeto de libertação das colônias, com vista à formação de Estados-nação independentes, mas sim o processo de descolonização epistêmica e de socialização do conhecimento”. Nesse processo, a educação tem papel fundamental.

O Ensino Religioso, delineado pela Base Nacional Comum Curricular (BNCC), não se confunde com a confessionalidade. O componente curricular objetiva, a partir do contexto dos alunos e conforme dispõe o texto normativo, “proporcionar a aprendizagem de conhecimentos religiosos, culturais e estéticos, (...) propiciar conhecimentos sobre o direito à liberdade de consciência e de crença, no constante propósito de promoção dos direitos humanos” (BNCC, 2017, p. 436), além de contribuir ao diálogo, ao pluralismo e à construção dos “sentidos pessoais de vida a partir de valores, princípios éticos e da cidadania” (BNCC, 2017, p. 436). As habilidades a serem desenvolvidas, especialmente no seu quinto ano, ao privilegiarem outras formas de saberes, diversas da hegemônica, contribuem ao projeto da decolonialidade do saber.

² Edgardo Lander rememora a convocação para o encontro realizado no contexto do Congresso Mundial de Sociologia, realizado em Montreal, no ano de 1998: “o eurocentrismo e o colonialismo são como cebolas de múltiplas camadas. Em diferentes momentos históricos do pensamento social crítico latino-americano levantaram-se algumas destas camadas. Posteriormente, sempre foi possível reconhecer aspectos e dimensões (novas camadas de ocultamento) que não tinham sido identificadas pelas críticas anteriores”. (LANDER, 2005, P. 07).

1 A PROPÓSITO DE UM PENSAMENTO DECOLONIAL: A DECOLONIALIDADE DO SABER

O pensamento pós-colonial latino-americano tem o objetivo de propor uma atualização da “tradição crítica do pensamento latino-americano” (BALLESTRIN, 2013, p. 89). Para tanto, oferece algumas releituras históricas, afinal, a história sempre foi contada pelos vencedores. Segundo Ballestrin (2013, p. 89), a crítica pós-colonial problematiza novas e velhas questões que interessam ao continente e, portanto, que nos interessam. Não se trata de um pensamento linear e disciplinado, mas de movimentos que percebem a diferença colonial e intercedem pelo colonizado. “Em essência, foi e é um argumento comprometido com a superação das relações de colonização, colonialismo e colonialidade”. (BALLESTRIN, 2013, p. 91).

Dentre os movimentos pós-coloniais, destaca-se aquele que percebe que a constituição histórica latino-americana é completamente diferenciada das demais localidades que pensam e se articulam em resistência às colonialidades. O Grupo Modernidade/Colonialidade no intuito de aprofundar a crítica ao eurocentrismo, crítica essa que seja adequada à própria realidade latino-americana, propõe-se a um rompimento epistemológico (BALLESTRIN, 2013, p. 95). Isto é, compartilha a ideia da necessidade de se partir de pressupostos distintos às teorias eurocêntricas, até então condição de possibilidade para grande parte da construção teórica.

A Colonialidade, a partir desse marco teórico, pode ser entendida como o lado obscuro e indissociável da Modernidade (DUSSEL, 2004). São duas faces da mesma moeda, inexistindo uma sem a outra, embora só nos tenha sido apresentada, por meio do “mito da modernidade”, uma destas faces. Torna-se necessária a desmistificação desse mito que “em seu núcleo fundante pretende fazer da Europa o centro de uma história universal na qual somente a Europa faz história e na qual, ‘logicamente’, o ‘resto’ do mundo, o ‘Outro’, fica de fora da história ou é reduzido a um mero eco da ação europeia” (FORNET-BETANCOURT, 2004, p. 53).

A construção teórica eurocêntrica inclui uma visão distorcida, não só de tudo que pertence à cultura não europeia, como da própria noção do que constitui a cultura ocidental (DUSSEL, 2004, p.12). Desse modo, mais que localizar, tornou-se necessário situar a América Latina, assim como outras culturas não europeias, à história que não é eurocêntrica, mas mundial (DUSSEL, 2004, p.12-13). Como superação expressa à ideia de Pós-modernidade, Dussel propõe, assim, partir de uma perspectiva “trans-moderna”, realocando o padrão europeu que até então esteve no centro do “sistema-mundo”. (DUSSEL, 2004, p.17).

A resignificação pensada e proposta pelo Grupo Modernidade/Colonialidade não se justifica, apenas, para que se possibilite às culturas não europeias a história que lhes é merecida, mas porque, e principalmente, a colonialidade eurocêntrica se mantém nas mais diversas esferas das sociedades latino-americanas, de modo não apenas superficial, mas estrutural. A compreensão dessa modernidade, que remonta à constituição da América, permite compreender as atuais estruturas de poder, ainda mantidas sobre a classificação que outrora fora tomada como um excelente negócio: a ideia de raça. Nesse sentido, explica Aníbal Quijano (2005, p. 117):

A América constituiu-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como a primeira *identidade* da modernidade. Dois processos históricos convergiram e se associaram na produção do referido espaço/tempo e estabeleceram-se como os dois eixos fundamentais do novo padrão de poder. Por um lado, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. Essa ideia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. Nessas bases, conseqüentemente, foi classificada a população da América, e mais tarde do mundo, nesse novo padrão de poder. Por outro lado, a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial.

A construção da diferença racial, no sentido moderno do termo, e conseqüentemente da superioridade da raça branca, é um feito inédito (QUIJANO, 2005, p. 117). A partir dessa diferença racial, inventada, passa a se fundamentar a diferença colonial. Tratou-se, como destaca Quijano, de uma nova forma de legitimação da dicotomia que antes se mantinha entre o dominante europeu e o dominado. Tal distinção “demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero” (QUIJANO, 2005, p. 118).

Raça e gênero, associadas à exploração do trabalho, na perspectiva capitalista, passaram a constituir as principais instâncias de dominação e exploração, as quais foram multiplicadas ao longo dos séculos, resultando na colonialidade (BALLESTRIN, 2013, p. 101). Assim, se a colonização pode ser entendida como o movimento histórico, político e social ocorrido no preâmbulo do que se tem por modernidade, a colonialidade é a situação que ainda se mantém a partir da diferença colonial produzida, a qual consegue estruturar as múltiplas hierarquias do sistema-mundo.

A colonialidade, pois, é o lado invisível da modernidade. “Este privilégio oculto, disfarçado de triunfo celebratório da espécie humana, que se arroga o poder e o conhecimento que permitem classificar e dominar o resto da humanidade, é a colonialidade do poder” (MIGNOLO, 2004, p. 677). A lógica colonizadora ainda permeia, portanto, as estruturas de poder, categorizadas a partir da raça, do gênero e do trabalho. Mas não só. Nesse processo de estruturação das categorias de poder são retiradas dos sujeitos as próprias subjetividades, formatando-se as constituições subjetivas à estrutura padronizada europeia.

Para além do poder e do ser, a dominação ainda hoje existente pressupõe, ainda, a dominação das narrativas do conhecimento transmitido. Daí se pensar em uma colonialidade também do saber. Walter Mignolo, ao tratar do tema, parte de duas ideias trabalhadas por Boaventura de Souza Santos: a revolução científica ocorrida no século XVI e como que a racionalidade científica assumiu um caráter global e totalitário, negando legitimidade a qualquer outra forma de conhecimento que não estivesse pautada sobre os mesmos pressupostos epistêmicos. (MIGNOLO, 2004, p. 667).

O raciocínio linear de como a história, no singular, teria acontecido é a lógica que fundamenta a gana imperial europeia desde o século XVI e a justificação desse raciocínio, e de todas as formas de dominação daí decorrentes, encontra suporte ímpar no campo teórico, desde a teologia, passando pela filosofia secular até à cara ideia moderna de ciência, do século XIX. Ao definir um padrão epistêmico de fundamentação, a teologia nega a racionalidade a qualquer outra possibilidade de se pensar e de se conduzir a vida. A filosofia secular do século XVIII contrapõe-se aos fundamentos teológicos, mas funciona na mesma lógica e adjudica o modo correto e universal do conhecimento. (MIGNOLO, 2004, p. 668-669).

A sobreposição pela ciência do século XIX conduz a narrativa totalizante sobre novos fundamentos do pensar, mas sempre universalizante. A colonialidade do saber, ou colonialidade epistêmica, pressupõe, desde a sua origem e durante os seus séculos de triunfo, a negação às outras possibilidades de conhecimento, dissociadas da sua lógica. Até mesmo as resistências ao sistema capitalista, como o marxismo, foram construídas sobre o mesmo viés (MIGNOLO, 2004, p. 671). A superação desse paradigma moderno, o que é necessariamente colonizador, exige uma ruptura também epistêmica.

O trabalho decolonizante é um desafio de reimaginar o mundo. Não se trata de corrigir um caminho, estabelecendo outro que, do mesmo modo, seja único. Ainda que se apresente como a “face do bem”, único sempre pode ser totalitário. Não se trata, portanto, de corrigir os erros da modernidade, mas de construir o pensamento de uma forma totalmente diversa, isto é, a partir da perspectiva daqueles que sofreram e sofrem a colonialidade. Nas palavras de Mignolo (2004, p. 678), “os problemas não estão no erro. O problema é que não pode haver um caminho, uni-versal. Tem de haver muitos caminhos, pluri-versais. E este é o futuro que pode ser alcançado a partir da perspectiva da colonialidade com a contribuição dada pela modernidade, mas não de modo inverso”.

2 O 5º ANO DO ENSINO RELIGIOSO: AS COMPETÊNCIAS E HABILIDADES PREVISTAS NA BNCC E CRMG À LUZ DO PENSAMENTO DECOLONIAL

O Ensino Religioso atua na formação do educando buscando a vivência da realidade considerando o outro, construindo a alteridade. Busca, como ressalta a BNCC, “problematizar representações sociais preconceituosas sobre o outro, com o intuito de combater a intolerância, a discriminação e a exclusão” (BRASIL, 2017, p. 436), além de reconhecer as “histórias, memórias, crenças, convicções e valores de diferentes culturas, tradições religiosas e filosofias de vida.” (BRASIL, 2017, p. 437). O Ensino religioso é o espaço do diálogo permanente, sendo que o desenvolvimento integral do estudante o coloca como indivíduo, e não instrumento, e indivíduo capaz de viver de forma saudável em sociedade.

O Ensino Religioso brasileiro sempre foi lugar não só de disputa, mas de interpretações

diversas (BORGES; BAPTISTA, 2021, p. 28; SIQUEIRA, 2022, p. 153), razão pela qual mantém-se relevante o seu desenvolvimento epistemológico sobre as bases normativas atuais, isto é, fundamentadas na interculturalidade e na ética da alteridade (SIQUEIRA, 2022, p. 153). Não se pode perder de vista, como assevera Siqueira (2022, p. 157) que o componente curricular do Ensino Religioso é constituído de uma duplicidade, uma vez que possui uma fundamentação científica, subsidiada pelas Ciências da Religião, mas também uma ação educativa, realizada a partir da troca de saberes. Esta intencionalidade educativa envolve, segundo a pesquisadora,

um saber sistematizado cientificamente e um saber informal, inclusive com aquilo que é próprio das circunstâncias históricas e atuais, próprias das vivências e saberes dos atores envolvidos nesse processo; surgem, assim consequentemente, os mais variados temas de interesse para a estruturação do conhecimento no Ensino Religioso que serão alinhados às unidades temáticas e às habilidades. (SIQUEIRA, 2022, p. 157).

Especificamente no quinto ano, ao trabalhar as crenças religiosas e filosofias de vida, a BNCC contempla, nas habilidades a serem desenvolvidas pelos educandos, a identificação e o respeito às diferentes culturas e tradições religiosas, no que tange às narrativas religiosas, aos mitos de criação, bem como às mensagens neles contidas (BRASIL, 2017, p. 452-453). Tais habilidades, sob o viés da interculturalidade, significam não apenas mediar o diálogo e assistir à alteridade. Para além, tornam o Ensino Religioso “insurgente e capaz de provocar rachaduras na Modernidade/Colonialidade e, no espaço da diferença colonial, viabilizar novas formas de pensar, ser e estar no mundo com vistas à naturalização do diálogo e da ética da alteridade”. (BORGES; BAPTISTA, 2021, p. 30).

O Currículo Referência de Minas Gerais (CRMG) complementa a proposta da BNCC de maneira fundamental, constando, nesse ponto, um esforço decolonial ao incluir que, para além da identificação e respeito às tradições, devem ser priorizadas a cultura local; mais que identificar os mitos, devem ser considerados como explicações diversas e todas válidas sobre as origens, assim como mais que reconhecer as mensagens destes mitos, devem ser decifradas as funções que exercem. O Currículo estadual destaca, ainda, a importância do reconhecimento e respeito aos conhecimentos produzidos nas comunidades e localidades, constituintes da própria formação do educando. (MINAS GERAIS, 2018, p. 896-897).

Compreender o lugar onde se vive e a cultura material que permeia essa sociedade exige a superação da ideia de uma grande verdade, em seu ímpeto universalista, mas considerar que as formas do saber, isto é, as construções do conhecimento “são sempre e inevitavelmente locais, inseparáveis de seus instrumentos e de seus invólucros. Pode-se, é claro, obscurecer essa realidade com o véu de uma retórica ecumênica, ou embaçá-la, *ad infinitum*, com teoria. Mas não podemos fazer com que simplesmente desapareça” (GEERTZ, 2014, p. 10). Nesse ponto, essencial é o reconhecimento e valorização dos idosos, como fonte de conhecimento e sabedoria,

bem como o exercício dialógico e em respeito à alteridade, incluídos pelo Currículo mineiro às habilidades da BNCC. (MINAS GERAIS, 2018, p. 896-897).

A BNCC (BRASIL, 2017, p. 452-453) ressalta também a importância de se desenvolver no educando o reconhecimento da tradição oral para a preservação de memórias e acontecimentos religiosos, sendo incluída, com toda a importância pelo CRMG (2018, p. 896-897), a necessidade antes de um resgate destas tradições e acontecimentos, que não são só religiosos, mas também culturais, destacando-se aqueles dos povos originários, há muito tempo excluídos da história totalizante que nos foi contada. Em suma, o Ensino Religioso é o espaço do resgate e do diálogo necessários para o combate às intolerâncias e construção de um futuro efetivamente “descolonial e pós-colonial” (BORGES; BAPTISTA, 2021, p. 35).

CONCLUSÃO

A América, segundo Dussel (2004) não somente foi a primeira periferia do sistema-mundo, como também a primeira oportunidade de acumulação primitiva de capital. Esta é a razão de ter sido tão importante ao desenvolvimento do capitalismo que, já em desenvolvimento e plenamente desenvolvido, contribui à manutenção da colonialidade. Esta é a engrenagem moderna que se autoalimenta e, depois de séculos de triunfo, ainda persiste nas mais profundas estruturas sociais. O esforço decolonial passa pela realocação de todos estes conceitos e pressupostos, para que se possa compreender e construir novos conhecimentos e relações de poder a partir da perspectiva de quem sofre a colonialidade.

O processo de descolonização epistêmica e de socialização do conhecimento tem papel fundamental nesta postura que, antes de tudo, é política. A decolonialidade, mais que estrutura teórica, é a possibilidade de transformação social tomando, sempre e necessariamente, o ponto de partida do colonizado. O Ensino Religioso, especialmente a partir das habilidades a serem desenvolvidas no 5º ano, pode contribuir sobremaneira ao projeto decolonial, como um primeiro passo para, desde a educação fundamental, repensar a universalidade do conhecimento e possibilitar o desenvolvimento dos conhecimentos a partir da pluriversalidade.

REFERÊNCIAS

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº 11. Brasília, maio-agosto de 2013, pp. 89-117.

BARROS, Manoel de. Biblioteca Manoel de Barros [coleção]. São Paulo: LeYa, 2013.

BORGES, Cristina; BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. Entender o passado e falar do presente: aportes a um Ensino Religioso decolonizador e pós-colonial. **Numen**: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 23, n. 2, jul./dez. 2020, p. 21-38.

BRASIL, Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular**. 2017. Disponível em: http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518_versaofinal_site.pdf. Acesso em: 07 ago. 2022.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación). In: FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Crítica Intercultural de la Filosofía Latinoamericana Actual**. Madrid: Editorial Trotta, 2004, pp. 123-160. Disponível em: https://enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/347.2004_espa.pdf. Acesso em 06 ago. 2022.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Interculturalidade**: críticas, diálogo e perspectiva. Tradução do alemão: Angela Tereza Sperb. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

GEERTZ, Clifford. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Tradução de Vera Joscelyne. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, setembro 2005.

MIGNOLO, Walter. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente**: “um discurso sobre as Ciências” revisitado. São Paulo: Cortez, 2004. p. 667-707.

MINAS GERAIS. **Currículo Referência de Minas Gerais**. Minas Gerais, 2018. Disponível em: <https://www2.educacao.mg.gov.br/images/documentos/20181012%20-%20Curr%C3%ADculo%20Refer%C3%Aancia%20de%20Minas%20Gerais%20vFinal.pdf> Acesso em: 6 ago. 2022.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, setembro 2005.

SIQUEIRA, Giseli do Prado. Ensino Religioso e os aportes teóricos da interculturalidade, da ética da alteridade, da religiosidade para o desenvolvimento da atitude dialogal. In: FERREIRA, Amauri Carlos; MATTOS, Sônia Missagia de (Orgs.). **Educação em fronteiras**: o Ensino Religioso na formação de valores. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2022, p. 153-166.

OS AFROS RELIGIOSOS NO CÍRIO DE NAZARÉ, PRESENÇA INTERCULTURAL

Anderson Ferreira Costa¹

RESUMO

O presente artigo aborda uma reflexão sobre afro-religiosos no Círio de Nazaré, margeando suas conexões sagradas entre Nossa Senhora de Nazaré e suas entidades, ou, pela própria Santa católica. As barreiras institucionais que definem o que é sagrado são derrubadas pela manifestação dessas experiências afro-religiosas que são vistas ainda com desconfiança, mas que nos permitem adentrar em um universo que a interculturalidade é a característica principal, questionando conceitos institucionais de sagrado e profano, público e privado na religião e principalmente, sincretismos. A participação de umbandistas e candomblecistas nos questiona sobre o que é transcendência e imanência, em uma perspectiva que nesses universos, os personagens divinos são díspares, tornando a presença afro ainda mais instigadora de uma investigação. Pensar sobre como eles veem o mundo e a conexão feita com universos de outra religião, também questiona o espaço religioso em questão, as ruas de Belém que no segundo domingo de outubro irão receber não só uma festa católica, mas uma festa popular capaz de abrigar diversos tipos de religiosidades, palco de trânsito religioso muito forte e que dá visibilidade a um grupo religioso visto com preconceito pela sociedade.

PALAVRAS-CHAVE: círio, sincretismos, sagrado, catolicismo, interculturalidade.

INTRODUÇÃO

O presente artigo tem como objetivo analisar a presença de afro-religiosos no Círio de Nazaré em busca do sentido de suas manifestações religiosas em evento que é institucionalmente católico mas com profundo ethos popular, causando um debate interessante sobre sua natureza popular, por isso, em um primeiro momento é importante refletirmos sobre o Círio ser institucional ou católico, ou mesmo, às duas, em dimensões diferentes. Em seguida, apresento informações sobre a presença de afros religiosos no cenário complexo cerimonial do círio, na moto-byke romaria e semanas antes no mini círio, organizado por uma casa afro-religiosa e do caso do Guarda da Santa que levou uma imagem de Nossa Senhora de Nazaré até um terreiro sendo expulso do grupo. Chamo de complexo cerimonia do círio o conjunto de manifestações que acontecem antes e durante a procissão principal, provocado na maioria por pessoas motivadas por sua religiosidade e não por uma religião institucionalizada. Esse termo foi cunhado no parecer nº 01/2004 do IPHAN no trâmite para o reconhecimento da festa como Patrimônio Cultural do Brasil. O termo é assertivo em pronunciar como integrante da quadra nazarena todas as manifestações, independente de vínculo institucional, permitindo que os rituais produzidos

¹ Especialista em Metodologia do Ensino Religioso, Universidade Estadual do Pará, andersonferreiracosta@yahoo.com.br

por religiosidades possam ser base para o que a festa de Nazaré realmente representa, uma pororoca de manifestações religio-populares.

A interculturalidade entre as instituições, raças, gêneros e religiões e religiosidades se expressam em uma dicotomia entre instituição e comportamentos não-institucionalizados, podemos também dizer entre o sagrado e o profano, muito embora o segundo termo se consubstancia em erros na expressão da religiosidade, porque refere-se a um ponto de apoio de um olhar sobre todos os outros. O profano sempre é profano a partir de um cercado de ritos, doutrinas e dogmas, e aqui, me refiro ao que a instituição promotora corrobora em ritos do complexo cerimonial do círio, como a festa das Filhas da Chiquita e Auto do Círio. A interculturalidade, segundo CANEVACCI é:

Ora, o vetor intercultural parece tornar-se um treinamento para gerir e resolver os riscos de incompreensões linguísticas e, obviamente, culturais entre os diferentes. E em tal conceito *diverso* permanece uma centralidade *étnica* que segue embutida nas discussões com a mesma força valorativa com que seu antecedente a raça foi confinada aos horrores linguísticos e políticos da humanidade. Não existe nenhum motivo científico para selecionar, ainda que implicitamente, tal indicador étnico ou racial diante de uma miríade de variáveis como território, gênero, renda, trabalho, área geográfica, preferências alimentares ou gostos eróticos, escolhas políticas, musicais, estéticas e assim por diante. Ao contrário, é hora de declarar obsoleto o neocolonialismo no vínculo *intercultural-eticidade*. (CANEVACCI, 2009, p.141). Grifos do autor

Embora o autor justifique adequado o termo sincretismo cultural em substituição à interculturalidade, mantenho este último em vista dos conflitos que existem entre diferentes crenças que se fazem presentes no Círio de Nazaré, como a presença de casas de Umbanda na procissão da motoromaria.

1. AFRO RELIGIOSOS NA MOTOROMARIA

Antes do círio de Nazaré, existem vários rituais que o antecedem. Um deles é a motoromaria, também chamada de moto-byke-romaria, tendo em vista que a santa é levada da Basílica de Nazaré para Ananindeua. Durante o trajeto é possível vermos sacerdotes afro-religiosos, que sob o olhar desconfiado de várias pessoas, fazem suas homenagens à santa, ou a entidade a que a atribui. Para entendermos melhor isso, é importante separarmos a Umbanda do Candomblé. A primeira faz ritos para diversas entidades, como santos e santas, caboclos, índios, ex escravos etc. Já o Candomblé, é uma religião que presta cultos exclusivamente para Orixás, Inquices ou voduns.

O jornal O Liberal publicou uma reportagem no dia 11/10/2019 chamada No Caminho do Traslado, as muitas expressões da fé na Virgem de Nazaré. Nessa reportagem o jornal mostra a procissão da moto-byke-romaria, que vai em direção a igreja de Ananindeua Nossa Senhora das Graças e inicia na Basílica de Nazaré. A reportagem explica como é feita essa romaria e as homenagens que são feitas ao longo de 47 km. A reportagem explica uma homenagem que serve de destaque para nossa reflexão:

Perto da Unama da BR-316, durante quase toda a existência do Traslado, a Casa Espírita Cabocla Yacira um terreiro de Umbanda, Candomblé e Mina Nagô faz uma homenagem ecumênica a Nossa Senhora de Nazaré. No sincretismo religioso algo que tira parte da identidade da crença, mas ajuda outras pessoas compreenderem a Virgem é representada por Mamãe Oxum, a orixá mãe do amor e das águas. Com tambores e cânticos, as homenagens são feitas e os romeiros são acolhidos com água e bombons (açúcar para repor as energias). (FURTADO, 2019, p.15)

Embora a reportagem não exponha os detalhes mais específicos de uma tradição religiosa afro-brasileira, o que nos importa é a informação que afro-religiosos participam do círio de Nazaré. A comparação com o Orixá Oxum não é à toa. A imagem de Nazaré foi encontrada em um rio de água doce, reino de Oxum. O fato desse orixá ter a maternidade como premissa também permite a comparação entre elas:

Quem começou essa tradição foi meu avô. A religião é diferente, mas Deus é um só. Aprendemos com Jesus, Oxalá, a amar ao próximo. Levamos isso para os terreiros. O Círio é uma oportunidade de mostrar que Nossa Senhora de Nazaré, Mamãe Oxum, é mãe de todos nós. Protetora da água doce, das gestantes, das crianças e dos jovens. E pedimos justamente por nossos jovens e para que haja mais amor no mundo”, disse Rita Souza, irmã da líder do terreiro. O nome de missão dela é Ya Jedê Ossun. (FURTADO, 2019, p.16).

O terreiro aparenta ser da Umbanda, embora a reportagem diga que se trata de várias tradições. Essas comparações entre hierofanias católicas e afro-religiosas não são exclusivas de nosso tempo, e não são exclusivas do período de colônia brasileira. Antes da invasão portuguesa em terras hoje chamadas brasileiras, a África já vinha sendo fatiada por países europeus, especialmente por Portugal e ingleses. Reis de nações africanas mudavam seus nomes para a língua portuguesa e convertiam-se ao Cristianismo católico, elaborando não apenas uma mudança de hábitos, mas de comércio também. O encontro da cultura europeia com a de nações africanas modificou muito mais a tradição africana do que a europeia, quem foram os convertidos foram africanos, quem foram escravizados, foram africanos. Mas não podemos pensar que naquele momento existia um movimento de resistência africana para a manutenção de sua cultura, o que realmente importava era o comércio. Para muitas nações, fazer comércio com Portugal era

vantajoso, embora prejudicial do ponto de vista moral. A reflexão sobre as consequências da escravidão viria muitos anos depois, nesse momento, o escravo que estava no Brasil lembrava de seu rei com nome português, ou seja, a mesmo sendo um nome português, ainda era alvo de admiração. Mesmo hoje, em muitos terreiros vemos nomes de entidades portuguesas.

Outro jornal de grande circulação em Belém o Diário do Pará, também fez uma reportagem sobre a presença de afros-religiosos no círio de Nazaré, e novamente no traslado da santa até a igreja matriz de Ananindeua:

Hasteando bandeiras com pinturas de orixás e outros guias espirituais, os membros entoaram cantos e tocaram instrumentos em homenagem a santa, figura de grande relevância também dentro da religião afro-brasileira.

Apesar de muitas pessoas estranharem o fato, o sincretismo de Maria na Umbanda existe desde o nascimento do Brasil Colônia. A presença da santa faz-se notar no altar da Umbanda, onde encontramos com frequência imagens de Nossa Senhora da Conceição, de Aparecida ou de Nazaré.

As energias de orixás como Oxum e Iemanjá são sincretizadas com as das santas católicas desde o período da escravidão, quando a comunidade africana, para continuar cultuando sua espiritualidade, foi obrigada a dar nomes de santos católicos aos seus orixás, fator que fez do Brasil um dos países com a mais rica diversidade religiosa do mundo. (REIS, 2019, p. 2)

A relação com Oxum parece ser uma constante entre os afro-religiosos. Não à toa ela sendo do domínio das águas doces enquanto Iemanjá é das águas salgadas.

2. O MINICÍRIO DO TEMPLO RELIGIOSO DE MINA NAGÔ COSME E DAMIÃO.

Enquanto a igreja oficializa o seu calendário, outras comunidades organizam o seu. Existe assim dois calendários, o da Igreja e o da comunidade não institucionalizada, que não podemos chamar de profano pois, há religiosidades em suas práticas, como o Templo Religioso de Mina Nagô Cosme e Damião que fazem o chamado mini círio. Nesse dia na Travessa José Pio no bairro a casa prepara uma pequena procissão com uma imagem de Nossa Senhora que percorre as ruas do bairro. O cortejo é organizado por um afro-religioso que também é devoto de Nossa Senhora. Antes da santa sair em procissão, ela é abençoada pela Mãe da casa, ou seja, uma afro-religiosa abençoa uma santa católica. É necessário pensar que a casa tem por natureza a veneração a várias entidades quer sejam, africanas, ciganas, pretos-velhos e personagens do catolicismo, situação de amálgama religioso de uma tradição focada em uma religiosidade holística e que tem no seu leque de entidades a serem veneradas, personagens católicos. Antes da procissão começar há uma novena feita dentro da sala central decorada com imagens de todas as entidades

da casa, sendo assim, Nossa Senhora divide o espaço com pretos velhos, pombas giras, índios e caboclos, algo impensável em um evento católico, como as peregrinações de nossa senhora, organizadas pela Diretoria da Festa. Quando algo parecido aconteceu, por um guarda da santa, resultou em sua expulsão do grupo, isso será falado no próximo tópico. As músicas tocadas são católicas, inclusive em paradas determinadas que a santa recebe homenagem de música ao vivo de católicos que cantam músicas para ela. Bares também fazem homenagens com fogos de artifício e a bateria da escola de samba A Grande Família faz uma homenagem tocando os instrumentos próprios de uma bateria. É um grande samba tocado para Nossa Senhora. As casas são decoradas com imagens da santa, balões, as famílias se reúnem nas casas, há banquetes em algumas delas onde é possível ver reuniões em famílias com pratos típicos da culinária paraense. O que se percebe é que para os moradores dessa rua o círio de Nazaré chega mais cedo, pois o êxtase religioso é grande, há inclusive uma corda, que embora não seja o mesmo sacrifício da procissão principal, é um símbolo. A chegada é no templo religioso de onde ela saiu, momento em que é descida do carro e exposta na frente do terreiro, logo em seguida há distribuição de comida para todos que se proponham em entrar na fila, cachorro-quente, refrigerante, arroz com galinha e suco para quem quiser, distribuídos pelos integrantes da casa.

3. O CASO DO GUARDA DA SANTA

Há durante o mês de setembro, mês que antecede ao mês do círio, as peregrinações, organizada pela diretoria da festa com a distribuição dos livros das peregrinações e a ida da imagem peregrina às residências previamente agendadas. Entretanto, nem todos os bairros recebem a imagem peregrina, então criaram-se peregrinações sob iniciativa de leigos (pessoas não oficializadas pela igreja). Essas peregrinações de bairros, embora muitas vezes não oficializadas pela igreja são uma espécie de prenúncio ao próximo mês, outubro, sendo organizadas por pessoas fora do espaço eclesial, como uma espécie de evento não institucional, mas que tem uma relevância grande para comunidades e preparação para o Círio. Sobre as peregrinações, em outubro de 2021, foi feita uma peregrinação da santa com uma imagem própria de um guarda da santa abençoada na Missa do Mandato. Esse ritual é parte das celebrações de abertura do Círio, onde as imagens que visitam residências em vários bairros em Belém são abençoadas pelo arcebispo. A peregrinação realizada pelo guarda levava a santa a diversas casas, inclusive de religiões diversas, em uma delas em um terreiro de Candomblé. O fato foi considerado ofensivo pela Igreja que expulsou o guarda da Guarda de Nazaré. O caso ganhou repercussão sendo noticiado por vários veículos de informação. Segundo reportagem do G1 Jairo revela como ocorreu a expulsão através dessa reportagem:

O jurídico da guarda me mandou comparecer à sala da guarda, aí fui até lá e me deram a notícia do desligamento, que tinha saído do reitor da Basílica Santuário e atual presidente da Guarda de Nazaré”, comentou o servidor público. (BESSA; SOBRAL, 2021, p.5)

Ele ainda comenta que interpreta a ação como intolerância religiosa:

Para eles, com uniforme ou sem uniforme nós somos Guardas de Nazaré. Impedindo a visitação a outros irmãos religiosos promove intolerância religiosa, confirmada com a minha expulsão, acrescenta. (BESSA; SOBRAL, 2021, p.6)

CONCLUSÃO

Círio feito por mineiros nagôs, guarda da santa levando uma imagem abençoada por um padre até um terreiro de Candomblé, homenagens de Umbanda na moto romaria. Tudo isso demonstra que afros religiosos se sentem parte do Círio de Nazaré, com aval ou não da instituição, entretanto, a presença ainda é um tabu para uma parcela grande da comunidade católica, seja institucional ou de leigos. A ideia de profanidade torna-se um fenômeno intercultural, ou seja, ela pode acontecer, mas não é bem-vinda em determinados círculos. O fato é que enquanto as críticas aos afros persistam em um mundo permeado por um racismo religioso histórico, eles ainda estão lá, atraídos pela hierofania que a santa gera, fazendo parte do ethos específico de suas doutrinas e ritos e que, independentemente, de uma suposta oficialização da festa como católica, demonstram que as fronteiras do que chamamos de sagrado não existe, e que a interculturalidade é um conceito muito vago para as dimensões do fenômeno religioso. Aliado a isso o círio torna-se uma festa da religiosidade popular, maior que meramente institucional em que o sagrado está cercado pelas doutrinas e dogmas de uma instituição e sendo assim seu ethos tem por natureza uma amplitude manifestações culturais em torno da Santa de Nazaré que pode ser estritamente católica ou parte do conjunto de entidades que compõe personagens dos cultos afro-brasileiros e que gera constantes conflitos com o sagrado institucionalizado, mas que também rompe as barreiras do que seria uma patente religiosa da santa e portanto, não existe. A santa, e o círio, pertence à religiosidade amazônica em suas diferentes nuances e universos.

REFERÊNCIAS

BESSA, Juliana; SOBRAL, Arthur. Guarda de Nazaré é expulso da organização após levar a imagem da santa a terreiro de Umbanda em Belém. Globo, 15 out 2021. Disponível em <https://g1.globo.com/pa/para/noticia/2021/10/15/guarda-de-nazare-e-expulso-da-organizacao-apos-levar-imagem-da-santa-a-terreiro-de-umbanda-em-belem.ghtml>. Acesso em 23 abr 2022.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional IPHAN. Brasília: Ministério da Cultura, 17 ago de 2004. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Parecer_DPI_cirio_de_nazare.pdf. Acesso em 05/04/2022

CANEVACCI, Massimo. Transculturalidade, interculturalidade e sincretismo. Concinitas, RJ, v.1, n.14, p.141, pp 139-143, junho de 2009.

FURTADO, Victor. No caminho do Traslado, as muitas expressões da fé na Virgem de Nazaré. O Liberal, Belém, 11 out. 2019. Disponível em <https://www.oliberal.com/cirio/no-caminho-do-traslado-as-muitas-expressoes-da-fe-na-virgem-de-nazare-1.201191>. Acesso em: 27 abr de 2022.

PEREGRINAÇÕES se intensificam na véspera do círio. Diário do Pará, 29 set de 2021. Disponível em <https://dol.com.br/noticias/cirio/674616/peregrinacoes-se-intensificam-as-vesperas-do-cirio-deste-ano?d=1> Acesso em 23 abr 2022.

PONTE, Mariana Pamplona Ximenes. O Círio de Nazaré de Belém PA Como fresta para a religiosidade paraense. 2019. 246 f. Tese (Doutorado em Antropologia) Universidade Federal do Pará, Belém, 2019

REIS, Igor. Umbandistas tocam e cantam para homenagear Nossa Senhora. Diário do Pará, 11 de out de 2019. Disponível em <https://dol.com.br/noticias/cirio/537080/umbandistas-cantam-e-tocam-para-homenagear-nossa-senhora?d=1>

PAULO FREIRE E O CONTINENTE AFRICANO: RESSIGNIFICAÇÕES DAS EXPERIÊNCIAS POLÍTICO-EDUCATIVAS À LUZ DO PENSAMENTO DECOLONIAL

Charles Amorim de Mendonça¹

RESUMO

A vasta experiência de Paulo Freire é explorada por diversos atores sociais: pesquisadores, professores e cidadãos instigados a compreender sua ousadia epistemológica, seu engajamento político e seu pensar esperançoso. Pode-se afirmar que suas experiências político-educativas são ressignificadas no exílio, com novos interlocutores. A interlocução com a África, nos anos de 1970, merece ser destacada e torna-se objeto dessa investigação. Parte-se da seguinte pergunta: a experiência africana de libertação, pela via socialista, as relações de trabalho e de poder influenciaram em que medida o pensamento freiriano? Desse modo, o presente estudo tem como propósito averiguar, através de revisão bibliográfica nas obras freiriana: Cartas a Guiné-Bissau e A África ensinando a gente, se há evidências da reelaboração do pensamento de Paulo Freire e de que modo isso ocorre. Pensar em Paulo Freire e sua “educação libertadora” no ventre da África é pensar na tentativa de superar o papel conservador e tradicionalista de movimentos colonizadores que afligiram o continente africano. Mas, a priori, parece que Freire considerou a necessidade uma mudança de posição, assumindo um compromisso com as classes dominadas. Por uma opção radical pelos oprimidos empobrecidos. Em um processo perene de decolonialidade, sendo assim realizou um movimento de diálogo com os trabalhadores e entre os trabalhadores. Repensou sua prática pedagógica a partir do diálogo. As referências do pensamento freiriano permanecem atuais.

PALAVRAS-CHAVE: Paulo Freire. África. Libertação. Pensamento Decolonial.

INTRODUÇÃO

Para entendermos o contexto desta pesquisa que gerou esta comunicação se faz necessário ter conhecimento dos conceitos de colonialidade, decolonialidade. Conhecermos os escritos de Enrique Dussel, em que Paulo Freire bebeu para cunhar sua prática decolonial, para uma ação ativa e efetiva no continente africano. Esta práxis que o inquietou até a sua morte.

Freire foi um homem que viveu um processo perene de decolonialidade em sua prática pedagógica. Ele mais que ninguém tinha a consciência de que seu projeto político pedagógico para o continente africano tinha seus limites e não era de todo perfeito. Um deles, por exemplo,

¹ Mestrando em Ciências da Religião PUC Minas. Bolsista CAPES. Especialização em Docência do Ensino Religioso (IPEMIG).

Pedagogia (Instituto Newton Paiva). Bacharel em Teologia pelo Instituto Santo Tomas de Aquino (ISTA). Professor da rede Municipal de Educação de Betim MG. E-mail: charlesamorim@hotmail.com

era a barreira idiomática, em que inúmeras vezes ele discordava em um sistema alfabetizador que utilizasse da língua do opressor do colonizador para ser alfabetizado. Para ele a escolha de um idioma para a alfabetização dos guineenses era um fator que o inquietava, pois Guiné Bissau tinha mais de 50 dialetos que eram falados, mas não tinha ágrafos.

Os estudos sobre os conceitos de pós-coloniais no contexto anglo-saxão no início do século XX, encontrar-se focados em compreender o que acontece quando as colônias se viram livres do poderio de suas metrópoles, no que diz respeito ao contexto de dominação sofrido pelas colônias de países europeus. Seguindo esta perspectiva, a decolonização do poder, do saber e do ser se colocam como questão fundamental no pensamento decolonial e na busca de construir novas formas de expressão do poder, do conhecimento e da subjetividade a partir do Sul. (MIGNOLO, 2010).

O pensamento decolonial quer é dar um passo além, da autonomia do colonizador, mas da recuperação das civilizações e culturas, negadas pela colonialidade. Não se trata apenas da autonomia da metrópole, mas da recuperação das civilizações e culturas, negadas pela colonialidade. O processo de decolonialidade significa desconstruir o processo de hegemonia: econômica política, cultural e, também, epistêmica e espiritual que conjeturou a colonização.

sentido, o pensamento decolonial tem a contribuição de autores da América Latina. Se faz importante ressaltar que até o pensamento de Dussel se integrado ao grupo ele era considerado libertador em sentido descolonizador. Ainda não é um pensamento decolonial ainda que Dussel tenha um pensar decolonial. Atende para a diferença que Mignolo estabelece entre pensar descolonial e pensamento descolonial.

Vamos deter ao pensamento de Enrique Dussel que foi um dos pioneiros desse pensamento decolonial em que Paulo Freire vai beber para mudar sua práxis pedagógica. Como também bebe dos escritos de Amílcar Cabral para organizar seu projeto de educação para o continente africano, respeitando toda a história de seu povo. A decolonialidade tem o sentido de recuperar uma identidade própria dos povos que foram colonizados, mas que não perderam suas sabedorias ancestrais, suas formas de vida, de organização social, de governo, de produção de bens, de relações com a casa comum. E nesse sentido se busca para uma construção de saberes. Recuperando uma ecologia de Saberes. Frente ao epistemicídio, termo que denuncia a colônia pela destruição dos saberes ancestrais e das racionalidades.

Trata-se de recuperar em partes da sabedoria dos povos originários. A que também recuperar as espiritualidades no coração das sabedorias ancestrais. Os povos originários nunca relegaram a religião ao âmbito privado. A religião está no público, no cotidiano no cuidado com à terra, mas também da comunidade. Estes saberes, o que querem fazer é reconstituir essa sabedoria dos povos antigos, originários, após séculos de hegemonia ocidental. Se trata em um processo de desconstrução de uma Hegemonia de poder através do conhecimento. Como disse

Enrique Dussel, é recuperar as subjetividades negadas a esses sujeitos. Porque esses sujeitos têm características contextuais, é um sujeito branco, europeu cristão e homem. Em um projeto de modernidade único hegemônico que nega outros modelos de subjetividades outras alteridades. A ideia de superioridade natural eurocêntrica é parte estruturante da racionalidade e pela qual operou a conquistada América. Como justificativa ao domínio dos povos originários, o argumento filosófico aristotélico de servidão por natureza foi utilizado para imprimir a “barbárie” e o “selvagem” aos povos cujas estruturas socioculturais e epistêmicas não eram reconhecidas como produto racional ou civilizatório. Portanto, naturalmente deveriam ser subjugados, dominados, conquistados e escravizados (DUSSEL,1993; GUTIÉRREZ,2014)

1. PEDAGOGIA DECOLONIAL

A relação da teologia da libertação a partir de freire, podemos ver a leitura que freire faz de Marx e o desenvolvimento do seu pensamento. Boff dizia que teve uma teologia da libertação, porque se teve uma teologia da libertação. Freire faz uma crítica a uma consciência ingênua da fé da religião através de imagens de Deus que são equivocadas opressoras.

O Freire fala de uma pedagogia libertadora. Freire não gosta da ideia de método, como uma fórmula a ser seguida a fim de atingir um resultado. Ele não nos dá uma receita. Freire fala da importância da educação como algo necessária não suficiente, mas que contribua para uma luta histórica. Que tenha uma dimensão de valorização da cultura popular escuta das experiências vividas e da sabedoria das pessoas e que, por outro lado, não se acomode com o conhecimento empírico, mas que partir desta sabedoria que as pessoas possam desenvolver uma leitura de mundo mais crítica. Uma leitura de mundo leitura da palavra, de modo a compreender os problemas da desigualdade social. Que de forma muito evidente coloca muitas pessoas em um contexto de morde. De pensar um processo de luta histórica para a libertação.

Reconhecer que os oprimidos introjetam a sobre do opressor. Que o sonho do oprimido é se tornar um opressor. Conseqüentemente, reproduzir este modelo de exploração.

Freire nunca perdeu a esperança de transformação da realidade. E essa mudança se torna possível. Se colocando nas mãos dos educadores. E necessário compreende como um processo de luta e de transformação.

A estrutura da pedagogia do oprimido que retoma a pedagogia cristã. Obviamente que freire pensa estas virtudes cristas na fé da capacidade do oprimido de se libertar. A fé nas pessoas que são invisíveis da sociedade. A pedagogia de freire é de amor que nos leva a uma indignação que nos leva para uma lutar de vida dignas para todas as causas de opressão e de subalternidades.

Nessa acepção pode-se presumir que a proximidade entre o teólogo e o povo deve ser a mesma que se estabelece entre o educador e o educando contribuindo na transformação da sua realidade existencial.

Ao entender que estamos mergulhados em uma realidade cuja existência não pode ser pensada isoladamente das outras existências o cristão percebe que é através da relação com os outros principalmente na vida comunitária, que a existência adquire sentido. E o norte da vida cristão como uma busca permanente pela vivência dos maiores mandamentos que inclui o próximo como a si mesmo? A concepção de vida individualista não pode satisfazer o verdadeiro cristão. “O ‘eu existo’ não precede o ‘nós existimos’, mas constitui-se nele” um complemento o outro.

2. PAULO FREIRE E AMÍLCAR CABRAL

É alguém que ama o mundo a vida os pássaros e as pessoas. E uma pessoa apaixonada pela vida. Amílcar era um homem que pensava além com ideais progressistas. Paulo Freire é um pedagogo da revolução. Da revolução do pensamento. A importância de falar a mesma linguagem das pessoas. É preciso conhecer o mundo Antes da Palavra.

Um país novo para construir um homem novo liberto de todas as opressões. Que conseguiria construir um país novo, desejado por Amílcar Cabral para o seu continente africano. Como um veículo de transformação social. Que todos pudessem contribuir como um ato político em um processo de libertação. De ler e escrever a sua própria vida. Libertado as energias criadoras. Para libertar-se da visão de um pensamento único que não liberta.

Paulo Freire teve esta oportunidade na educação de tornar real a filosofia educacional desejada por Amílcar Cabral. Uma educação que libertasse a energia criadora das pessoas. Uma educação que respeitasse as várias manifestações da cultura popular das pessoas. Em círculos de cultura que favoreciam as trocas de experiências vividas nas diversas realidades em que as pessoas estavam inseridas. Paulo Freire desde que convidado por Mario Cabral para assumir o projeto político pedagógico de Guiné-Bissau, sempre esteve em diálogo constante com Mario Cabral, o que gerou o livro: Cartas a Guiné-Bissau. Que demarca toda a trajetória educacional. E um livro que narra suas inquietudes e os vários desafios e a equipe de Freire e Elza enfrentaram para a implantação do método de Paulo Freire.

Freire tinha a consciência que não teria como educar as pessoas em uma língua que seria estrangeira as pessoas. Via o fator da língua seu grande desafio de alfabetização. Pelas variedades linguísticas no país. Até hoje se a uma luta para que o crioulo seja a língua ensinada por primeiro nas escolas. Pois toda riqueza cultural de um povo está na língua. Paulo Freire compreendia que

a língua era central para a decolonização das mentes.

O desejo de Amílcar Cabral era uma educação que politizasse as pessoas. Para Freire (2021, p. 253): “se nada ficar destas páginas, algo, pelo menos, esperamos que permaneça: nossa confiança no povo. Nossa fé nos homens e na criação de um mundo em que seja menos difícil amar”.

No fim de sua vida, em sua última obra, *Pedagogia da Autonomia*, Freire (1996) apresenta as principais uma conotação ontológica da liberdade, evidenciando a autonomia como liberdade e independência moral da pessoa, em que este possui a possibilidade de escolher como vai direcionar sua vida. A educação exerce, aqui, o papel de propor uma autonomia, para a liberdade da pessoa.

É necessária transparência no papel da consciência na transformação da sociedade, mas sem deixar-se ser ingênuo de pensar que basta mudar a consciência para mudar o mundo. A mentalidade e o mundo se transformam pela práxis, pela reflexão e pela ação. “Surge daí a unidade entre a prática e a teoria, na qual ambas se vão constituindo, fazendo-se e refazendo-se num movimento permanente que nos leva da prática à teoria e desta a uma nova prática”. (FREIRE, 1978, p.16).

Desta forma, a conscientização é um esforço crítico de pensar a respeito da realidade como um compromisso social e política comprometido com a transformação. Um processo de mudança de postura que inclui também o educador que, em comunhão com o povo, vai se conscientizando através do movimento dialético entre reflexão crítica e ação.

Trata-se de uma educação política. “Estas são descobertas que um número cada vez maior de cristãos vem fazendo e que lhes exigem, como afirmamos anteriormente, uma clara tomada de posição [...] comprometem-se na procura real da libertação dos oprimidos, como um deles.” (FREIRE, 1978, p. 18).

O ponto central da obra de Freire é a liberdade-libertação. Segundo Gadotti (1996) “a liberdade é o ponto central de sua concepção educativa desde suas primeiras obras. A libertação é o fim da educação. A finalidade da educação é libertar-se da realidade opressora e da injustiça; tarefa permanente e infundável”. Em suas primeiras obras, a liberdade tem uma conotação sociológica, é das condições injustas, desequilibradas, desumanas da realidade social que Freire procura desvelar, desvencilhar-se.

Paulo Freire na sua última entrevista, gravada em vídeo pela (TVPUC-SP, 1997), poucos antes de sua morte, ele se autodefine como um homem de fé, um cristão convicto. Diz ele, “eu me sinto entre os que: creem na transcendentalidade; segundo, eu me situo entre aqueles que, crendo na transcendentalidade, não dicotomizam a transcendentalidade da mundanidade”. Segundo a afirmação de Freire não é preciso dicotomizar educação e religião. Paulo freire não era

teólogo mais tinha uma profunda admiração por esta área do conhecimento, ao falar deste afirmava que:

[...]devemos nos transformar em descobridores de novas possibilidades e, em tempo, torná-las concretamente reais (...) Uma teologia em que a esperança fosse uma espera sem busca seria profundamente alienante porque estaria considerando o homem como alguém que tenha renunciado a sua práxis no mundo; negaria o homem como ser de transformação e negaria ainda a própria salvação como busca na conversão. A salvação deve ser trabalhada para ser esperada. A esperança de caráter fatalista, em que nada faço no mundo exceto esperar que o que existe além dele seja puro, justo e bom, leva-nos a uma espera inativa e, por isso mesmo falsa. Esta espera nos leva à acomodação, ao status quo e encerra um equívoco fatal: a dicotomia absurda entre mundanidade e transcendência” (Freire, 1979, p.89).

E continua em outro fragmento:-

Ainda que eu não seja teólogo, mas um “enfeitiçado” pela teologia que marcou muitos aspectos de minha pedagogia, tenho às vezes a impressão de que o Terceiro Mundo pode, por isso, converter-se em uma fonte inspiradora do ressurgir teológico. (...) Uma teologia serviço da burguesia não pode ser utópica, profética e esperançosa, por ser uma teologia que cria um homem passivo e adaptado que espera uma vida melhor no “céu”, que dicotomiza o mundo. (FREIRE, In TORRES, 2014, p. 70).

Freire passa beber de sua espiritualidade crista aquela pelo qual ele afirma várias vezes em seus escritos e que deixa explícito em sua última entrevista concedida e que já está supracitado neste texto. Ele nunca teve dúvidas de sua crença aquela que professa. E que o levou a respeitar todas as outras e a dialogar com elas como no seu trabalho na Bélgica no Conselho Mundial de Igrejas.

CONCLUSÃO

Em suma, pensar uma pedagogia decolonial, não é repetir as falas de Freire, é necessário ousar fazer diferente. Pensar uma sociedade onde o diálogo é o bem comum de uma sociedade, que não existam dominadores e opressores muito menos oprimidos, Onde que todos formem o mesmo corpo. Que não se tenha uma cultura predominante que prevaleça sobre as demais.

É um pensar a partir homem como um sujeito, na sociedade atual. Capaz de construir

uma nova história, mas tendo conhecimento de si de sua cultura. Conhecendo a sua identidade, para poder contribuir melhor, de forma eficaz na sociedade. É necessário repensar a contribuição de Paulo Freire no mundo, valorizando o seu legado e o seu lugar de fala.

Podemos perceber que as obras seguintes a pedagogia do oprimido são continuidades, estendendo o pensamento de Paulo Freire para a sociedade contemporânea. Freire nos deixou um legado riquíssimo que não pode ser desprezado, pois ele tem muito a dizer a sociedade atual.

REFERÊNCIA

DUSSEL, Enrique. **1492 O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade**. Brasil, Vozes, 1993, 196p.

DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2002.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 77 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança: um reencontro com a Pedagogia do oprimido**. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

FREIRE, Paulo. *À sombra desta mangueira*. São Paulo: Olho D'água, 1995.

FREIRE, Paulo. **Cartas a Guiné-Bissau – Registro de uma experiência em processo**. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

GUTIÉRREZ, Jorge Luis. **A controvérsia de Valladolid (1550): Aristóteles, os índios e a guerra justa**. Revista USP, vol.101, p.223-235, 2014.

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad Y gramática de la descolonialidad**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

MIGNOLO, Walter. **La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial**. Barcelona: GEDISA, 2007.

MIGNOLO, Walter. **Historias locales/dieños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Madrid: Akal, 2003.

MIGNOLO, Walter. *Las geopolíticas del conocimiento y colonialidade del poder*. Entrevistadora: Catherine Walsh. **Polis: Revista Latinoamericana**, [S.l.], v.4, 2003b. Disponível em: <http://polis.revues.org/7138>. Acesso em: 26 maio 2015.

PROTESTANTISMO DE MISSÃO NO BRASIL DO SÉCULO XIX: RELEITURAS DESSE MOVIMENTO E DINÂMICA NA PERSPECTIVA DO PENSAMENTO DECOLONIAL

Alexandre da Silva¹

RESUMO

No final do século XIX a propagação do protestantismo de missão, dos Estados Unidos para o Brasil, foi efetivada por meio do movimento migratório de evangelização, com a intenção de implantar igrejas e escolas. Esse protestantismo missionário, de cunho norte-americano, é marcado por ideologias liberais, individualistas e com caráter progressista, considerado um dos veículos mais eficazes para trazer a “modernidade” ao território brasileiro. Nesse sentido, o itinerário investigativo será norteado pela seguinte questão: esse momento histórico pode ganhar novos contornos a partir de releituras do pensamento decolonial? Buscar-se-á analisar a documentação sobre o início do movimento protestante e sua dinâmica, apresentados por Boanerges Ribeiro, Gedeon Alencar e Antônio Gouveia Mendonça, a fim de identificar possíveis narrativas de colonialidade. A metodologia a ser utilizada será a pesquisa bibliográfica e documental. Ao investigar o protestantismo de missão no Brasil do século XIX e as reafirmações do colonialismo, percebe-se que é necessário aprofundar os conceitos colonialidade do ser, do saber e do poder, tomando como base teórica os pensadores: Anibal Quijano, Walter D Mignolo e Boaventura de Souza Santos. Ressalta-se que o pensamento decolonial é um convite a operar sob outra lógica.

PALAVRAS-CHAVE: Protestantismo de Missão. Colonialidade, Pensamento Decolonial.

INTRODUÇÃO

Estamos diante de dois movimentos que são amplos e controversos, são plurais, portadores de ideologias. Diante deste fato, consideramos ser necessário delimitar cada um destes movimentos a partir de sua especificidade e perspectiva. Ao menos será esta nossa tentativa. Enquanto, protestantismo de missão, compreende-se o protestantismo americano que vem ao Brasil a partir da segunda metade do século XIX, sob uma perspectiva proselitista e missionária. Evidentemente, que este protestantismo americano que vem para o Brasil trazido pelas missões americanas já não era original da Reforma Protestante do século XVI, (Mendonça, 2008), nunca e demais lembrar que desde a gênese da Reforma Protestante, o movimento nunca foi uníssono, seja na questão da soteriologia, eclesiologia, liturgia. Pensar a reforma, é pensar a pluralidade de movimentos recém-criados na Europa do século XVI, a exemplo temos, reforma luterana, calvinista, anabatista, anglicana e etc. Segundo Mendonça (2008) este protestantismo

¹ Mestrando em Ciência da Religião na Pontífice Universidade Católica de Minas Gerais, Bolsista PUC Minas, Membro do grupo de pesquisa REDECLID, Email. ale.kakeje@gmail.com

norte-americano foi tomando corpo paulatinamente a partir da independência política, surgindo daí um protestantismo com ênfase na salvação individual, e que trazia em seu bojo o liberalismo e o individualismo, essa é uma das principais formas de protestantismo que vem ao Brasil no século XIX. Alencar (2010) informa os grupos que compreendem este movimento e as respectivas datas de chegada ao Brasil, “a vinda de missões, notadamente norte-americanas, para a fundação de denominações tradicionais como anglicana (1808), congregacionais (1855), metodista (1867). presbiteriana (1859), batista (1882)”, essas são as confissões que migraram para o Brasil neste período.

Não há dúvidas, de que este protestantismo de missão causou significativos impactos na cultura brasileira, trazendo sua ideologia e projeto missionário, contribuições que também podem ser facilmente percebidas no campo da educação, política, economia e etc. Mas a pergunta é para quem foram essas contribuições? O que isso custou ao povo brasileiro? Por qual motivo vieram? O que deixaram de nos contar sobre o projeto “missionário”? essas e outras perguntas feitas a partir de uma releitura decolonial nos possibilitam adquirir respostas que não nos foi dada. Nitzsche (2009), o filósofo, já nos dizia em seu livro *genealogia da moral*, que devemos estar atentos não apenas ao que é dito, mas também ao que não foi dito. Do mesmo modo, as teorias decoloniais nos levam a refletir e olhar as entrelinhas da história, Mignolo (2020, p.15) diz que este olhar ou narrativa, “não pretende contar uma história diferente, mas, sim, narrativas acionadas pela busca de uma lógica diferente”, as teorias decoloniais desafiam este protestantismo a repensar sua teologia, práticas e afirmações.

1. INFLUÊNCIAS DO PROTESTANTISMO NORTE-AMERICANO SÉCULO XIX, A CULTURA BRASILEIRA, UM OLHAR DECOLONIAL.

Neste texto, nosso objetivo é fazer uma releitura decolonial do protestantismo norte-americano vindo para o Brasil a partir da segunda metade do século XIX, sobre o pretexto de implantar suas denominações por intermédio das missões e verificar reafirmações do colonialismo em seu discurso e prática. Dutra (2021), menciona no artigo publicado na Folha Diária, que um dos incentivos para a vinda de protestantes ao Brasil foi acentuada pela Guerra da Secessão que ocorreu nos EUA entre os anos de 1860 e 1865, uma luta civil do Norte contra o Sul, cujo principal motivo era a manutenção da escravidão pelos sulistas e abolição pelos grupos do norte, uma guerra civil que durou aproximadamente cinco anos o norte venceu, diz que:

os sulistas ficaram inconformados, principalmente porque, quase no fim da guerra, o presidente Lincoln aboliu a escravidão. Muitos desses sulistas, ou confederados, emigraram para países onde a escravidão era ainda permitida. E como o Brasil era um destes, vários vieram ter aqui. (DUTRA, 2021).

A escravidão neste período ainda estava em voga no Brasil, o último país da América Latina a abolir a escravidão. Cesar (2021) cita pesquisadores que acreditavam que os confederados sulistas vieram para o Brasil motivados pelo “ódio ao governo federal dos EUA, e pelo desejo que mantinham de prosseguir com a escravidão, acreditavam que eles tinham como objetivo construir um novo império escravocrata no Brasil. Ribeiro (1973, p.103) diz que: “Após a Guerra da Secessão (1865), Sulistas inconformados interessaram-se pela emigração para o Brasil. O interesse foi recíproco”. O que temos de ter em mente é que esta questão da escravidão gerou sérias divisões no protestantismo norte-americano no século XIX, pois nem todos pertencentes a esses grupos apoiam a escravidão, Cairns (2008), nos apresenta o cenário conturbado em torno desta questão que envolvia os protestantes norte-americanos, ele cita Charles G. Finney (1792-1875), um advogado convertido em 1821, torna-se reitor da faculdade de Oberlin. Ele admitiu mulheres e negros na faculdade de Oberlin e apoiou a abolição da escravidão. As igrejas tiveram na escravidão conflitos internos e ideológicos.

As tentativas de pôr fim à escravidão através da persuasão religiosa dividiram várias denominações. A Igreja Wesleyana (Weslwyan Methodist Church) organizou-se em 1843 à base de membros não-escravagistas saídos da Igreja Metodista Episcopal (Methodist Episcopal Church). A Convenção Batista do Sul (Suuthern Baptist Convention) se organizou em 1845 por causa da oposição dos batistas do norte à escravidão. No mesmo ano, fundou-se a Igreja Metodista Episcopal do Sul (Methodit Episcopal Church, South). Os presbiterianos do sul, dos grupos da Nova e da Velha Escola, separaram-se em 1857 e 1861 em virtude da escravidão e de pontos teológicos... (CAIRNS, 2008, p. 459-460).

Escravidão e racismo, são formas de manutenção da colonialidade, o racismo expressa o meio pelo qual se estabelece e sustenta toda a forma de colonialidade, principalmente colonialidade do Ser, um dos métodos de penetração do protestantismo de missão na cultura brasileira foi a educação, que era tido como um dos sistemas mais modernos da época, acreditava-se que o Brasil chegaria na modernidade e no progresso por intermédio da proposta educacional norte-americana, mas o que é a modernidade mesmo? Borges, traz um breve bosquejo a partir da compreensão das teorias decoloniais:

Modernidade, portanto, torna-se uma autonarrativa europeia que exalto a cultura branca afirmada, durante todo o colonialismo, como superior às demais culturas do planeta. A narrativa ganha amplitude com a supremacia técnica dos europeus e desenvolvimentos de processos de sedução de outras culturas. (BORGES, 201, p. 2263).

As teorias decoloniais nos possibilitam outro olhar, e outra compreensão das mesmas palavras que outrora tinha apenas um significado, pois antes do contato com essas teorias, pensávamos modernidade, apenas como avanços tecnológicos, globalização, avanços científicos e etc, não se pode negar tais contribuições, entretanto ao compreender o colonialismo percebemos a modernidade também como um projeto, Cunha (2019, p.26) acrescenta que: “o ponto de vista filosófico, a Modernidade tem uma forte matriz de individualismo e liberalismo político-econômico”. Essas e outras considerações, nos levam a questionar o que foi de fato a modernidade? Cunha (2021, p. 136), traz uma definição de modernidade dada por Anibal Quijano: “a conhecida modernidade, aparentemente positiva, esconde uma face oculta: a colonialidade. A sua lógica opera em quatro domínios: econômico, político, social e epistêmico”, fica evidente a partir de releituras decoloniais a relação de entrelaçamento entre Modernidade, cristianismo ocidental, capitalismo e exploração, daí em diante, não basta apenas identificar a colonialidade é preciso propor caminhos, que possibilitem outro olhar, e se preciso romper com os sistemas de opressão e exploração, neste caso a decolonialidade apresenta-se como um convite a desobediência epistêmica. A partir do foi trabalhado podemos olhar para o protestantismo norte-americano que vem ao Brasil no século XIX é relacioná-lo ao menos três palavras: colonialismo, modernidade e capitalismo, são inegáveis traços e marcas destes no protestantismo de missão, sendo assim, propomos uma análise pontual da relação protestantismo e colonialidade.

2. PROTESTANTISMO DE MISSÃO TRAÇOS E MARCAS DA COLONIALIDADE DO PODER E DO SER.

Não temos a pretensão teológica de dar as respostas e resolver a questão, mas buscar principais traços e marcas de colonialidade no protestantismo norte-americano vindo para o Brasil no século XIX, estou tralhando com hipóteses, podem ser confirmadas ou não, escrevo do ponto de vista de um aprendiz, não creio na neutralidade, busco outro olhar da história, como diz Mignolo (2020) “à procura de uma outra lógica”. As confissões de fé que compõem este protestantismo de missão, são originárias do velho continente a Europa, é um protestantismo branco, europeu, patriarcal, não aceita, liderança feminina, não teve uma liderança negra nestes movimentos por longos séculos, como mencionado acima, essas confissões se dividem por conta da questão da escravidão, entre apoiadores e abolicionistas, sendo assim, opera nesta última questão a colonialidade do ser, Borges (2018), indica que a colonialidade do ser, se estabelece como sustentadora do racismo na pós-modernidade, um racismo não apenas racial mas também as religiões marginais. Este protestantismo, para Alencar (2010) é predominantemente proselitista, não seria exagero nosso dizer, ser exclusivista, isso no sentido que a salvação estava restrita a seu grupo e sua mensagem, para alguns talvez um tanto intolerante? Enfim, Paulo (2007), trabalha a ideia da demonização da religião do outro, é também as severas críticas feitas por este protestantismo a religião católica por conta das imagens de escultura em seus

templos, pois isso seria uma forma de idolatrar demônios, e romper com o monoteísmo cristão. O resultado de tudo isso no século XIX não poderia diferir: intolerância religiosa, racismo de gênero e religioso, supremacia branca, eurocentrismo e hierarquia da vida moderna etc. Não ser europeu, norte-americano, masculino, cristão, protestante, no Brasil do século XIX, não era “Ser”, era ser o outro no sentido de subalterno, e deveria buscar uma adequação (conversão), Cunha cita Anibal Quijano.

A colonização do poder e seus desdobramentos sobre ser (na subjetividade) e o saber (na epistemologia) não são provenientes somente da Europa, mas também dos Estados Unidos, do Norte global ou qualquer lugar que almeja estender os seus tentáculos de dominação sobre o outro com o objetivo de estabelecer a hegemonia de uma única cultura. (CUNHA, 2021, p. 137).

Este protestantismo valorizava apenas uma cultura, a sua própria, o que não se encaixa no seu padrão “europeu ou norte-americano” e demonizado, Alencar (2010) menciona o livro do antropólogo Rubem César Fernandes (1976) é traz o seguinte apontamento: *protestantismo + dependência estrangeira = descontinuidade cultural*. Evidentemente não queremos aplicar isso a todo o protestantismo, pois dentre estes grupos alguns como apontado pelo autor surgiram exatamente contra o caráter estrangeiro (Presbiteriana Independente, O Brasil para Cristo e etc). Esse protestantismo norte-americano do século XIX, não buscava uma proximidade com a cultura nacional, muito pelo contrário queria impor a sua, é hoje quando olhamos para este protestantismo talvez a maior dificuldade que se estabeleça é diferenciar a mensagem do Cristo da cultura europeia, ambas hoje parecem estar amalgamadas no protestantismo brasileiro. A teologia trazida pelos protestantes europeus e norte-americanos, deixou de fora de sua reflexão, o marginal, a periferia e o oprimido, sendo assim Cappelletti (2019, p.173) acrescenta: “Então, essa teologia europeia, não descobriu o pecado da dominação desde o século XV. Ao não descobrir esse pecado, não descobriu que tipo de totalização a história humana realizou nos últimos cinco séculos”. O autor pressupõe que estas teologias foram incapazes de identificar, eu diria de denunciar tão pecado, é se assim procederão são no mínimo passivas de revisão ou rejeição. Citando Dussel, Cappelletti amplia a discussão e a compreensão:

Se defino mal o pecado, defino mal o processo de libertação. Se descubro o verdadeiro pecado, então também enquadro minha reflexão numa libertação que é total e mundial. Pois bem, a questão deve ser posta assim: a teologia europeia pensou que o ser-cristão é um ser-europeu-cristão. Qualquer outro tipo de ser-cristão se lhe escapou (DUSSEL, 1995, p.40. *apud* CAPPELLETTI, 2019, p.173)

Agora, pensando o cristianismo de forma mais ampla em todas as suas vertentes católicas e protestantes, Mignolo, diz que: “cristianismo tornou-se o primeiro projeto global do sistema mundial colonialidade/ modernidade e, conseqüentemente, a âncora do ocidentalismo e da colonialidade do poder que traçou as fronteiras externas da diferença colonial (MIGNOLO, 2020, p.46). Essa imposição de uma cultura padrão e universal, vai na contramão das teorias decoloniais, Santos (2010), chama atenção para conceitos-chave; multiculturalismo que pressupõe a existência de uma cultura dominante que aceita, tolera ou reconhece a existência de outras culturas no espaço cultural e a interculturalidade, que pressupõe o reconhecimento recíproco e a disponibilidade para enriquecimento mútuo entre várias culturas que partilham um dado espaço cultural. Esse talvez seja um caminho de diálogo para este protestantismo, interculturalidade, considerar outros lugares de fala, outras fontes de conhecimento, fazer uma teologia pública e libertadora, não racista nem exclusivista, mas acolhedora aberta ao outro, o “outro” como o próximo que Jesus, ordenou a amar, (Marcos 12.31), e disse mais, “que não há mandamento maior que este”. As teorias decoloniais interpelam o protestantismo, o convida a olhar para mensagem da cruz, olhar para o profetismo bíblico, estabelece a partir bíblia uma denúncia a injustiça, racismo, exploração, o domínio do homem sobre o homem. O amor é a lei suprema da vida.

O protestantismo de missão como propagador do cristianismo, deve ter em Jesus Cristo o modelo de liberdade e de libertação para todos os homens, qualquer expressão do cristianismo enraizado em Jesus deve rejeitar o racismo, a exploração, injustiça social, desigualdade, devendo considerar todos os homens como irmãos, filhos de um único Pai, “Pai nosso.... pão nosso”, esse, sim deve ser o espírito que o protestantismo brasileiro deve incorporar. Entretanto, as diferentes formas de colonialidade geram um processo de invisibilidade do outro, excluem, humilham, discriminam, e geram os mais diversos tipos de preconceitos, tudo isso expressa-se segundo Mignolo (2020), como colonialidade do poder, do ser e do saber, esse último que será tema do nosso próximo tópico. Os apontamentos e sugestões feitos por este texto, são possibilidades de caminhos de trajetos ainda a serem feitos sobre as respectivas temáticas, consideramos um caminho desafiador e podendo ser comprovado ou não, é um empreendimento novo e está sujeito a constantes revisões e críticas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS.

Enfim, está na natureza protestante a ambigüidade a ambivalência, seja na gênese do movimento protestante no século XVI, na Europa, seja na formatação deste protestantismo norte-americana a partir do século XVII, é ainda mais em nosso amado Brasil, lugar das diversidades, pluralidades, do acolhimento de todos. Não é nossa pretensão aqui sugerir que o protestantismo

e teorias decoloniais tenham respostas prontas para os conflitos existente envolvendo a religião, mas indicar possíveis caminhos que possam apaziguar e eliminar conflitos existentes. Não pretendemos fazer previsões sobre o possível encontro destes dois movimentos, seria com certeza um erro fatal de nossa parte, mas sou movido a utopia, é sonho com um protestantismo decolonial, ambivalente, pluralista, libertário, nem branco, nem preto, marginal, aberto ao diálogo, engajado em questões ecológicas, afinado a questões de seu tempo, que estabeleça relação interdisciplinar com outros saberes, que retorne aos espaços públicos de forma relevante e comunitária, aberta a novos diálogos e com novos sujeitos, um protestantismo capaz de discernir os mecanismos de exploração, dominação e sujeição, que motive a ação contra esses sistemas, que produza uma teologia no amor, no diálogo, sobre uma espiritualidade libertadora e emancipatória. Se à esperança? Bom, vou deixar a resposta por conta de pesquisadores que já estão a mais tempo envoltos nestas questões. Cunha, diz que o diálogo entre a teologia e o pensamento decolonial está restrito aos ambientes acadêmicos de forma tímida e embrionária, entretanto mantem a esperança ao dizer:

A nossa esperança é que o tema avance para além dos aspectos acadêmicos, reconheça as práticas decoloniais existentes nos espaços para além da academia e alcance efetivamente as Igrejas e a sociedade, testemunhando ao mudo um fazer teológico solidário e comprometido com o bem comum. (CUNHA, 2021, p. 145).

Finalizo, com um pesquisador e cientista da religião envolvido em questões teológicas e decoloniais, ele trabalha em seu texto o Pensamento Decolonial, Pós-decoloniais da libertação contribui com a reflexão, Baptista (2016, p. 504) “Se a religião, de modo especial aqui o cristianismo, foi parte do processo colonizador, especialmente em Abya Yala, ela pode também ser decolonizadora”.

REFERENCIAS.

ALENCAR, Gedeon. **Protestantismo Tupiniuum**: hipótese da (não) contribuição evangélica à cultura brasileira. 3 ed. São Paulo. Arte Editora, 2010.

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. **Pensamento Decolonial, Teologias Pós-decoloniais e Teologia da Libertação**. Acesso em 12.07.2022 disponível em: https://www.researchgate.net/publication/316726496_PENSAMENTO_DECOLONIAL_TEOLOGIAS_POS-COLONIAIS_E_TEOLOGIA_DA_LIBERTACAO

BORGES, Ângela Cristina. **Colonialidade do ser e sustentação do racismo**: entendimento à luz de Maldonado-Torres. comunicação SOTER, 2018. Acesso em 11.07.2022. Disponível em: https://pucminas.instructure.com/courses/89265/files/5724353?module_item_id=2241357

CAIRNS, Earle Edwin. **O cristianismo através dos séculos**: uma história da igreja cristã. Tradução

Israel Belo de Azevedo, Valdemar Kroker. 3 ed. São Paulo. Vida Nova, 2008.

CAPPELLETTI, Paulo. **Encontros das Teologias Latino-americanas: Teologias da Libertação e Teologia da Missão Integral**. Londrina. Descoberta, 2019.

DUTRA, Paulo César. **Vítimas da Guerra da Secessão nos EUA, fugiram para o Brasil**. Folha Diária. 05.02.2021. Acesso em 08.07.2022. Disponível em: <http://www.folhadiaria.com.br/materia/54/3564/paulo-cesar-dutra/vitimas-da-guerra-da-secessao-nos-eua-fugiram-para-o-brasil#.YshtnXbMIrg>

CUNHA, Carlos Alberto Motta. **Encontros decoloniais, entre o Bem Viver e o Reino de Deus**. Campinas. Saber Criativo, 2019.

CUNHA, Carlos Alberto Motta. **Teologia e Pensamento Decolonial: em busca de novos lugares para emancipação da fé cristã**. Interações, Belo Horizonte, Brasil, v.16, n.01, p. 132-148, jan/jun.2021.

LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. (org). Coleccion Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro 2005.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O Celeste Porvir: A Inserção do Protestantismo no Brasil**. 3 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento limiar**. Tradução Solange Ribeiro de Oliveira. 1º Ed. Ver. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020.

NITZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia das Letras, 2009.

RIVERA, Dario Paulo Barrera. **O demônio e o protestantismo no mundo em desencantamento**. Estudos da Religião, Ano XXI, nº 33, 42-58, jul/dez 2007. Acesso em 11.07.2022. Disponível em: <file:///C:/Users/Alexandre/Downloads/Dialnet-ODemonioEOProtestantismoNumMundoEmDesencantamento-6342750.pdf>

PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (org.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.

RIBEIRO, Bonerges, **Protestantismo no Brasil Monárquico, 1822-1888: aspectos culturais de aceitação do protestantismo no Brasil**. São Paulo, Pioneira, 1973.

SANTOS, Boaventura de Sousa. MENESES, Maria Paula (org). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA E PODER JUDICIÁRIO

Luiz Henrique Lucas Barbosa¹

RESUMO

Este texto analisa como as religiões de matriz africana vêm recebendo tratamento pelo Poder Judiciário no Brasil. O profissional das ciências jurídicas não é alguém treinado a lidar com problemas específicos das ciências religiosas, seja da ciência das religiões propriamente dita, seja da teologia. Quando instado a apreciar uma demanda que envolva aspectos essencialmente religiosos, muitas vezes o magistrado é forçado a agir segundo um conhecimento médio esperado do cidadão comum. É nesse momento que falsas impressões geram injustiça e permeiam as sentenças prolatadas pelos diversos tribunais do Brasil (ocorrendo igualmente no mundo todo). Como contornar este problema é algo que o Direito ainda não conseguiu fornecer uma solução satisfatória. É possível que a teologia, com sua *expertise*, tenha algo a oferecer. Esse “amadorismo” jurídico causa inúmeras soluções injustas, as quais invariavelmente trazem desconforto social e acirram as diferenças que caracterizam o povo brasileiro. A proposta que aqui se faz é a de encarar essa realidade, demonstrando o quanto uma decisão judicial injusta aumenta no país a sensação de desigualdade no trato das pessoas que buscam por uma solução estatal contra o preconceito e o constrangimento a que muitas vezes se submetem os fiéis dos cultos afro-brasileiros.

PALAVRAS-CHAVE: Religiões de matriz africana. Direito. Preconceito. Decisões injustas. Teologia.

INTRODUÇÃO

O Brasil é o país da tolerância. Será que esta afirmação que tanto nos orgulhava ainda condiz com a realidade social que enfrentamos? Há muito as tantas qualidades que caracterizavam a sociedade brasileira deram lugar a um ambiente de intolerância, de falta de diálogo e de violência. A característica empatia e acolhimento foram deixados no passado. Importamos aquilo que havia de pior no mundo.

Mesmo sendo uma sociedade formada por raças, línguas, etnias e credos diversos, o Brasil não conseguiu – ou ao menos não consegue mais – estabelecer uma convivência pacífica e cordial entre seus diversos segmentos sociais. É bem verdade que aqui convivem pacificamente judeus e muçulmanos, algo impensável em alguns lugares do planeta. Também aqui cristãos ortodoxos, católicos romanos e muçulmanos coabitam, coisa que era inimaginável nas diversas nações que compunham a extinta Iugoslávia, levando a um conflito sangrento entre sérvios, croatas e bósnios ao final do século XX. O mesmo se diga ao que ocorreu entre católicos e

¹ Doutorando em Direito pela Universidad de Buenos Aires. Mestrando em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Membro do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <luizhlbarbosa@hotmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2863668323791163> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4911-9160>.

protestantes na Irlanda do Norte e que não configura a realidade brasileira.

Mas, se temos tanta tolerância, por que a realidade das religiões de matriz africana ainda é tão desfavorável no Brasil? Quanto a isso é preciso tocar em uma ferida histórica: ainda temos redutos de preconceito em nossa sociedade. E o campo religioso não foge a isso. Pior ainda quando a religião é objeto de apreciação pelo Poder Judiciário, aquela que deveria ser a casa do povo, mas que infelizmente não é.

1.1. COMO OS JUÍZES ESTÃO PREPARADOS PARA APRECIAR CAUSAS COM TEMÁTICAS RELIGIOSAS?

Os magistrados são com toda certeza profissionais de elevadíssima capacidade técnica. Os concursos da magistratura envolvem exames jurídicos de conhecimento muito amplo, divididos em ao menos quatro etapas: provas de conhecimentos genéricos, de conhecimento específico, de sentença e arguição oral. Mas no que tange a assuntos de natureza religiosa, o magistrado – raras exceções – jamais foi preparado a conhecer a fundo. No máximo ele ou ela são praticantes de algum credo e conhecem relativamente bem sua denominação.

Quando convocados a decidir uma causa que envolva o cotidiano de outra crença, se veem na situação de ter de tomar uma decisão. Se fossem comuns os peritos em teologia, os magistrados estariam salvos; mas ainda são exceções aqueles. Os peritos médicos, engenheiros, contadores, esses, sim, são a regra. É aí que um magistrado pensa poder dar uma opinião através de decisão jurídica, crendo que seus poucos conhecimentos religiosos (em regra) irão trazer a solução mais justa. Vejamos um caso concreto onde ficou patente esse equívoco.

1.2. IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS *VERSUS* UMBANDA.

Em abril de 2014 chegou à 17ª vara da Justiça Federal do Rio de Janeiro uma demanda envolvendo a Igreja Universal do Reino de Deus e a Umbanda. Representantes dessa religião de matriz africana haviam ido ao Judiciário contra o sítio eletrônico GOOGLE, por conta de vídeos ali postados por aquela denominação neopentecostal. Nesses vídeos havia ataques de representantes da IURD contra as crenças e a liturgia da umbanda. Os representantes das vítimas buscaram parar com a divulgação, mas o GOOGLE havia se recusado a interromper a transmissão deles. Não restou solução que não buscar o Poder Judiciário.

E assim surgiu o processo judicial 00047473320144025101, patrocinado pelo Ministério

Público Federal e outros contra Google Brasil Internet Ltda. A todos parecia bastante claro que o magistrado jogaria e daria ganho de causa ao Ministério Público e aos representantes da Umbanda. Todavia a decisão foi diametralmente diferente. O juiz federal negou o pedido liminar, afirmando que: “manifestações religiosas afro-brasileiras não se constituem propriamente religião”, porque elas não conteriam “traços necessários a uma religião, de acordo com um texto-base”, tais como a Bíblia para os cristãos ou o Corão para os islâmicos ou a TaNaK para os judeus. O juiz ainda citou “ausência de estrutura hierárquica e ausência de um deus a ser venerado.

Muito provavelmente o raciocínio jurídico desse magistrado seguiu os seguintes passos: 1º) pensou que por tratar-se de uma demanda de preconceito religioso, precisaria reconhecer a vítima como uma instituição religiosa; 2º) o magistrado não tem formação teológica; 3º) quase não há peritos em teologia nos quadros do Poder Judiciário; 4º) uma simples busca pela internet seria capaz de definir o que seja ou não uma religião. Cremos com todas as forças que esse magistrado especificamente tenha feito essa busca, pois sua sentença indica isso.

1.3. ELEMENTOS QUE DEFINEM UMA RELIGIÃO

Se fizermos uma busca pela rede mundial de computadores, fatalmente encontraremos quatro elementos essenciais para se reconhecer uma religião: 1) uma divindade a ser adorada; 2) uma estrutura hierárquica; 3) existência de uma liturgia; 4) uso de um livro sagrado.

Ora, esse rol é absurdamente equivocado e muito provavelmente foi elaborado por alguém estranho às ciências religiosas e teológicas. Mas, baseado nele, o referido juiz reconheceu que a Umbanda, no mínimo, não teria um livro sagrado e, por isso, não gozaria do status de religião a ser protegida contra um ato de preconceito religioso. Vejamos no tópico seguinte o motivo do equívoco.

1. INADEQUAÇÕES DO ROL

Há práticas religiosas que não possuem esses quatro elementos que em tese definiriam uma religião. E, no entanto, qualquer um de nós teria a mais firme convicção de estar se referindo a uma religião ao falar delas.

2.1 DIVINDADE

Há credos que sequer possuem divindades, como o caso do Budismo, fundado cerca do século VI a.C. (Bettencourt, 1997, p. 237) Há até mesmo dúvidas se o Budismo se reconhece como religião, havendo muitos de seus integrantes que afirmam que não. Teria o mesmo magistrado negado uma liminar solicitada por uma associação ligada ao Budismo?

No caso da Umbanda, qual seria a sua divindade (ou divindades) a ser adorada? Qual o papel dos orixás? Não me sinto à vontade para aprofundar o tema, pois não sou praticante nem nunca tive contato direto com as práticas dessa expressão religiosa. Mas um umbandista poderia muito bem dar as explicações.

2.2 HIERARQUIA

Os seguidores do Bahaísmo (BAHAI.ORG, 2022, n.p.) – fundado no século XIX d.C. – não seguem uma hierarquia, havendo diretorias meramente administrativas. Essa é a quarta religião monoteísta atualmente existente e nos parece que um magistrado ou magistrada também teria enorme dificuldade em não a reconhecer como religião.

2.3 LITURGIA

Os seguidores do Santo Daime – fundado no Acre em 1945 – possuem um ritual que compreende práticas tradicionais do Catolicismo Romano (Melo, 1997, p. 160). Poderiam ser considerados atos litúrgicos? Se seguem a liturgia de outra religião, talvez não pudessem ser caracterizados como detentores de liturgia própria. Mas ninguém duvida que seja um movimento religioso.

2.4 LIVRO SAGRADO

Os cultos animistas dos indígenas brasileiros não são fundamentados em Escrituras Sagradas. Mas que magistrado negaria proteção a uma aldeia atacada por missionários cristãos fundamentalistas, simplesmente para se destruir seus totens, postes sagrados etc.? Teria

dificuldade em ver nos rituais indígenas a manifestação sagrada de culto aos elementos da natureza e aos antepassados?

2. A LIÇÃO AINDA NÃO FOI APRENDIDA.

Mesmo depois dessa experiência lamentável, parece que os casos não param após a constatação desse preconceito velado contra os cultos afro-brasileiros.

Em maio de 2022, uma adolescente de 13 anos, filha de Liliane dos Santos, uma mineira de Ribeirão das Neves, foi retirada de sua mãe por ordem da 2ª Vara da Infância e da Juventude daquele município da Região Metropolitana de Belo Horizonte. A razão que gerou a perda da guarda da menor parecia bastante razoável: a menina apresentava marcas nos braços e sofria desmaios, parecendo haver maus tratos, o que gerara intervenção dos responsáveis pela Escola Estadual João Lopes Gontijo e do Conselho Tutelar de Justinópolis. O Ministério Público de Minas Gerais acolheu as informações e fez o pedido, aceito pela Justiça.

Todavia, após a medida extrema de tirar a menor do convívio da família, diversos vizinhos começaram a se manifestar no sentido de ter havido desvirtuamento da realidade fática. A menina havia sido submetida a uma iniciação espiritual na umbanda e passara pelos ritos exigidos, não havendo cárcere privado ou lesões praticadas como se questionou.

Havia razão para imediata medida de extrema gravidade, como retirar a guarda da mãe? Pensemos em duas situações pontuais de outras religiões. Imagine-se que um membro do conselho tutelar comunicasse o Ministério Público que um casal de judeus tenha praticado maus tratos contra seu filho. O menino, na escola, reclamava de dores na genitália e, no posto médico, profissionais de saúde averiguaram que ele possuía sinais de ter havido um corte em seu prepúcio. Alguém em sã consciência retiraria a guarda desses pais diante de um rito de circuncisão? Imagine-se também que, em um rito de batismo da Igreja Ortodoxa Georgiana, um membro do Ministério Público testemunhe o sacerdote mergulhando por três vezes a criança de ponta-cabeça numa tina de água. Aos berros o bebê é devolvido aos pais, que inclusive sorriem. O membro do Ministério Público providenciaria a retirada da guarda dos pais e denunciaria o sacerdote por maus-tratos? Bem difícil esperar essas providências. Então por que não ouvir pessoas que entendam do assunto? Por que não ouvir os pais? E infelizmente isso costuma ser negado aos praticantes dos cultos de matriz africana.

CONCLUSÃO

A questão apresentada pretendeu apenas demonstrar que o desconhecimento temático de assuntos que envolvam o cotidiano de uma religião pode levar o Poder Judiciário a tomar decisões bastante equivocadas. O profissional do Direito não pode dominar o conhecimento de

todas as ciências. Seria absurdo esperar isso dele. Mas, por outro lado, ele precisa ter humildade para se reconhecer limitado e buscar fontes confiáveis antes de tomar uma decisão.

Os magistrados dos casos a que nos referimos aqui acabaram gerando desconforto nas populações do Rio de Janeiro e de Ribeirão das Neves. No caso carioca, isso levou representantes de religiões de matriz africana às ruas da cidade para protestar. Pressionado pela mídia e pelo Ministério Público Federal, que recorreu da decisão que não reconhecia a Umbanda e o Candomblé como religiões, o magistrado acabou voltando atrás menos de um mês depois, fazendo retirar essa parte da sentença, mas conservando o direito do GOOGLE de manter acessíveis os vídeos.

No trecho corrigido, o mesmo magistrado fez inserir declarações como: “suas liturgias, deidade e texto-base são elementos que podem se cristalizar” e “destaco que o forte apoio dado pela mídia e pela sociedade civil, demonstra, por si só, e de forma inquestionável, a crença no culto de tais religiões” (PINTO, 2014, n.p.).

Por sua vez o Ministério Público se manifestou indignado, apresentando a seguinte argumentação: “Não apenas porque negou a liminar, mas também porque o juiz da causa arvorou-se a dizer o que é e o que não pode ser considerado religião, chegando a ponto de estabelecer, de acordo com sua compreensão” (GOMES, 2014, n.p.).

A manifestação do *parquet* federal se mostrou muito sensata e realista. O que o magistrado fez foi tornar sua opinião um direito. Pior que isso: ele cerceou direitos de diversos seguidores da Umbanda porque se arvorou a competência de estabelecer o que deveria ser tratado ou não como prática religiosa. Bastava uma simples consulta a algum teólogo e logo estaria bem amparado para julgar. Ou mesmo poderia ter ouvido associações ligadas à Umbanda para entender seu modo de pensar e cultuar. O erro foi querer agir por conta própria, sem ter domínio sobre a matéria.

Na história mineira, foi preciso uma ordem judicial dos advogados de Liliane para que a filha retornasse aos seus braços. O Ministério Público de MG se defendeu, alegando que agiu em defesa da menor, que parecia estar sofrendo violações a direitos relacionados à saúde. Se couber razão ao Ministério Público e de fato houver violações à saúde da menor, com negativa de prestação de cuidados médicos por parte da mãe, razão restará para qualquer afastamento. Mas, no caso, parece que o problema teria começado na escola quando a menor apareceu com um “turbante” e guias, após o tratamento espiritual. Teria isso incomodado alguém?

Ao menos, que esses dois episódios tenham servido de lição para futuros atos que possam envolver preconceito contra as religiões de matriz africana, tão atacadas Brasil afora. Haveria o crescente caso das agressões de denominações cristãs radicais contra elas, mas esse é assunto para outra ocasião.

REFERÊNCIAS

BAHAI.ORG. A Fé Bahá'í. Disponível em: <https://www.bahai.org/pt/>. Acesso em: 13 jun. 2022.

BANDEIRA, Karolini. Adolescente afastada da mãe umbandista está com parente evangélica. Disponível em: <<https://www.metropoles.com/brasil/adolescente-afastada-da-mae-umbandista-esta-com-parente-evangelica>>. Acesso em: 06 jul. 2022.

BETTENCOURT, Estevão. Crenças, Religiões, Igrejas, Seitas: quem são? Santo André: Mensageiro de Santo Antônio, 2012.

CRUZ, Márcia; TUBAMOTO, Fernanda. Menina de 13 anos afastada da mãe por ir à umbanda voltará para casa. Disponível em: <<https://www.correiobraziliense.com.br/brasil/2022/06/5019007-menina-de-13-anos-afastada-da-mae-por-ir-a-umbanda-voltara-para-casa.html>>. Acesso em: 06 jul. 2022.

GOMES, Rodrigo. MPF recorre de decisão em que juiz alegou que umbanda e candomblé não são religiões. Disponível em: <https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2014/05/mpf-recorre-de-decisao-em-que-juiz-alegou-que-umbanda-e-candomble-nao-sao-religioes-4788/>. Acesso em: 13 jun. 2022.

MELO, Fernando. Religião & religiões: perguntas que muita gente faz. Aparecida: Santuário, 1997.

PINTO, Marcelo. Juiz recua em manifestações sobre religiões africanas, mas mantém decisão. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2014-mai-21/juiz-recua-manifestacoes-religioes-africanas-mantem-decisao>. Acesso em: 12 jun. 2022.

FT 2

Leituras Emancipatórias da Bíblia: Leitura Popular, Questão de Gênero e Outras Abordagens



Dra. Solange Maria do Carmo – PUC Minas
Me. Francisco Cornelio Freire Rodrigues – Pontificia Università
San Tommaso D’Aquino
Me. Zelia Cristina Pedrosa do Nascimento – UNICAP

Ementa:

Pela sua polifonia, a Bíblia oferece inúmeras possibilidades de leitura. Contudo, considerando os diferentes contextos e os processos históricos de sua redação, pode-se afirmar que a sua mensagem é essencialmente libertadora e emancipatória, principalmente o Novo Testamento, centrado na práxis de Jesus de Nazaré. No entanto, tendo sido apropriada pelos mais diversos grupos hegemônicos ao longo da história, a Sagrada Escritura foi usada como justificativa para práticas abusivas de poder e dominação. A nível de América Latina, pode-se afirmar que a Bíblia foi utilizada como arma pelos sistemas colonizadores, e essa perspectiva persiste até hoje, principalmente nas assembleias litúrgicas, onde ela é proclamada e interpretada numa relação de poder. É, portanto, urgente que a leitura da Bíblia seja decolonizada e ajude a ecoar vozes silenciadas pelos poderes hegemônicos. O objetivo deste fórum é, pois, discutir e propor leituras emancipatórias da Bíblia (na catequese, na liturgia, nos círculos bíblicos, nas escolas dominicais, nas missões etc.), como a prática já consolidada da “leitura popular” e outras urgências que levem em conta questões como identidade de gênero e os direitos humanos em geral. Assim, contribuir-se-á para o resgate da essência emancipadora da Bíblia.

LEITURA HERMENÊUTICA DO PARALELO ENTRE O AGIR DE DEUS E DO SAMARITANO EM EX 3,7-8a E LC 10,33-34

Francisco Cornélio Freire Rodrigues¹

Pedro Vitor Fernandes Damião²

Philippe Villeneuve Oliveira Rego³

RESUMO

Na história da salvação, Deus se manifestou de muitos modos e a Sagrada Escritura narra, conforme as circunstâncias históricas e literárias de cada escrito, algumas das formas do agir divino. No trecho do livro do Êxodo, no capítulo 3, Deus mostra sua natureza ao se implicar com a realidade concreta do povo, se comprometendo em transformar o sofrimento em alegria, o cativo em liberdade, fazendo-os sair da casa da escravidão para uma terra cuja condição de vida deveria ser pautada numa fraternidade de pessoas libertas. O evangelista Lucas, no capítulo 10, põe na boca de Jesus uma parábola, conhecida como a do *Bom Samaritano*. Neste trecho, encontra-se também uma situação de fragilidade e um agir salvífico por parte daquele que, embora vítima de uma repressão judaica, age com liberdade, sem ressentimentos, e põe-se a servir aquele que estava caído ao chão. Em ambos os relatos, de características distintas, encontram-se verbos que revelam o paradigma da ação de Deus frente às necessidades humanas. O objetivo desta pesquisa é pôr em destaque o paralelo entre as palavras que expressam a maneira de agir dos dois personagens, Deus e o Samaritano, buscando discutir as aproximações e contraposições, bem como sugerir luzes para a vida pastoral da Igreja a partir da compreensão do próprio fazer-divino. Este estudo se dará a partir de uma rápida leitura teológica-bíblica acerca das passagens escolhidas como aporte para uma análise hermenêutica, estabelecendo diálogo entre os verbos característicos da sensibilidade e disponibilidade em servir que irão fomentar, ao final, intuições para a dinâmica eclesial na atualidade, diante da indiferença e do individualismo legitimizados em sociedade.

PALAVRAS-CHAVE: Deus, Libertador, Samaritano, Agir, Misericórdia.

INTRODUÇÃO

A Sagrada Escritura é repleta de narrativas literárias compostas por inúmeras tradições que se desenvolveram no decurso da história do povo de Deus. Essas tradições históricas, e posteriormente teológicas, são preservadas em textos que contam sobre a manifestação de Deus

¹ Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Santo Tomás de Aquino (Angelicum). Professor de Antigo e Novo Testamento na Faculdade Católica do Rio Grande do Norte (FCRN).

² Licenciado em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). E-mail: pedrovitor.pv48@gmail.com.

³ Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Santo Tomás de Aquino (Angelicum). Professor de Antigo e Novo Testamento na Faculdade Católica do Rio Grande do Norte (FCRN).

(lahweh) como o libertador de seu povo e de sua atuação na pessoa de Jesus. Essa é uma característica marcante nos Antigo (AT) e Novo Testamento (NT) que, sob um plano de fundo histórico, revelam as diversas maneiras com as quais o povo se relacionou com Deus, e Ele com a humanidade.

A vida e a experiência de fé do povo estão retratadas nos textos da Escritura como testemunho da caminhada das pessoas que experimentaram a ação de Deus em seu favor, como filhos protegidos e educados por seu pai. As “tradições históricas” que subsidiaram os relatos existentes, apontam para o processo de formação da consciência acerca de Deus como alguém próximo e pronto para salvar seus escolhidos.

Este presente artigo busca, sob uma chave hermenêutica, estabelecer um paralelo entre as importantes passagens do AT e NT, Ex 3,7-8a e Lc 10,33-34, cujos personagens centrais demonstram uma maneira de agir particular e semelhante quando se deparam com a fragilidade humana. Neste sentido, a partir de um breve aporte exegético, propõe-se uma leitura semântica dos verbos de ação expressos em ambos os textos para suscitar reflexões pastorais.

1 EX 3,7-8^a

O livro do Êxodo, escrito durante o período do cativeiro da Babilônia (século VI a.C.), faz parte de um movimento de construção da identidade de Israel. Nele está contida a história da libertação dos hebreus pela ação poderosa de seu Deus em favor de seu povo. O capítulo três desse mesmo livro apresenta o chamado de Moisés como o enviado do Senhor ao Faraó para negociar a libertação dos israelitas cativos no Egito.

A caminhada do povo de Deus começa em várias etapas que marcam o processo de libertação, operada prodigamente pelo Senhor, que se revela em favor de seu povo, tirando-o do Egito e conduzindo-o a “uma terra boa e vasta”, terra da liberdade. Em Êxodo 3, no encontro com Moisés, no monte, Deus se revela como redentor de Israel. Para analisar o Seu agir, será levado em consideração os versículos 7 e 8^a do referido capítulo, como segue:

Ex 3,7-8 ^a	
Texto hebraico (Exod. 3,7-8 BHS)	Tradução em português (TEB, 2015)
<p>⁷ סָתַקְעֻצְ-תָּאִו מִן־צַמְבֵּי רֶשָׁא יָמַע יִנְע־תָּא יִתְיָאָר הָאָר הָוְהִי רְמָאִו וַיְבֹאֲכֶמְ-תָּא יִתְעָדִי יְב וַיִּשְׁגֵּן יִנְפִמ יִתְעַמֵּשׁ</p> <p>⁸ וַיֵּרַד מִן־הַר וַיֵּלֶךְ אֶל־פְּרֹחַדֵּי־רַעֲוֹת וַיִּבְרַח תִּבְדֹּ עֲרָא־לָא הַבְּחָרוּ הַבֹּט</p>	<p>⁷ O SENHOR disse: “Eu vi, vi a opressão de meu povo no Egito e ouvi-o chamar sob os golpes dos chefes de corveia. Sim, eu conheço seus sofrimentos.</p> <p>⁸ Desci para libertá-lo da mão dos egípcios e fazê-lo subir para uma terra boa e vasta [...].</p>

Em todo o Livro do Êxodo, Deus aparece como “controlador” invisível da história do povo. Durante todo o primeiro capítulo, o nome de Deus não é mencionado, no entanto, o objetivo parece ser colocar em evidência a ação Dele nas situações concretas da vida, nas quais a religiosidade deve facilitar a percepção do agir divino em favor dos indefesos. Segundo Cole (1981, p. 19), nada está além do poder de Deus, “nem mesmo a obstinação de um Faraó” (Cf. Ex 4,21). Todavia, a ação do Senhor sobre a história não acontece senão para conduzir Seus filhos ao bem, “quaisquer que sejam os efeitos imediatos” (COLE, 1981, p. 19).

O nome de Deus aparecerá pela primeira vez em Ex 3,14 como *Aquele que é e será*, ou seja, *Aquele que está com o Seu povo e sempre se fará próximo*. O nome revela a nova relação entre Deus e seu povo caracterizado na relação Deus-Moisés que aparece nos versículos 7 e 8. O encontro de Moisés com o Senhor na Sarça é o protótipo da manifestação de Deus que marca a história do povo, sendo o exemplo máximo “dos atos redentores de Deus, [...] em torno do qual todo o restante da narrativa bíblica pode ser incorporado” (COLE, 1981, p. 16).

No versículo 7 encontram-se os verbos ver (הָאֵרָא) e ouvir (עָנַתְּ) na boca de Deus. O Senhor diz a Moisés que viu a dificuldade e o sofrimento do povo causado pela opressão do Faraó, assim como ouviu o clamor, o seu chamado. Para Balancin e Ivo Storniolo (1990, p. 26), no texto destacado (Ex 3,7-8), percebe-se a presença de Deus na vida de seu povo, conhecendo profundamente a sua situação. Isto quer dizer que lahweh toma partido, o partido do oprimido e se coloca contra o opressor (BALANCIN; STORNILOLO, 1990, p. 26). Já no início do versículo 8, o Senhor afirma Sua descida (יָרַדְתִּי) para libertar seu povo, fazendo-o subir (וְתִלַּעְתְּלֶנּוּ) à uma terra boa.

2 LC 10,33-34

A conhecida narrativa do bom samaritano constitui, no Evangelho de Lucas, uma das narrativas propostas por Jesus que apresentam o agir misericordioso de Deus (MENESES, 2008, p.21). Diferente de Mateus e Marcos que se resumem ao diálogo com o doutor da Lei acerca do maior mandamento, o texto lucano vai além e adiciona uma história que busca relacionar a ortodoxia da legislação correspondente a Aliança do povo com Deus com a ortopraxis a ser seguida pelos judeus. Nesta pesquisa, por razões metodológicas, serão analisados apenas os versículos 33 e 34, do capítulo 10, como segue abaixo:

Lc 10,33-34	
<p>³³ Σαμαρίτης δέ τις ὁδεύων ἦλθεν κατ’ αὐτὸν καὶ ἰδὼν ἐσπλαγχνίσθη,</p> <p>³⁴ καὶ προσελθὼν κατέδησεν τὰ τραύματα αὐτοῦ ἐπιχέων ἔλαιον καὶ οἶνον, ἐπιβίβασας δὲ αὐτὸν ἐπὶ τὸ ἴδιον κτῆνος ἤγαγεν αὐτὸν εἰς πανδοχεῖον καὶ ἐπεμελήθη αὐτοῦ. (Lk. 10:33-34 NA28)</p>	<p>³³ Mas um samaritano que estava de viagem chegou perto do homem: ele o viu e tomou-se de compaixão.</p> <p>³⁴ Aproximou-se, atoulhe as feridas, derramando nelas azeite e vinho”, montou-o sobre a sua montaria, conduziu-o a uma hospedaria e cuidou dele.</p>

A pergunta feita a Jesus pelo legista fora “quem é o meu próximo?”, mas sobre isto, a narrativa responde inquietando a quem cada pessoa se faz próxima. São três as personagens que transitam pelo caminho onde está o homem quase que morto, dois deles em condição religiosa e que exerciam atividades rituais no Templo de Jerusalém: o sacerdote e o levita. O terceiro é um samaritano, da porção do povo de Israel ignorado pelos judeus por razões históricas, em virtude de sua mistura com outras etnias durante a dominação assíria no século VIII a.C. Embora o povo da Samaria fosse seguidor da Torá, não tinha Jerusalém como centro religioso e único lugar para o culto divino (DIAS, 2013, p. 32).

O verbo viu (ἰδὼν) é comum a todos os três personagens. Mas o olhar para a condição do ferido parece tocar de maneiras distintas. Enquanto os dois primeiros agem com indiferença ou cumprem o preceito de não se aproximarem de um cadáver, o samaritano é movido por um outro impulso, a compaixão (ἐσπλαγχνίσθη), que nasce das entranhas (MENESES, 2008, p.34). Esta moção não o faz indiferente, mas conduz a uma série de ações com relação ao desconhecido à beira do caminho, desde o fato de aproximar-se (καὶ προσελθὼν κατέδησεν) até a própria diligência de cuidar (καὶ ἐπεμελήθη αὐτοῦ).

3 O PARADIGMA DO AGIR DIVINO E HUMANO: “VI, OUVI, DESCI PARA LIBERTÁ-LO” E “VIU, TOMOU-SE DE COMPAIXÃO, APROXIMOU-SE E ATOU-LHE AS FERIDAS”

A narrativa de Êxodo mostra a solidariedade de Deus com aqueles esmagados da história (BALANCIN; STORNILO. 1990, p. 26). Há uma identificação Dele com o povo a partir de seu sofrimento. Ele se coloca ao lado e não só, deseja mudar os rumos da vida quando decide intervir como salvador; descendo, colocando-se ao lado e fazendo subir o povo. Este movimento de descida e subida de Deus será um paradigma para seus adoradores; pois, assim como o Senhor se pôs ao lado dos oprimidos, escolhendo um lado, “seus seguidores também devem ser parciais, isto é, solidários e comprometidos com a causa dos fracos e oprimidos” (BALANCIN; STORNILO. 1990, p. 26-27). Moisés só pôde encontrar a Deus porque antes fez também ele uma experiência de solidariedade com a situação de miséria de seus irmãos.

Em Lucas, o Samaritano, tendo já vivido uma condição de vulnerabilidade e exclusão, concede vida ao homem quase que morto. Sua ação é também salvífica, pois nele encontra-se a ação divina que elege aqueles através dos quais revele seu amor, bem como manifesta sua preferência pelos empobrecidos. Deste modo, “Deus salva, elegendo gratuitamente os seus agentes com soberania e liberdade. Aqui escolheu o Samaritano, excomungado pelo povo judeu, para ser instrumento soteriológico” (MENESES, 2008, p. 35).

Ambos os textos apresentam uma situação de sofrimento, mas regado com a compaixão. Por um lado, o povo hebreu no Egito, entregue à sorte nas mãos do Faraó, sob um sistema de trabalho forçado, submetido a uma estrutura de opressão. Outras sociedades nas proximidades talvez tenham tido conhecimento da situação de sofrimento existente ali, mas nada fazem ou sentem-se impotentes diante do poder militar egípcio. Na passagem do Evangelho, encontra-se o desvalido, acometido por assaltantes, provenientes também de um sistema social de desigualdades. Sua condição é de fragilidade e encontra-se à mercê dos que passam pelo caminho, a maior impotência está nele que nada pode fazer a si mesmo.

Precisamos reconhecer a tentação que nos cerca de nos desinteressar pelos outros, especialmente pelos mais frágeis. Dizemos que crescemos em muitos aspectos, mas somos analfabetos em acompanhar, cuidar e sustentar os mais frágeis e vulneráveis das nossas sociedades desenvolvidas. Habitua-nos a olhar para o outro lado, a passar à margem, a ignorar as situações até elas nos caírem diretamente em cima. (FRANCISCO, 2020, p. 41)

Ao desvalido no caminho, também são tantos os que passam. Por uma opção, o evangelista fala de três, mas quantos inebriados por uma cultura da indiferença e apatia ao sofrimento continuam a percorrer as estradas sem sequer perceber aqueles que estão à margem de seu trajeto. O olhar, o primeiro passo, é ainda escasso. Quando ele acontece, contudo, abre-se uma oportunidade que se deve traduzir em compromisso, responsabilidade, alteridade, assim como propõe Lévinas, filósofo contemporâneo, que “parte do postulado bíblico do homem criado, segundo a imagem e semelhança de Deus, e só aceita que se diga que o Rosto é imagem, se se entender como “imagem de Deus”, não como um ícone, mas significando caminhar no seu rasto” (MENESES, 2010, p. 53).

Quem se permite transformar através do olhar, naturalmente desencadeia um conjunto de ações que serão traduzidas em cuidado, pois trata-se de um “mandamento na nudez e miséria do outro que ordena a responsabilidade pelo outro” (LÉVINAS, 1997, p. 284) Diante do povo hebreu, o olhar comprometido é do próprio Deus. Ele consegue enxergar o sofrimento enquanto tantos viam, mas ou eram omissos ou coniventes. O sentido aguçado expresso na figura divina interpela-o internamente, como também ao Samaritano. Nas duas situações, vale considerar, há um olhar diferente porque advém de alguém que já experimentou uma condição de exclusão,

esquecimento e indiferença.

Não poucas vezes, o povo hebreu foi infiel a Deus, esquecendo-se da Aliança realizada com Ele, adorando outros deuses e agindo de maneira opressora, contrariando a proposta de justiça e libertação querida pelo Senhor. Tal experiência de “desprezo”, ao contrário de fazê-lo vingativo ou cobrar do povo as contas pelos seus erros, o faz compassivo, desejoso de aliviar a submissão pelos poderes egípcios. O samaritano, cuja condição social de exclusão já se fazia natural e legítima entre o povo judeu, experimentando o repúdio, a exclusão e falta de respeito, não devolve aos outros aquilo que recebe, mas age com misericórdia.

Os verbos são responsáveis por designar ações seguidas que permitem assemelhar o agir de Deus com o do samaritano, provocando um paralelo. Enquanto Deus vê e escuta, o samaritano enxerga aquele vulnerável; o primeiro, movido por compaixão, desce ao encontro do povo; o segundo, com o mesmo sentimento, aproxima-se do sofrimento do outro. Da ação de estar próximo, manifesta-se uma postura que revitaliza e traz esperança, que devolve a vida e conduz a uma vida plena: pois ao povo no Egito que estava cativo, vem a libertação; ao desvalido no caminho, ferido e quase morto, vem o cuidado e a cura de suas feridas. “Portanto, ao ver a situação de dor, sofrimento que a pessoa vive, abandonada e esquecida no caminho, o samaritano e o próprio Deus que se compadece da situação do povo, são movidos pela compaixão” (PERONDI, 2014, p. 171).

Com esta relação de proximidade entre as duas personagens a partir dos verbos, pode-se pensar na figura do samaritano como aquele que de maneira muito peculiar, até radical, incorpora o modo de agir de Deus. De mesmo modo, seria Deus para Israel o que foi o samaritano para o desvalido. Em ambos os casos, há uma eleição do objeto de compaixão e, ao escolhê-lo, não se é passivo ao sofrimento alheio, mas ativo, protagonista, comprometido. E se assim acontece, há não apenas um movimento de descida, mas uma dialética de transformação.

Deus, cuja condição é divina e celeste, desce e abraça a humanidade para, assim, elevar a dignidade dos homens e mulheres em situação de trabalho forçado. O samaritano, que não descia do templo, pois além de razões históricas e culturais, não existia nele a soberba de uma proximidade com Deus, apresenta ainda um detalhe importante. O Evangelho faz pensar que o ele estaria montado em um animal (Lc 10, 34), pois é neste que coloca o desvalido e o conduz a uma hospedaria.

Se estava o samaritano montado, há também uma atitude de descida, proposital e livre, para chegar ao encontro do outro. Ele quis descer não apenas da montaria, mas de si mesmo, para abrir-se à solidariedade. Sua ação também é dialética, pois ao descer, abraça o outro e o eleva para carregá-lo, dele cuidar e resgatar-lhe a dignidade que lhe havia sido retirada. Este movimento de descer, aproximar-se e elevar faz tanto do êxodo como da passagem Lucana, tornam

estes textos em uma inspiração ao paradigma antropológico que deve conduzir a existência de todos num horizonte, não de autorrealização, mas de compaixão e serviço às pessoas, principalmente as mais vulneráveis.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Enquanto a passagem veterotestamentária, na primeira pessoa, apresenta os verbos “vi, ouvi, desci para libertá-lo”, a história Lucana narrada por Jesus utiliza “viu, tomou-se de compaixão, aproximou-se e atou-lhe as feridas”. Ao que parece, pode-se encontrar na própria literatura bíblica um caminho pedagógico para nortear o agir pastoral, seja em âmbito pessoal ou comunitário. No século passado, inaugurado pelo Pe. Cardjin, na Bélgica, o método Ver-Julgar-Agir surgiu como fundamental para responder as demandas de evangelização da época, dado o crescimento da Ação Católica (ESTEVEZ, 2011, p. 109).

O episcopado Latino-Americano se utiliza deste método na tentativa de encontrar caminhos para o anúncio de Jesus em um continente de tantos desafios. No Brasil, especificamente, o método é também assumido pelas Campanhas da Fraternidade (CF), promovidas pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) a partir de 1964. No ano de 2022, a CF cujo tema foi Fraternidade e Educação, ressignificou este método e assemelhou-se mais ainda com a proposta do agir divino refletido nesta pesquisa: Escutar, discernir e agir.

Ao cumprir esta metodologia, a Igreja e as comunidades cristãs de maneira geral conseguem continuar a ação salvífica e libertadora divina, permitindo uma escuta atenta aos sofrimentos do povo, um discernir indutivo que gera uma ação comprometida e responsável com a realidade em que se está inserido. É esta a Igreja samaritana querida pelo Papa Francisco em sua Encíclica *Fratelli Tutti* (2020), pois mais do que nunca, urge superar a cultura de indiferença e permitir que o cristianismo seja espelho, manifestação concreta do próprio sentir, deixa-se tocar pelo agir de Deus.

REFERÊNCIAS

BALANCIN; STORNILO. **Como ler o livro do Êxodo: o caminho para a liberdade**. São Paulo: Paulus, 1990.

COLE, R. Alan. **Êxodo: introdução e comentário**. São Paulo: Edições Vida Nova e Editora Mundo Cristão, 1981.

DIAS, João Luís Nabais. **O próximo e o outro: Perspectivas éticas da Parábola do Bom Samaritano (Lc 10, 29-37)**. Dissertação de Mestrado. UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA. Lisboa,

2013.

ESTEVEZ, Alejandra Luisa Magalhães. A Igreja e os Trabalhadores Católicos: um estudo sobre a Juventude Operária Católica. **MNEME – Revista de Humanidades**. v. 11, n. 29, p. 105-131, jan/jul 2011.

FRANCISCO. **Fratelli Tutti**: sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulus, 2020.

KIBUUKA, Brian. **A Torá comentada**: edição bilingue hebraico/português. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

KONINGS, Johan. **A Bíblia**, sua origem e sua leitura: Introdução ao estudo da Bíblia. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

MENEZES, Ramiro Délio Borges de. O Bom Samaritano (Lc 10,25-37): da passividade à proximidade do Desvalido no Caminho. **Revista de Cultura Teológica**, v. 18, n. 69. Jan/mar 2010. p.35-62.

_____. O Desvalido no Caminho (Lc 10, 25-37): da audição à recitação pela decisão. **Theologica Xaveriana**, v. 58, n. 165, jan/jun 2008.

PERONDI, Ildo. Presenças do verbo mover-se de compaixão (ἐσπλαγγνίσθη) nos evangelhos sinóticos. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v.46, p. 162-173, jan./abr.2014. p162-173.

O KIRIARCADO SEGUNDO ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA, AS MASCULINIDADES CONTEMPORÂNEAS E A VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER

Patricia Carneiro de Paula¹

RESUMO

A presente proposta de comunicação tem como objetivo analisar o conceito de kiarcado, segundo entendimento da teóloga *Elisabeth Schüssler Fiorenza*, que redefine o conceito de patriarcado, sobretudo em âmbito cultural-religioso, e sua relação com os conceitos de masculinidades contemporâneas, bem como sua problemática, mormente em relação à questão que culmina na violência contra mulheres, tratando-se de questão de gênero que deve ser lida também a partir do conceito bíblico da categoria teológica *kyrios*. Assim, pretende-se, por meio de uma pesquisa bibliográfica, discorrer a respeito do entendimento da palavra grega *kyrios* e da sua concepção no texto bíblico, seguindo para o entendimento da mencionada autora a respeito desse conceito e do neologismo criado por ela. Com base nesse percurso, passar-se-á aos conceitos de masculinidades, identificando aquelas presentes na contemporaneidade e, por fim, à implicação desses conceitos em relação à violência contra a mulher, fenômeno crescente e desafiador para toda a sociedade atualmente, de modo que seu estudo ganha relevância, a fim de ser a Teologia também um instrumento para superar tão grave problema.

PALAVRAS-CHAVE: Kiarcado; Masculinidades; Violência contra a mulher.

INTRODUÇÃO

A questão da violência contra mulheres e meninas e sua crescente estatística ao redor do mundo têm desafiado a sociedade a adotar medidas de combate e enfrentamento de uma mazela que agride a dignidade da pessoa humana.

Diante de tal desafio, é importante que a Teologia também se ocupe dessa questão, uma vez que boa parte da responsabilidade desse problema também pode ser imputada aos discursos religiosos que fomentam e reforçam estereótipos resultantes em agressões físicas, morais, sexuais e psicológicas contra as mulheres.

Desse modo, a teóloga *Elisabeth Schüssler Fiorenza* desenvolve inúmeras análises e conceitos com base em uma hermenêutica crítica feminista e, no caso, com a criação de um neologismo denominado kiarcado, que confere, então, características também religiosas ao patriarcado clássico, responsável por manter as várias formas de opressão sobre meninas e mulheres.

¹ Doutoranda do Programa de Estudos Pós-graduados em Teologia da PUC PR. Mestra em Teologia (PUC-SP). Bacharel em Teologia (PUC-SP) e em Direito com Especialização em Direito Processual Civil (Centro Universitário FMU - UNIFMU). E-mail: patriciacdepaula@gmail.com.

O presente trabalho pretende, assim, de forma breve, expor os principais pontos a respeito das concepções do nome de Deus, até a tradução grega do Kyrios, bem como aqueles referentes às masculinidades contemporâneas e, dessa forma, conseguir fazer uma intersecção com a questão da violência contra a mulher.

1 DO NOME PRÓPRIO DE DEUS ATÉ O KYRIOS

A análise do nome próprio de Deus faz parte do contexto literário da narrativa bíblica, que, na origem, é escrito em hebraico, como tetragrama, quer dizer, formado por quatro consoantes (יהוה).

Cumprido salientar que YHWH (hwhy) é considerado um tetragrama sagrado, uma vez que o nome de Deus não era pronunciado pelos judeus,² de modo que não se lê YHWH (hwhy) mas sim *yndo"á*, traduzido como *Adonai* ou *SENHOR de mim*, ou *Meu SENHOR*. Com o tempo, houve a junção das consoantes de hwhy com as vogais de *yndoa*, surgindo então o termo híbrido יהוה traduzido como *Yahweh*, ou *Jeová*.

Conforme afirma Mauro Negro, o tetragrama sagrado era tão importante e único que não era pronunciado, e mesmo que houvesse vogais que proporcionassem a pronúncia, os hebreus não o faziam, e as possíveis pronúncias são entendidas como hipotéticas (NEGRO, 2014, p. 142).

Posteriormente, o tetragrama foi traduzido como a palavra *SENHOR* e, desse modo, observa-se a tradição que se iniciou com a tradução grega da Bíblia Hebraica. Quando, nos séculos III a II a.C., o Pentateuco foi transcrito para o grego, os tradutores traduziram o tetragrama como κύριος (Kyrios), ou seja, *SENHOR*, não se tratando de um nome de tratamento, mas sim de um nome próprio, o nome de Deus (NEGRO, 2014, p. 141).

Ao adotar uma das traduções³ do nome próprio de Deus como κύριος (Kyrios), ou seja, *O SENHOR*, a língua grega leva em consideração a legalidade e a autoridade reconhecida do senhorio, pois, quando um deus é chamado de "Senhor" na Antiguidade, há um contraste entre este e o "escravo", o "servo" (doulos).⁴

Contudo, *kyrios*, como nome próprio, conforme já mencionado, pode ser entendido como o substantivo "Senhor", "soberano"; posteriormente, passou a ser entendido como qualquer pessoa que ocupava posição superior, tornando-se a palavra *kyrie* uma forma de tratamento, com o feminino *kyria*.⁵ Também é entendido, em muitos casos, como um título de honra e majestade

2

³ Outra tradução adotada pela língua grega é *despotes*, que significa, em síntese, como dono e amo nas esferas da vida pública e familiar, onde o senhorio às vezes acarretava severidade extrema e capricho. Cf. Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento. Volume II, N-Z, Verbete: Senhor. Edições Vida Nova, pág. 2314.

⁴ Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento. Volume II, N-Z, Verbete: *Senhor*. Edições Vida Nova, p. 2314/2325.

⁵ *Kyria* significa Senhora, dona, proprietária e aparece no NT somente em 2 João, 1,5, referindo-se à Igreja, e o autor se refere em honra a ela como obra do Kyrios. Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento. Volume II, N-Z, Edições Vida Nova, p. 2323

usado para endereçar a Deus.⁶

Importante mencionar que, para os gregos do período clássico antigo, não se empregava *kyrios* como título divino, uma vez que consideravam os deuses como homens. Contudo, somente na medida em que os deuses regiam esferas específicas e individuais no mundo, poderiam ser denominados *kyrioi*.⁷ Situação diversa era a crença no Oriente, que tinha os deuses como senhores da realidade, criadores do homem e agentes de intervenção na vida destes, estabelecendo a justiça e a lei e comunicando-as aos homens, o que os torna, portanto, “senhores”.

Na Septuaginta (LXX), tradução grega da Bíblia Hebraica, o nome *kyrios* aparece mais de 9.000 vezes, e é empregado para traduzir Adonai, ou seja, “Senhor” e, como tal, refere-se 190 vezes aos homens e 15 vezes a Baal. Registre-se que Javé raramente é chamado de Dono (Os 2,16 [TM 18]), mas é mais frequentemente Senhor da comunidade que Lhe pertence (cf. Sl 123). Entretanto, na maioria dos casos, cerca de 6.156, *kyrios* substitui o nome próprio hebraico de Deus, ou seja, o tetragrama, substituindo genuinamente a expressão Adonai e, em forma de circunlocução interpretativa, o nome Javé, ressaltando, assim, nesse último caso, a autoridade legal.

Entretanto, o termo é mais frequentemente usado no Novo Testamento, em decorrência do uso variado na LXX, e das 717 passagens bíblicas em que se encontra a palavra *kyrios* no Novo Testamento, a maioria deles está nos escritos de Lucas (210) e nas Cartas de Paulo (275), possivelmente porque Lucas escreveu para pessoas que viviam em áreas dominadas pela língua e cultura gregas, e Paulo se dirigia às mesmas pessoas. Já o Evangelho de Marcos, baseado na tradição cristã judaica, emprega o título *kyrios* somente 18 vezes, e as demais ocorrências se espalham em Mateus (80), João (52), Hebreus (16), 1 Pedro (8), 2 Pedro (14), Judas (7) e Apocalipse (23).⁸

Ressalte-se ainda que o cristianismo primitivo acostumado a ler no Antigo Testamento a palavra “Senhor” (Adonai), quando a usa para designar Jesus, sugere sua identificação com o Deus do Antigo Testamento.⁹

A despeito das explicações antecedentes, a intenção aqui não é discorrer longamente sobre a questão do nome de Deus, que também tem relevância nos estudos de Elisabeth Schüssler Fiorenza e merece um trabalho detalhado e posterior em outra oportunidade, mas apenas ilustrar o que se entende como *Kyrios* e, a partir daí, migrar apenas de forma introdutória para o que a autora, a partir desses conceitos, entende como kiriarquia ou kiriarcado.

⁶ The interpreter's Dictionary of the bible. Na illustrated Encyclopedia. Abingdon Press, Nashville, Volume 3, K-Q, p. 150/151, “Lord”, 1986.

⁷ Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento. Volume II, N-Z. Edições Vida Nova, p. 2316.

⁸ Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento. Volume II, N-Z. Edições Vida Nova, p. 2317/2319.

⁹ The interpreter's Dictionary of the bible. Na illustrated Encyclopedia. Abingdon Press, Nashville, Volume 3, K-Q, “Lord” – p. 151, 1986.

2 O KIRIARCADO SEGUNDO ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA

Elisabeth Schüssler Fiorenza entende como “patriarcado” um complexo sistema político, econômico e legal, que encontrou sua expressão clássica na democracia ateniense e a sua articulação sistemática na filosofia aristotélica.

Assim, analisando o conceito de patriarcado e a noção do *kyrios*, oriundo da língua grega para designar o nome próprio de Deus, a mencionada autora adotou a noção de “kiriarquia”, um neologismo - sistema linguístico empregado por ela também em outras acepções - em seu livro *But She Said* (FIORENZA, 1992, p. 8, 117, 201, 122-125, 129, 187 e 192) e introduz tal conceito para designar o domínio do imperador, dono, senhor, pai, marido sobre seus subordinados, salientando que esses subordinados são tanto homens quanto mulheres, pois afirma que nem todos os homens dominam e exploram as mulheres indiferentemente, e assevera que a elite de homens ocidentais euroamericanos, instruídos e abastados, estruturou esse esquema de exploração de mulheres e de outros que são por eles considerados não-pessoas, tirando-lhes proveito (GREEN, 2009, p. 23/24).

Assim, Fiorenza emprega o termo *kiriarquia* para designar estruturas, sejam sociais ou simbólicas, de modo que o *kiriocentrismo* substitui a noção de *androcentrismo*, ressaltando que mulheres sofrem múltiplas formas de opressão, seja de gênero, etnia, seja de classe social, e tais formas se interagem entre si. Ela ainda defende o uso do termo para tornar visível a cumplicidade das mulheres no sistema patriarcal, uma vez que a construção da *senhora branca*, por exemplo, divide as mulheres, inserindo no imaginário uma ideologia racista. Ler a realidade em termos de *kiriarquia* evidencia o fato de que as mulheres das classes mais privilegiadas também atuam na exploração de mulheres, mas da mesma forma em uma parte dos homens (GREEN, 2009, p. 24).

Segundo a autora, o *kiriarcado* é como um sistema sociocultural e religioso de dominação; seus discursos políticos de subordinação configuram as posições dos sujeitos da dominação e foram transmitidos pelas Escrituras cristãs, influenciando decisivamente as formas modernas de democracia (FIORENZA, 2009, p. 137).

3 MASCULINIDADES CONTEMPORÂNEAS

Feitas essas considerações a respeito do *kyrios* e do *kiriarcado* segundo Elisabeth Schüssler Fiorenza, é importante discorrer também, mesmo que de forma breve, sobre a questão das masculinidades contemporâneas, para então alcançarmos a questão da violência contra a mulher.

A noção de *kyrios* como o nome próprio de Deus, adotado pela tradução da narrativa bíblica para a língua grega, ressalta a concepção de Deus como uma divindade eminentemente

masculina, ou seja, o SENHOR.

Não há como se olvidar que as instituições religiosas priorizam os homens, como, por exemplo, a Igreja Católica, que exclui as mulheres do sacerdócio, e o mesmo ocorre com outras denominações religiosas, de modo que tal marginalização não é um acidente.

Assim, o estudo das masculinidades se tornou instrumento para alcançar equidade de gênero, salientando-se que decorre desses estudos a necessidade de adoção da educação de meninos como uma das soluções utilizadas ao longo desses muitos anos dedicados ao tema (ao menos desde 1980), para prevenção da violência de gênero (CONNELL, 2020, p. 14).

A importância do conceito e, por consequência, do estudo sobre masculinidade decorre da preocupação com práticas de gênero e com as estruturas de desigualdade que elas produzem (CONNELL, 2020, p. 16), salientando-se que não se trata de um único conceito, mas, de forma generalista, é importante entender a questão da masculinidade hegemônica, entendida como o padrão de conduta social dos homens, ou a sua posição social, ocupando lugar central nas estruturas de relações de gênero, tornando-a desigual, outorgando vantagens sociais e econômicas aos homens em relação às mulheres. Esse padrão de masculinidade se distingue também das outras masculinidades subordinadas e marginalizadas presentes na nossa sociedade (CONNELL, 2020, p. 16).

Consigne-se, ainda, que essa masculinidade hegemônica (modelo definido por padrões sociais e atribuída aos homens ao nascer) molda as pessoas, afeta a maneira de ler e interpretar o texto bíblico e as práticas eclesiais e, por consequência, as convicções religiosas e as opções políticas a partir delas (ARCHILA e RAJO, 2007, p. 17).

Resta claro que o gênero e suas desigualdades envolvem padrões sociais complexos de centralidade e marginalidade, e que a violência está no pano de fundo destas discussões, o que alguns entendem como masculinidade tóxica, embora não se possa considerá-la como um único tipo de masculinidade e como causa de violência, já que, de acordo com a criminologia moderna, essa questão é vista de forma diversa, atentando-se às circunstâncias sociais em que a violência pode ser empregada para construir as masculinidades e reivindicar uma posição no mundo. É inegável, ainda, que existem certos padrões de gênero no comportamento violento e agressivo (como por exemplo, crimes sexuais praticados por homens contra mulheres, ou ainda, crimes sexuais homofóbicos), e que estes padrões de violência estão ligados a definições culturais de virilidade (CONNEL, 2020, p.18/19).

Registre-se que não se está simplesmente a criticar a masculinidade, uma vez que existem outras formas dela que podem ser pensadas e vivenciadas sem, contudo, implicar em desigualdade de gênero e nas graves consequências das ideologias estabelecidas em torno de modelos de masculinidades criados histórico e socialmente para estabelecer, sobretudo, dominação entre os gêneros.

4 A QUESTÃO DA VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER

Com base no que se analisou anteriormente, é possível afirmar que a determinação de masculinidades hegemônicas não se sustenta, uma vez que estabelece padrões inalcançáveis por razões físicas, políticas, econômicas, étnicas, sexuais, entre outras, de modo que os homens não cabem nesse modelo.

Por consequência, para disfarçar as qualidades estereotipadas de força, violência, agressividade, potência sexual, inteligência, ou seja, um ser quase sagrado, surgem as compulsões, a ocultação de emoções e sentimentos, bem como medidas extremas de autoafirmação e controle sobre os outros - violência e irresponsabilidade sexual, entre outras (ARCHILA e RAJO, 2007/1, p. 17).

Essas posições de dominação masculina, instituindo a posição de “Senhor”, de autoridade e superioridade em relação às demais pessoas consideradas inferiores, como as mulheres, com discursos kiarcais subordinadores, dominados pela razão de arquétipos masculinos sem sequer questioná-los, são uma fonte de violência física e psíquica contra mulheres, e até mesmo contra os próprios homens (ARCHILA e RAJO, 2007/1, p. 19).

Elisabeth Schüssler Fiorenza ressalta a existência de forças mortíferas que estão no cerne das relações patriarcais e kiarcais (FIORENZA, 1994, p. 5 [163]), de tal forma que a noção do kyrios assimilado como um Deus masculino e, desse modo, uma divindade que tem gênero preestabelecido por padrões estereotipados, com os quais os homens tendem a se identificar de forma irreal, também é gerador de violência, criando práticas normativas estruturais que não estão relacionadas necessariamente ao comportamento perverso, ou seja, a violência contra a mulher deve ser entendida e analisada em termos estruturais (FIORENZA, 1994, 10 [168]).

Ainda, conforme nos afirma a autora, esse poder exercido por homens (e também por algumas mulheres) é expresso mediante controle e violência contra a mulher, que representa tudo que é fraco, diante da construção cultural e religiosa de que seus corpos são dóceis e subservientes. Assim, a violência contra a mulher não é aquela produzida apenas pelo poder dito patriarcal heterossexual e capitalista (aquele clássico exercido por homens da elite), mas também pelo poder kiarcal colonialista; ela é, desse modo, o cerne da opressão kiarcal, sustentada por estruturas multiplicadoras de controle, exploração e desumanização, tais como o racismo, a homofobia, a pobreza, o fundamentalismo religioso, entre outras (FIORENZA, 1994, 10/11 [168/169]), além do controle sobre corpos femininos e suas vidas, visando manter a identidade e o poder kiarcal (FIORENZA, 1994, 14 [172]).

CONCLUSÃO

Considerando as questões aqui expostas, julgo importante fazer uma relação entre o *Kyrios*, ou o *kiriarcado*, e a questão das masculinidades contemporâneas ou, mais precisamente, a masculinidade hegemônica.

Tal relação se mostra relevante a partir do momento em que os símbolos sagrados, como no caso o nome próprio de Deus, entendido e assimilado como o SENHOR, e todas as suas implicações, têm a capacidade de estabelecer padrões morais, estéticos e sociais e, assim, é compreendido pelos indivíduos como realidade, de modo que a linguagem assume sempre uma questão simbólica e representativa.

Há que se considerar que as questões expostas no presente ensaio são muito amplas e impõem inúmeras abordagens que não podem ser feitas nesta oportunidade, a qual tem por finalidade, precipuamente, introduzir o tema e gerar uma reflexão inicial na busca de entendimento sobre as questões que estão implicadas na violência contra a mulher, sobretudo aquelas que decorrem dos discursos teológicos e religiosos.

Conforme afirma Fiorenza, se as Igrejas e a Teologia quiserem acabar com a convivência com a violência *kiriarcal* contra mulheres, deverão adotar uma ética e política que possam criar resistência a todos os modos de “vitimização e responsabilidade pela mudança de estruturas e discursos que produzem sofrimento, violência e assassinato (FIORENZA, 1994, 20 [178]).

A partir do momento em que toda a sociedade, inclusive teólogas(os) e a Igreja enfrentarem essa questão com apoio de estudos e de análises pertinentes ao tema, é possível buscar soluções para um problema tão grave que afronta, inclusive, a dignidade da pessoa humana.

REFERÊNCIAS

ARCHILA, Francisco Reyes, RAJO, Larry José Madrigal. Introdução Re-imaginando a masculinidade: caminhos diversos para a reflexão sobre a relação entre Bíblia, gênero e masculinidade. In: Re-Imaginando a masculinidade. *RIBLA Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, nº 56, p. 15/21 – 2007/1, Editora Vozes, Petrópolis, 2007.

Bíblia Sagrada. *Tradução oficial da CNBB*, Brasília: Edições CNBB, 2018.

CONNELL, Raewyn. Homens, masculinidade, Deus. Podem as ciências sociais trazer uma ajuda ao problema teológico? In: Masculinidades: Desafios teológicos e religiosos. *CONCILIUM - Revista Internacional de Teologia*, nº 385, p. 11/23, Editora Vozes, 2020/2.

Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento. Volume II, N-Z, Verbetes: *Senhor*.

Edições Vida Nova, 2007.

FIORINZA, Elisabeth Schüssler. *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*. Boston: Beacon Press, 1992.

_____. Violência contra a mulher. In: Violência contra a mulher. Revista *Concillium* – Revista Internacional de Teologia, p. 5/25 [163/183], nº 252, Petrópolis: Vozes, 1994/2.

_____. *Discipulado de iguais: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação*. Tradução: Yolanda Steidel Toledo. Petrópolis/RJ. Vozes. 1995.

GREEN, Elizabeth. Teólogos do Século XX. *Elisabeth Schüssler Fiorenza*. Tradução Silva Debetto C. Reis. Edições Loyola. São Paulo, 2009.

GRENZER, Matthias; DIAS, Luciano José. *O SENHOR É O SENHOR* (Ex 34, 6c). Insistência no nome visando à relação. *TeoLiterária*, São Paulo, v. 8, n. 15, 2018. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/teoliteraria/article/view/36867/26004>. Acesso em: 11.ago.2022.

NEGRO, Mauro. Nome de Deus no Antigo Testamento. Identidade e presença do mistério do único. *Revista Catequese*, São Paulo, n. 144, p. 129/144, jul.dez. 2014.

The interpreter's Dictionary of the Bible. An illustrated Encyclopedia. Abingdon Press, Nashville, Volume 3, K-Q, "Lord", 1986.

PENTECOSTALISMO CÍVICO: TEOLOGIA, IDENTIDADE E MISSÃO

Tiago Borges de Almeida¹

RESUMO

O presente artigo trata-se da contribuição que o pentecostalismo tem dado à tradição cristã e a sociedade, a partir do resgate da pneumatologia que proporciona o empoderamento das identidades marginalizadas em seu papel nas mudanças das estruturas sociais. O objetivo da pesquisa é mostrar que o movimento pentecostal possui uma identidade teológica e que a igreja, sob o poder do Espírito, tem rompido limites paradigmáticos em sua práxis missionária. Quanto a metodologia, a pesquisa concentrou-se em dialogar teologia e experiência, igreja e sociedade, esclarecendo e aproximando a teologia pentecostal aos pentecostais, afim de que sejam melhor instrumentalizados.

PALAVRAS CHAVES: Pentecostalismo. Teologia. Identidade. Sociedade. Missão.

INTRODUÇÃO

Tendo em vista que o ponto de partida da teologia pentecostal é a doutrina da ação do Espírito Santo nos dias atuais assim como nos tempos apostólicos, é de suma importância que se contrarie as acusações de que o pentecostalismo não tem uma teologia concisa, nenhuma ligação com o protestantismo, e não ser parte da tradição cristã. Dessa forma, o presente artigo tem como objetivo mostrar que o movimento pentecostal tem uma identidade histórica, teológica, hermenêutica, e, sobretudo, está contribuindo para uma sociedade mais justa e igualitária a partir de sua práxis. O movimento pentecostal, além de sua contribuição teológica, tem empregado grandes esforços em seu fazer missiológico, rompendo fronteiras resultantes de pecados estruturais e construindo pontes inovadoras e criativas proporcionadas pela dinâmica do Espírito. Apresentando uma cosmovisão que permite um diálogo entre a tradição e a experiência, libertando o fazer teológico de uma colonização europeia, cuja a teologia encontra-se engessada por catecismos e dogmas que não respondem as demandas de um novo mundo.

O objetivo do artigo é dar um esclarecimento teológico sucinto através de sua história, prática e leitura. É, sobretudo, “apresentar a teologia pentecostal ao pentecostalismo”, de forma que os pentecostais conheçam a sua própria identidade, e os atos praticados sejam conscientes, aperfeiçoados, ampliados e, nesse sentido, o reino de Deus atinja todas as esferas da sociedade e as dimensões do ser-no-mundo. Portanto, o artigo divide-se em duas seções. Na primeira, será abordada o resgate da pneumatologia articulada com um novo olhar sob Lucas-Atos para a compreensão da teologia pentecostal. A segunda seção trata-se da relação entre o papel teológico-

¹ Mestrando em Ciências das Religiões pela FUV. E-mail: tiagoborges.icm@gmail.com

-missionário-pentecostal na construção de uma sociedade igualitária, justa e solidária.

1. TEOLOGIA E EXPERIÊNCIA PENTECOSTAL: A IMPORTÂNCIA DO ESPÍRITO NO FAZER TEOLÓGICO.

O pentecostalismo já foi o “irmão mais novo” e dependeu muito de outras tradições cristãs, mas agora amadureceu e também tem algo a ensinar aos demais irmãos.” (CARVALHO, 2017, p. 19). Essa afirmação, tem como objetivo revelar a incumbência e a notoriedade teológica que o pentecostalismo tem apresentado a tradição cristã. Nas palavras de Carvalho: “Que fique claro que a proposta de uma produção teológica pentecostal, não está sugerindo uma reinvenção da roda, como se o pentecostal fosse desconsiderar a tradição cristã, comum a todas expressões do cristianismo ocidental. (CARVALHO, 2017, p. 345.)” Assim como todos os cristãos, os pentecostais creem nas doutrinas basilares da fé cristã contida na Bíblia e sistematizada em poucas palavras no credo apostólico.

A teologia pentecostal está enraizada em outros movimentos que ocorreram ao longo da história, “é uma evolução do pensamento wesleyano, do movimento de santidade, da teologia dos avivamentos, etc (SIQUEIRA, 2018, p. 14)”. No entanto, o pentecostalismo não é uma mistura de teologias e pensamentos, mas é o resultado da ação do Espírito num longo processo histórico. Como afirma Hyatt, “o cristianismo pentecostal não está na periferia do cristianismo ortodoxo, mas está no âmago do cristianismo bíblico e histórico (HYATT, 2018, p. 16).” O pentecostalismo é uma alternativa teológica plausível depois de uma luta travada entre o liberalismo e o fundamentalismo. Em um mundo onde o conhecimento racionalista é o portador da verdade, e ambos os grupos se valem de tal fonte argumentativa para defender seus pontos de vistas, o pentecostalismo com uma abordagem pneumatológica nasce como uma nova proposta dentro do cristianismo. De acordo com Albano,

A grande contribuição pentecostal ao se constituir a partir dos testemunhos de fé apoiados da experiência pessoal com o Espírito de Deus foi democratizar a fala sobre o divino. A narrativa com seu teor oral, emotivo e fomentadora de polos significantes foi capaz de expressar a religiosidade pentecostal (...) rica em expressividade e criação de sentidos que amparam a vida dos mais pobres da sociedade. Desta forma, surgiu dentro do protestantismo do século XX, um modo popular de articular a fé evangélica. Surgiram comunidades pentecostais que possibilitaram o protagonismo de pobres, negros e mulheres dentro de espaços pautados pela experiência democrática do Espírito (ALBANO, 2018, p. 46).

A experiência é algo crucial para a fé pentecostal. O Espírito Santo é a fonte da experiên-

cia cristã, pois é Ele quem guia após o novo nascimento e na leitura bíblica. O Espírito é aquele que penetra e interliga todas as coisas, é o gerador de comunhão, afinidades e relacionamentos. Ele é a mola propulsora que conduz o cristão a uma experiência transcendente, fazendo-o enxergar os textos bíblicos não como algo distante e obsoleto, de milhares de anos atrás, mas como verdade liberadora, que permeia por séculos, cumprindo a vontade de Deus no passado e no agora. O Espírito, com sua dinâmica, é capaz de provocar uma imanência, isto é, faz com que o cristão se sinta parte de algo maior, mobiliza-o a ler o texto de forma que os princípios ali contidos reflitam a glória de Deus em sua vida. A experiência sempre vai culminar para uma ação consciente no agora. Nesse sentido, ser pentecostal é agir em detrimento de um princípio bíblico adquirido pela leitura/experiência guiada pelo Espírito. Segundo Pommerening,

A experiência com o Espírito Santo deveria permear todo e qualquer fazer teológico pentecostal e neste sentido é mais importante que a própria teologia em si, caso contrário produzirá teólogos e alunos frios com uma teologia estéril que não satisfaz às demandas da vida e das próprias exigências do Espírito (POMMERENING, 2014, p. 466).

O pentecostalismo é uma força evangélica e cristã cujo papel é o resgate da Pessoa do Espírito Santo na condução da igreja (SIQUEIRA, 2018, p. 14). Ao longo dos séculos a igreja cristã se preocupou com as questões relacionadas a cristologia, eclesiologia e soteriologia, porém, pouca coisa foi produzida acerca da pessoa do Espírito Santo. Para conhecer a teologia pentecostal é necessário um olhar mais acurado nos textos lucanos. De acordo com Stronstad, Lucas não pode ser visto apenas como médico, deve ser visto, também, como historiador e teólogo, dessa forma, seu ponto de vista teológico levou-o a escrever a história.

Portanto, como Lucas é teólogo por direito próprio, os intérpretes devem examinar seus escritos com a mente aberta à possibilidade de que a perspectiva lucana sobre o Espírito Santo defira da de Paulo. Por conseguinte, assim como o reconhecimento de que Lucas é teólogo e historiador torna Lucas-Atos uma fonte legítima para a doutrina do Espírito Santo. Reconhecer os dois fatos é reabilitar Lucas como historiador-teólogo do Espírito Santo e permitir que ele faça uma contribuição significativa, única e independente para a doutrina do Espírito Santo (STRONSTAD, 2018, p. 6).

A pneumatologia de Lucas, não pode ser confundida com a pneumatologia de Paulo. Lucas descreve uma pneumatologia “missológica, escatológica e comunitária, onde a elocução profética é o sinal do enchimento do Espírito (SIQUEIRA, 2019, p. 81)”. O Espírito Santo na visão de Lucas é Aquele que reveste de poder para testemunhar até aos confins da terra. Já Paulo, enxerga o Espírito Santo como agente soteriológico que trabalha no processo de santificação e regeneração. Dito isto, a Bíblia não pode ser “lucanizada” pelos pentecostais e nem “paulinizada”

pelos reformados (cuja ênfase concentra-se nos textos paulinos). Cada autor bíblico deve ser respeitado dentro de suas próprias teologias. Contudo, isso não significa uma divergência entre Paulo e Lucas, significa, porém, uma complementação entre os autores.

Levando em consideração Lucas-Atos, percebe-se, entretanto, que a teologia pentecostal é uma teologia libertária, integradora, reformista carismática e pneumatológica. É um conjunto de doutrinas e experiências que iluminam o intelecto e aquecem o coração, iluminam para o conhecimento da Palavra de Deus e aquecem para que essa Palavra seja vivida hoje e futuramente, de modo que o anúncio verbal das boas novas seja encarnada na expansão do reino de Deus. A experiência no Espírito possui uma força vital que de alguma forma o universo bíblico se funde ao nosso universo, ao passo que lendo as narrativas de Lucas-Atos, estamos lendo as nossas próprias histórias. A ênfase somente na experiência ou somente na teologia é perigosa para a fé, elas, portanto, devem permanecer casadas, tendo em vista os fracassos das polarizações e dualismos na história da igreja. O pentecostalismo se destaca na tradição cristã por resgatar uma pneumatologia lucana produzida com interesses teológicos estruturado em textos narrativos que se faz necessário em meio ao formalismo teológico que não descarta o sobrenatural contido nas narrativas de Atos, mas negam veementemente a sua contemporaneidade. De acordo com Albano, “a experiência religiosa foi uma dimensão crucial desde as origens do movimento pentecostal, mas foi, vale ressaltar, a experiência guiada pela verdade teológica (ALBANO, 2018, p. 47)”. Ou seja, para que o pentecostalismo continue contribuindo com a tradição cristã não deve haver um divórcio entre experiência e teologia, cada qual deve ter seus próprios limites e atuações.

2. CONTRIBUIÇÕES TEOLÓGICAS PENTECOSTAIS NA CONSTRUÇÃO DE UMA ESTRUTURA SOCIAL IGUALITÁRIA.

Desigualdade e injustiça. Dois fundamentos sob os quais as estruturas sociais brasileira vem sendo construídas ao longo de seus mais que 500 anos, proporcionando pobreza aos pobres e riqueza aos ricos, distanciando e desnivelando numa velocidade absurda e mordaz os limites sociais, onde os recursos disponíveis, sejam eles, econômicos, naturais, políticos, tecnológicos, culturais ou religiosos, estão ficando a cada dia que se passa, mais escassos àqueles que já participam apenas de suas sobras, e cada vez mais abundantes nas mãos dos que assim desfrutam, sob a influência e o controle desumano do consumo desequilibrado. Leonardo Boff, em seu livro *A saudade de Deus*, cita um estudo intitulado *Premiar o trabalho, não a riqueza*, feito em 2019, que diz:

Em 2018, o número de pessoas cujas fortunas superam 1 bilhão alcançou seu máximo histórico, com um novo bilionário a cada dois dias. Neste

momento, em 2019, há 2.043 bilionários (em dólares) em todo o mundo. Além disso, 82% do crescimento da riqueza mundial, durante o ano de 2018, foi parar nas mãos de 1% mais rico, ao passo que a dos 50% mais pobres da população mundial não aumentou sequer o mínimo. [...] A riqueza do 1% da população mundial é maior que a dos 99% restantes. A riqueza de apenas 42 pessoas é a mesma que a dos 3,7 bilhões mais pobres (BOFF, 2020, p. 80).

“Sob a astúcia e devastadora corrupção, foi instaurado neste solo sangrento, um modelo social inspirado na farsa da meritocracia, onde o ponto de partida desigual de cada indivíduo, na corrida para superar suas barreiras históricas não é considerado”.² É neste contexto de desequilíbrio e caos social (em todas as suas esferas e dimensões) que a identidade teológico-pentecostal vem sendo construída e definida. Moisés Martins, mesmo considerando a variedade de públicos em que o pentecostalismo está presente, afirma:

O pentecostalismo não é mais, exclusivamente, uma ideologia religiosa de gueto cultural. Embora sua presença mais atuante explicita dados sociológicos bem concretos: periferia dos centros urbanos; agrupamentos sociais de níveis claros de pobreza; baixa escolaridade predominante; significativo contingente de negros e mestiço (MARTINS, 2020, p. 38).

Considerar questões vitais para a existência, como justiça, paz, liberdade, igualdade, dignificação do ser e cumprimento dos direitos humanos para todos como iguais, deve também estar na essência e na pauta do fazer teológico pentecostal e na construção de sua autêntica identidade, proporcionando e contribuindo com uma hermenêutica e prática missiológica que esteja para além do êxtase como chave interpretativa na sua elaboração, tornando a implementação do reino de Deus concreta e palpável na resolução dos encontros existenciais encontrados no solo onde essa identidade está sendo construída.

Partindo do pressuposto que repensar o que já foi estabelecido é um princípio básico para a evolução, é necessário dizer que o caráter missiológico-pentecostal não deve ser reduzido ao “batismo com o Espírito Santo”, mas considerar com urgência a construção e implementação de uma estrutura social igualitária, de modo que, assim como é visto o derramar do Espírito Santo parte fundamental da história da Igreja, também seja, o “ter tudo em comum” (At 2.44), parte essencial da *práxis* missionária, e um elemento constitutivo da comunidade de fé. Nesse sentido, é necessário compreender o empoderamento dado pelo Espírito como capacitação na construção de uma nova sociedade, onde a hierarquização, baseada em preceitos desiguais e corruptos seja substituída por uma comunidade onde em Cristo já não haja maior ou menor, favorecidos e não favorecidos, de modo que as injustiças sociais sejam banidas pela igualdade, fazendo com que todos, em consonância com o Reino de Deus, sejam apenas um, estabelecendo sob o senho-

² JoGzz; MC, César; DK47; *Do alto do morro*. Pineapple Stormtv. 2020.

rio de Cristo, a igualdade, liberdade e a paz.³ Júlio Zabatiero, trabalhando o conceito da missão que integra todas as dimensões humanas, no contexto da carta aos Colossenses, afirma que:

É parte integrante da compreensão paulina da salvação o rompimento das barreiras estabelecidas entre os seres humanos pelo pecado, e a criação de uma nova humanidade em Cristo. Se essa é a *missio Christi*, também deve ser a *missio Ecclesiae*: viver de tal forma que, em seu testemunho e missão, possa ser um instrumento de Deus para a construção de relações humanas justas, fraternas, sem discriminações, preconceitos, divisões étnicas, econômicas, sociais ou religiosas. Em um mundo totalmente dividido e fragmentado pelo pecado, a igreja é a comunidade da unidade em comunhão, na qual Cristo é tudo em todos. Onde nenhum outro valor é mais desejado, apreciado, e buscado, do que a harmonia (ZABATIERO, 2015, p. 114).

A missão pentecostal, em sua produção teológica e construção de identidade, deve ter em sua essência constitutiva a superação do assistencialismo barato, (infelizmente praticado sob pretextos incabíveis por uma parte considerável das expressões evangélicas), empenhando-se diligentemente na construção de estruturas justas e humanas, sob o empoderamento do Espírito, combatendo com a autoridade que lhe foi dada, os sistemas vigentes que sangram e matam em prol do lucro e do poder, e tendo como modelo o reino em que o seu Rei vê pessoas e não instrumentos temporariamente válidos, diminuindo a pobreza, a desigualdade, a corrupção e tudo que foi proporcionado pelo pecado, exercendo o ministério da reconciliação, entregue por Cristo à sua Igreja. A contribuição proposta é que seja incluso na expressão identitária pentecostal um 'pentecostalismo-cívico-estrutural', que trabalha sob o poder e a autoridade dada pelo Espírito, em seu contexto social massivo, onde as vulnerabilidades são demasiadamente intensas, em prol da reestruturação comunitária local e universal.

CONCLUSÃO

O movimento pentecostal deixou de ser objeto de estudo somente dos teólogos, dada suas implicações na sociedade como um todo, tornando-se fonte de pesquisa para sociólogos, historiadores e cientistas da religião, assim como, possibilitando o diálogo com a teologia pública, produzida no contexto da América latina. Contudo, esse movimento, devido suas múltiplas matrizes, está passando por uma forte crise de identidade. Sendo necessário rever o que de fato é ser pentecostal, por meio de sua história, teologia e tradição, simultaneamente propondo e construindo novas perspectivas em face de um novo mundo e de um novo tempo.

Diante do resgate que o pentecostalismo fez da pneumatologia, percebeu-se um engajamento na liderança eclesial por parte de leigos, fato este, que em outras tradições cristãs não ocorre com frequência. Esse engajamento e empoderamento através do batismo no Espírito não só concedeu uma ousadia e democracia profética para atuar dentro do contexto religioso, mas também trabalhando pela transformação das estruturas sociais.

O fazer teológico pentecostal tem como responsabilidade aproximar a comunidade de fé de sua teologia, promovendo uma conscientização comunitária do fazer-missiológico-empoderado, para que, dessa forma, o anúncio verbal das boas novas seja encarnado na expansão do reino de Deus, que consiste em justiça, paz e alegria (Rm 14.17). “Sejamos menos polemistas e mais teólogos em plena diaconia. O mundo reclama exemplo e não discurso, prática e não filosofia que não tem aplicabilidade alguma na realidade cruel.”⁴

REFERÊNCIAS

- ALBANO, Fernando. *A ação do Espírito no mundo: novas perspectivas sobre o profetismo pentecostal em diálogo com Paulo Tillich*. São Paulo: Recriar, 2018.
- BOFF, Leonardo. *A saudade de Deus, a força dos pequenos*. Rio de Janeiro: Vozes, 2020.
- CARVALHO, César Moisés. *Pentecostalismo e pós modernidade: Quando a experiência sobre-põe-se à teologia*. Rio de Janeiro: CPAD, 2017.
- HYATT, Eddie. *2000 anos de cristianismo carismático*. Natal, RN: Carisma, 2018.
- JoGzz; MC, César; DK47; Pineapple Stormtv. *Do alto do morro*. 2020
- MARTINS, Moisés. *Pentecostalismo e Teologia pública*. São Paulo: Recriar, 2020.
- MENZIES, Robert. *Pentecostes essa história é a nossa história*. Rio de Janeiro: CPAD, 2017.
- POMMERENING, Claiton Ivan. *Fragmentos de uma teologia do Espírito para o pentecostalismo clássico*. In: Anais do congresso internacional da faculdade EST. São Leopoldo: EST, 2014.
- SIQUEIRA, Gutierrez Fernandes. *O Espírito e a Palavra: fundamentos, características e contribuições da hermenêutica pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2019
- SIQUEIRA, Gutierrez Fernandes. *Revestidos de poder: uma introdução a teologia pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2018.
- STRONSTAD, Roger. *A teologia carismática de Lucas: trajetórias do antigo testamento a Lucas-Atos*. Rio de Janeiro: CPAD, 2018.
- ZABATIERO, Júlio. *Fundamentos da Teologia Prática*. São Paulo: Mundo Cristão, 2005.

⁴ CARVALHO, 2017, p. 409.

FT 4

Religião, Identidade Étnica, Gênero e
Terapias como Processo de Autocura



Dr. Antônio Lopes Ribeiro – GEPERCS/UNEB – Instituto São Bento – ISB/Brasília

Dra. Sandra Célia Coelho Gomes da Silva – Universidade do Estado da Bahia (UNEB)

Dra. Rosemary Francisca Neves Silva – GERETES – PUCGO

Ementa:

Este F.T tem por objetivo propor a socialização de pesquisas (concluídas ou em andamento), assim como; ampliar tais discussões e incentivar a partir das reflexões nos diversos campos do conhecimento, na perspectiva da ciência das religiões, que envolva os eixos temáticos Religião, Etnicidade, Gênero e Terapias como processo de Autocura. Essas questões vêm marcando e afirmando o contexto sócio-histórico brasileiro, no âmbito das diferenças étnicas e de gênero imbricadas com os determinantes culturais. A diferença é uma realidade concreta, um processo humano e social inserido no processo histórico. No que tange, a questão da identidade étnica há vários fatores envolvidos tais como: a raça, a língua, a religião, gênero, o espaço, o território, a história e a própria noção de etnia. Assim como, os vários processos terapêuticos de autocura presente e que vem sendo desenvolvido pelos indivíduos na história da humanidade.

A FORMAÇÃO DE FAMÍLIAS ENTRE ESCRAVIZADOS A PARTIR DE ROBERT SLENES

Gabriela Silva Carvalho¹

Sabe-se que no Brasil, os estudos sobre a família brasileira têm dois posicionamentos² conceituais específicos: um que parte da afirmação sobre um modelo único de família - a família patriarcal, e um segundo momento em que este conceito é revisado. Neste trabalho, analisaremos o momento em que este modelo tradicional e único de família patriarcal é revisado entre os intelectuais.

Muitos estudos e pesquisadores pós virada historiográfica, são importantes e necessários para se entender a existência da família dos cativos no contexto da escravidão. Mas, diante destas possibilidades elegemos Robert Slenes (2011), que de igual forma, é um importante ponto de partida, para o estudo sobre a existência de relações familiares entre os escravizados. Na sua obra *Na senzala uma Flor* (1999), Slenes discute a família dos escravizados à luz da cultura africana.

A primeiro momento, buscamos analisar a obra revisionista do historiador Robert W. Slenes³, *Na senzala uma flor. Esperanças e recordações na formação da família escrava*, dentre muitas obras revisionistas elegemos a Slenes, pelo fato desta obra privilegiar uma análise da formação da família a partir da herança africana.

AS HERANÇAS AFRICANAS NA FORMAÇÃO DA FAMÍLIA DOS ESCRAVIZADOS

Até a década de 1970, as representações sobre a família e vida íntima dos cativos permaneceram sempre constantes como afirma Slenes (2011), evidenciando apenas cenas de promiscuidade sexual, uniões conjugais instáveis, e filhos órfãos de presença paterna.

Em sua obra *Na Senzala uma Flor* (1999), que é a fonte principal deste trabalho, Slenes analisa a historiografia brasileira, e, como esta representa em seus estudos, a família dos escravizados de forma “equivocada”, mais precisamente, deturpada. Principalmente, porque quem olha

¹ Mestranda em Ciências da Religião PUC Goiás- Bolsista CAPES. Graduação em História.

² Ver Teruya (2000).

³ Robert Wayne Andrew Slenes, nascido em Washington DC, atualmente é professor aposentado do departamento de história da Universidade de Campinas (UNICAMP). É graduado em Liberal Arts pela Universidade de Oberlin em Ohio (1965), e, é mestre em Literatura Espanhola e Hispano americana pela Universidade de Wisconsin em Madison (1966), e Doutor em História pela Universidade de Stanford (1976)

e analisa essa família, são viajantes, estrangeiros, imigrantes, e estudiosos que alimentam uma análise eurocêntrica e injusta, na qual retiram do escravizado sua capacidade de ação histórica. A família no olhar destes era tida como incompatível com o cativo, pois, a escravidão retirara do negro qualquer moral ou regras. Slenes (2011) tem como objetivo nesta obra, documentar a significativa presença da família escrava, nas grandes *plantations* do Sudeste, desde o final do século XVIII até a abolição.

Sua obra é dividida em quatro capítulos, para Slenes embora seja recente os estudos sobre a família dos escravizados, isso só foi possível devido a introdução de novas fontes, “[...] principalmente novas fontes demográficas e focalizando especialmente o sudeste de país[...] (SLENES, 2011, p.52-53)”, pois essas, tem possibilitado uma contestação com a visão construída sobre os escravizados, no sentido de afirmarem que eles viviam em completa promiscuidade e desregramento.

Contudo, Slenes (2011), sempre orienta que não caiamos na ideia de que esses novos estudos estejam buscando amenizar os horrores que foi a escravidão, para o autor esses estudos, “apenas devolvem ao escravismo sua “historicidade” como sistema construído por agentes sociais múltiplos, entre eles senhores e escravos (SLENES, 2011, p.54)”.

O primeiro capítulo do livro, Slenes traz uma análise historiográfica sobre as visões clássicas da história da família escrava, tanto na historiografia brasileira como na estadunidense, pois, para ele, foi virada historiográfica norte americana, que influenciou os vários autores brasileiros a rever a questão da família. O capítulo é dividido em duas partes, a análise historiográfica e os objetivos de Slenes com a obra, que era, em mostrar como as novas abordagens possibilitaram chegar à conclusão de existência da família escrava. “Procurei recuperar no livro os significados da família e do parentesco – metaforicamente, a “flor na senzala” – para os próprios escravos (SLENES, 2011, p.18)”.

No capítulo dois, Slenes (2011), utiliza-se do método de ligação nominativa, isto é, ligar os manuscritos da matrícula⁴ aos assentos de batismo e casamentos das paróquias, para mostrar através das fontes demográficas, que nas fazendas maiores, havia maior estabilidade nos laços de família entre os escravizados, e que de fato os escravos citados nesses censos foram casados ou se tornaram viúvos, apesar do intenso comércio de escravos. O autor neste capítulo tem como espaço de estudo Campinas o oeste paulista, na primeira parte do capítulo Slenes situa a região dentro das questões econômicas e demográficas, em seguida analisa aos padrões de nupcialidade entre os escravizados das grandes lavouras, além de abordar a estabilidade que essas famílias conjugais (pais e filhos), mantinham.

⁴ Os manuscritos de matrícula ou registro dos escravizados, foi um instrumento legal criado pela lei de 1871, com o intuito de fazer o reconhecimento oficial e legalização das propriedades dos “senhores de escravos”. Segundo Mamigonian (2011, p.18), “pela primeira vez na história do país se teria um levantamento nominal padronizado de toda uma categoria de indivíduos, que tivesse abrangência nacional e que fosse preparado de baixo para cima, isto é, partindo das localidades. Esses registros serviriam para fins de identificação dos indivíduos, apesar de conterem apenas a cor, a idade e o sexo como dados de identificação física.”

“No final do século XVIII, Campinas era uma área relativamente pouco povoada [...] em 1779, contava com apenas 156 cativos, [...] em 1872, na época da primeira “matrícula geral”, ou registro nacional de escravos, Campinas tinha 14 mil escravos” (SLENES, 2011, p. 79). Para Slenes (2011) alguns aspectos são necessários levar em conta para a analisar a família dos escravizados: primeiro aspecto refere-se ao surgimento das grandes lavouras, e o aumento do preço dos cativos, que fez com que a posse de vários escravos aumentasse, “[...] em 1829, o número de *plantation*, grandes havia aumentado muito, e agora apenas 12,9 % de todos os escravos estavam nos fogos pequenos, enquanto 49,4% se encontravam nas unidades com 50 cativos para cima” (SLENES, 2011, p.79). Era nessas unidades grandes e médias com índice maior de escravos, que segundo Slenes (2011), havia maior possibilidade de um escravo conseguir formar famílias conjugais relativamente estáveis. Em segundo lugar, para Slenes (2011) o fato de os africanos serem maior parte dos cativos, “ora, na sua maioria os escravos em Campinas, mesmo em 1888, estavam muito mais próximos no tempo às fontes africanas de sua cultura. (SLENES, 2011, p.80). São pontos que segundo Slenes (2011), auxiliam na compreensão da formação da família entre os cativos.

“[...] o escravo que queria casar-se pela Igreja quase sempre tinha que encontrar seu cônjuge dentro da mesma posse” (SLENES, 2011, p.84). Para o autor a relação peculiar entre Estado, Igreja e sociedade em São Paulo, interferiram não somente nas taxas de nupcialidade entre os escravizados, mas também teria favorecido um clima “ideológico, no meio da elite, que era favorável à ideia do casamento a europeia, na qual o casamento religioso se torna uma instituição moralizadora para todas as classes sociais.

O que podemos concluir de tudo isso? Simplesmente que as diferenças entre os índices de nupcialidade escrava nas regiões de *plantation* e Sudeste dizem respeito Principalmente as variações não no “lar” Negro, mas no “controlar” branco. Isto é, o que mais distingue Campinas e outros municípios no centro oeste paulista de localidades de grandes lavouras no Rio de Janeiro era que naqueles lugares uma proporção muito maior de uniões entre escravos foi registrada na igreja pelos senhores e, portanto, documentada no Censos e registros paroquiais (SLENES, 2011, p.101).

Ou seja, Campinas seria um município extremamente e representativo, no que diz respeito aos padrões de nupcialidade entre os cativos, e para Slenes (2011) seria mais do que isso, seria “paradigmática” pois fornece condições ideais para reconstituição daquilo que era típico. Em síntese, os dados revelam o grande interesse dos senhores nas uniões entre os cativos, não pelo simples lucro que viriam a ter da reprodução dos escravizados, mas, uma preocupação como ato simbolizando a criação do “lar”.

Com isso, segundo Slenes (2011), enquanto o proprietário estivesse vivo, os casais “jovens” nas posses médias e grandes de Campinas normalmente podiam esperar que seus matri-

mônios alcançassem uma duração significativa, apesar das altas taxas de mortalidade.

Portanto, quando contextualizados, os dados sobre Campinas *confirmam* o impacto nocivo do escravismo sobre a continuidade das relações familiares no grupo criativo. [...] Os dados sobre as posses médias e grandes nesse município sustentam a conclusão de que os escravos, em todos os contextos, valorizavam a família conjugal estável, lutavam com empenho para formá-la e frequentemente conseguiram realizar essa meta, quando havia condições propícias para isso (SLENES, 2011, p.118).

Os grandes proprietários de Campinas, raramente vendiam seus escravos, o que possibilitou segundo Slenes (2011), numa presença significativa de ambos os pais nos anos formativos iniciais das crianças. Mas, “argumentar que a família era uma instituição extremamente importante para pais e filhos escravos não implica sustentar que os cativos tinham uma vida doce” (SLENES, 2011, p.120).

Já no terceiro capítulo, Slenes (2011) apresenta as interpretações feitas pelos viajantes europeus sobre a escravidão no Brasil, juntamente a essa análise Slenes (2011) busca desconstruir essas visões que são introduzidas e fazem parte da historiografia tradicional até a década de 1970.

Slenes (2011) inicia o Capítulo 3 analisando a fala do Viajante francês Charles Ribeyrolles, que afirmou que nas senzalas,

[...] “não há famílias, apenas ninhadas”. O passado, para os escravos, era a dor, enquanto futuro estava fechado. Portanto, eles não podiam criar símbolos em que cintilasse a memória, iluminando-lhes o que vinha pela frente. Um “ galho de roseira seco”, para um velho trabalhador francês, poderia lembrar-lhe “a pátria [...] a mãe ou a noiva, e confortá-lo na hora do encontro com a morte. Já “nos cubículos dos negros, jamais vi uma flor: é que lá não existem nem esperanças nem recordações” (SLENES, 2011, p.139).

Slenes (2011) afirma, que Ribeyrolles achava incompatível existir no cenário da escravidão uma família entre os cativos, Ribeyrolles se baseia nas ideias de Adam Smith na qual ninguém teria estímulo para trabalho sem a perspectiva de realizar uma certa acumulação. E a atitude de Ribeyrolles não era um excesso,

Os observadores estrangeiros e os brasileiros “bem-nascidos” tendiam a perceber o escravo a partir de uma ideologia do trabalho que postulava diferenças radicais entre a cultura do homem livre e a do cativo; ou, pior, olhavam no através de fortes preconceitos raciais e culturais. Além disso, e em parte como consequência, eles não se empenhavam em registrar minuciosamente o comportamento e os valores dos escravos na vida íntima (SLENES, 2011, p. 140).

Quando analisadas nas “entrelinhas” as fontes narrativas da escravidão (censos, manuscritos da matrícula, assentos de batismo e casamentos das paróquias), contestam as falas e afirmações dos viajantes, observadores estrangeiros e brasileiros “bem-nascidos” da época, justamente porque quando são estudadas na maior profundidade retratam uma realidade diferente daquela tida como única no cenário da escravidão, pois, nessas existem depoimentos e dados sobre escravos casados, sua vida material e cultural, diferentemente das enfáticas as conclusões sobre a “imoralidade” do escravo, das suas relações sexuais promiscuas e a inexistência de uma família. “[...] enfim, confirma que Ribeyrolles e outros, não avistou a “flor” na senzala justamente porque não quis. (SLENES, 2011, p.141)

Em suma, percebendo o eurocentrismo nos quais os textos do século XIX são encharcados, e reconhecendo a importância dos estudos demográficos que apontam para um cenário de uniões estáveis, e filhos que conviviam com ambos os pais ou com um apenas.

[...] podemos transformar as informações “marginais” para olhar branco daqueles relatos em evidência *centrais*. Como resultado, É possível usar os textos do século XIX para recuperar os *projetos* dos escravos para a vida familiar e as “esperanças” e “recordações” que os orientavam. Enfim, torna-se visível a “flor”, aquela nascida do encontro da cultura africana e afro-brasileira dos escravos com sua experiência no cativeiro (SLENES, 2011, p.141).

“Portanto, falar das esperanças e recordações dos cativos nessa parte do Brasil implica necessariamente voltar a atenção para a herança cultural que os desterrados na África trouxeram consigo” (SLENES, 2011, p.151). Algo importante de se analisar, quando observamos a historiografia dos relatos do século XIX segundo Slenes (2011), é que, praticamente esses relatos não nos dão informações sobre esses aspectos da vida dos escravizados, por exemplo não se fala das línguas faladas pelos escravos, muito menos sobre as práticas e normas familiares que eles vivenciavam. Com isso, ao analisar os dados sabe-se que, a grande maioria dos escravos importados para o atual Sudeste do Brasil, desde o final do século XVIII até 1850, vieram de sociedades falantes de língua bantu.

[...] segundo uma característica comum a praticamente todas as sociedades

bantu, como aliás quase todas as sociedades africanas, é o fato de que elas se estruturam em torno da família concebida como *linhagem*, isto é, como um grupo de parentesco que traz a sua origem a partir de ancestrais comuns (SLENES, 2011, p.151).

Segundo Slenes, apesar da separação radical que sofreram de suas sociedades e origem, os africanos lutaram ferrenhamente para organizar suas vidas, na medida do possível, de acordo com a gramática da família-linhagem.

Nesse sentido, os africanos que foram forçados a “migrar” para o Brasil teriam procurado agir na sua nova terra da mesma maneira que os integrantes de grupos bantu, que deixavam voluntariamente suas aldeias de origem para estabelecerem novos povoados dentro da África Central e Austral [...] os africanos levam seus ancestrais consigo, quando mudam de lugar, não importando onde esses ancestrais estejam enterrados (SLENES, 2011, p.155).

É observando nas entrelinhas das fontes, na realidade vivenciada pelos escravizados, da língua falada, que Slenes comprova a existência das famílias constituídas por escravizados. A partir de um estudo sobre a própria cultura do africano que se tornou possível perceber que o modelo de família construído por este povo se manteve vivo em suas esperanças e recordações, mesmo após a longa travessia do atlântico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Que viviam, embora acontecessem com mais estabilidade nas grandes fazendas.

Com isso, percebemos que, antes, a historiografia tratava a escravidão a partir de uma perspectiva de “coisificação” dos escravizados, atribuindo ao processo escravista a desumanização dos africanos, entretanto, devido a uma releitura e revisão histórica, identificamos nesses sujeitos ações e formas constantes de resistência dentro do sistema escravista, fatos que os retira desse estado de anomia.

Com o alargamento do campo metodológico e das novas formas de abordagens, tornou-se possível perceber a diversidade nas formas familiares do Brasil colônia. Os novos dados possibilitam perceber a existência de famílias com certo grau de estabilidade, formadas por negros descendentes de africanos escravizados, relegadas ao limbo nas análises documentais anteriores e, em muitos casos, tidas como incompatíveis com a sociedade vigente.

Diante disso, para Slenes (2011), seria um erro reduzir a família escrava que, até então, foi tida como incompatível com o cativo, como um mero instrumento para manutenção do próprio sistema escravista, pois, para ele, isso seria negar todos os avanços que guiam os estudos sobre a família. “A “família” é importante para a transmissão e reinterpretação da cultura e da experiência entre as gerações” (SLENES, 2011, p.124).

Em suma, portanto, falar de família entre os escravizados pressupõe falar de herança africana. E é observando nas entrelinhas das fontes, na realidade vivenciada pelos escravizados, na língua falada e nos seus costumes que comprovamos a existência das famílias constituídas por escravizados. A partir de um estudo sobre a própria cultura do africano, tornou-se possível perceber que o modelo de família construído por esse povo se manteve vivo em suas esperanças e recordações, mesmo após a longa travessia do atlântico.

REFERÊNCIAS

MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti. **O Estado nacional e a instabilidade da propriedade escrava: a Lei de 1831 e a matrícula dos escravos de 1872.** Almanack. Guarulhos, n.02, p.20-37, 2º semestre de 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/alm/a/K9q3yS7VPS43HfX6rtGSv9v/?lang=pt&format=pdf#:~:text=Era%20um%20levantamento%20nominal%20de,as%20transa%C3%A7%C3%B5es%20civis%20e%20comerciais>. Acesso em 13 de set. 2021

SLENES, Robert W. **Na Senzala, Uma Flor-** Esperanças e recordações na formação da família escrava. Brasil sudoeste, século XIX. 2ª ed. Campinas, SP. Editora da Unicamp, 2011

SLENES, Robert W. **“Malungu, ngoma vem!”:** África coberta e descoberta do Brasil. Revista USP [S. l.], n. 12, p. 48-67, 1992. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i12p48-67. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25575>. Acesso em: 02 out. 2021.

TERUYA, Marisa Tayra. **A família na historiografia brasileira.** Bases e perspectivas teóricas. In: Encontro Nacional de Estudos Populacionais, 12., Caxambú, 23-27 out. 2000. Anais. s.n. Disponível em: <http://www.abep.nepo.unicamp.br/docs/anais/pdf/2000/TodosA%20Fam%C3%A-Dlia%20na%20Historiografia%20Brasileira....pdf>. Acesso em: 09 de out. 2021

RECONSTRUÇÃO DOS MUROS DE JERUSALÉM NO PÓS-EXÍLIO: ATRIBUIÇÕES EM NE 5,1-6

Nayara do Vale Moreira¹

RESUMO

O presente trabalho tem como seguimento a evolução social do povo judeu por meio da narrativa do Livro de Neemias, que discorre sobre os conflitos que enfrentam sua missão para reconstrução dos muros de Jerusalém, que traria um resguardo a cidade e conseqüentemente haveria assim um estímulo para que fossem reorganizada e repovoada (Ne 2,5-17), porém mesmo com todo o seu rigor e força para dar início a construção a cidade enfrentava um período de fome e pobreza (Ne 1,3), além da oposição dos nobres de outras províncias (Ne 3,33). Trato sobre importância de sua missão a curto e longo prazo, contextualizando assim a reconstrução da nação judaica que precisava ser reinstalada, ato que não seria simples, visto que a terra se encontrava habitada, e com a chegada dos povos que retornaram do exílio causou uma série de conflitos sociais. Tem-se por objetivo trazer o choque cultural entre os budistas assentados (autóctone) e os exilados (os deportados) autóctone, que com o apoio do império persa. Assim, a pesquisa tem por finalidade elucidar, onde o problema é explorado com uma análise bibliográfica, propondo explorar o problema da perspectiva qualitativa, possibilitando um diálogo mais estreito e pessoal do fenômeno pesquisado e do pesquisador. Os diferentes diálogos e conclusões sobre o tema proposto tem por objetivo trazer uma melhor compreensão sobre o mesmo. A relevância da pesquisa remete significativamente para a formação da civilização judaica perpassando até a atualidade, uma vez que após diversos momentos de sua trajetória enquanto povo, ocasionalmente marcados por cativos em civilizações que rivalizavam, com crises que atingiram a religião e os discursos teológicos.

PALAVRAS-CHAVE: Povo Judeu; Livro de Neemias; Autóctone; Exilados; Exílio;

INTRODUÇÃO

Propomos compreender elementos integrantes no processo de formação e junção social do povo judeu exilado e autóctones no contexto pós-exílio do livro de Neemias. Abrangendo a construção e a reconstrução sobre a identidade judaica inserida num período histórico específico que fundamenta uma realidade em que se estabelecem trocas e relações entre o povo judeu e as diversas culturas das quais se tem contato. Diante as tradições e o contexto entre os próprios judeus, compreendemos esse momento de união e reconstrução exibido no texto a partir das complexas relações de domínio persa na reconstrução, e o sentido e significado da restauração de Jerusalém e do Templo, os considerando fatores que se complementam no processo de compreensão sobre a formação de si mesmo.

¹ Mestranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, com bolsa e Taxa CAPES/PROSUC. nayaramoreiras2@gmail.com

Utilizamos como processo investigativo de uma pesquisa bibliográfica com a finalidade de aperfeiçoamento e atualização do conhecimento, por uma pesquisa científica de obras já publicadas. Tendo como base a estruturação do Livro de Neemias e considerando todo o processo social do período exílico para o pós-exílio, temos por fundamento o questionamento, como teria ocorrido essa complexa junção entre os povos autóctones e os exilados?

1 PERÍODO EXÍLIO E PÓS-EXÍLIO E A DOMINAÇÃO PERSA

O exílio prosseguiu durante o século VI a.C., período que retrata a rebelião do rei de Judá Joaquim contra o imperador babilônico Nabucodonosor, que vê a recusa sobre o pagamento de tributos do povo judeu como rebelião, ocasionando o cercamento da cidade pelo seu exército por um período de um ano e meio, trazendo fome e miséria a cidade com o corte de entrada para comida e água. Havendo assim o saqueamento da cidade, com o templo queimado e o rei e a elite intelectual, eclesiástica e política de Judá exilada na Babilônia, período esse que Gamboa (2016, p. 107), destaca a adequação sobre os deportados, com contato direto a novas formas religiosas e sociais, com a tentativa de conservação sobre o seu próprio meio e crenças em YHWH. Houve uma segunda deportação durante entre 550 e 540 a.C., que diferente da elite levada sobre a primeira, há um maior sofrimento em condições e o trabalho exaustivo.

Muitos, entre os deportados, se estabeleceram e obtiveram êxito na Babilônia, com cargos de importância no governo. Já entre os povos autóctones, aqueles que se mantiveram em Judá durante esse período teriam, segundo Gamboa (2016, p. 108) vivenciado um período árduo, com a destruição pelas campanhas militares, a cobrança de tributos e a destruição da cidade e do templo.

Em meados de 539/8 a.C. acontece de acordo com Tünnermann (2001, p.07) a conquista sobre o rei da Pérsia, Ciro, sobre o império da Babilônia, e conseqüentemente aqueles exilados têm a oportunidade de estarem retornando a Jerusalém, com o financiamento da reconstrução do templo. Um destaque sobre o império persa e sua incorporação diante a diversidade cultural diante ao seu conjunto administrativo, o que conforme explica Kidner (1985, p. 16) que teria sustentado e assegurado às individualidades e diversidades de cada povo conquistado, sendo “repatriando os seus adoradores, reedificando seus santuários e solicitando que estas divindades fossem seus patrocinadores.”(KIDNER, 1985, p.16).

Havia uma religião seguida pelos reis, mas ela não era forçada quanto aos povos de diferentes crenças, mas havia a motivação desses povos a buscarem dentro de suas próprias convicções aspectos próprios para a comodidade do rei. Haveria, assim, uma liberdade religiosa estimulada pelo império persa, porém, Rossi (2020, p. 12) afirma que se pode misturar essa

autonomia religiosa como algum passe para haver qualquer tipo de questionamento ou crítica sobre o império e sua estrutura administrativa, com seu exército e seus meios de comunicação, de forma que a voz e poder do imperador sobre os judeus deve se igualar ao de YHWH.

Essa era uma tática aplicada a todos os povos dominados que passavam a ser províncias do império. Fora isso, para facilitar a governabilidade, o rei permitia a liberdade religiosa dos povos anteriormente cativos da Babilônia e outros impérios do passado. Diz-se até mesmo que chegou a fazer alianças com a elite judaica exilada na Babilônia e que apoiava o regresso dos exilados. Tudo tinha uma clara intenção de domínio e opressão, além do endividamento por todos os favores recebidos. Tudo isso deixava até a consciência cativa ou comprometida pelas ações do império da vez que dominava desde o Egito até a Índia. 109 O império persa manejava suas duas faces conforme a conveniência: às vezes muito bom, outras, muito cruel. Ele via o território de Judá como um lugar estrategicamente importante que devia garantir a segurança da fronteira ocidental, já que aconteciam contínuas rebeliões nas proximidades do Egito, cuja grandeza do passado ainda não havia terminado – os maiores confrontos dos persas se deram com o Egito e com a Grécia. Buscando a expansão econômica, era muito importante manter a fidelidade do povo judaíta, por isso ele permitia algumas autonomias locais nas dimensões religiosa e civil por parte da elite reconhecida em Judá. Isso fazia parte da política econômica internacional convenientemente manipulada pela Pérsia. (GAMBOA, 2016, p. 108-109).

Esse sistema administrativo, composto pela utilização de uma língua única e oficial, da cunhagem de moedas, serviços de correios, construção e conservação das estradas imperiais e militares, teriam de acordo com Tünnermann (2001, p.14) estimulado o desenvolvimento e o fortalecimento do império persa, que se estendeu em mais de dois séculos. Ciro teria proferido um decreto² em que estipularia sobre todo o império um processo de dependência como meio para obter um controle econômico. Gamboa (2016, p. 108) evidencia que esse processo contribuiu no regresso dos deportados e na reconstrução de seus templos e cidades, e enquanto a nação estivesse reorganizada haveria uma garantia sobre o recebimento de tributos.

Assim, por volta de 520 a.C. com o regresso dos deportados a Jerusalém, Tünnermann (2001, p.07) explica os diversos obstáculos sobre aqueles que retornaram no início dos anos, em que apenas 18 anos após o retorno do exílio o templo teria sido reconstruído, além dos diversos conflitos sociais, entre exilados e aqueles que haviam permanecido sobre aquelas terras que em nada o haviam favorecido. Diante a população levada sob exílio, Neemias, seria sucessor dentre estes, vindo de uma família que teria conseguido elevar seu padrão de vida durante o período de exílio, ocupando cargos administrativos.

2 O rei Ciro, no seu primeiro ano, baixou o seguinte decreto:

Com respeito à casa de Deus em Jerusalém, deve ela reedificar-se para lugar em que se oferece sacrifícios; seus fundamentos serão firmes, a sua altura de sessenta côvados, e a sua largura de sessenta côvados, com três carreiras de grandes pedras, e uma de madeira nova. A despesa se fará da casa do rei.

Demais disto, os utensílios de ouro e de prata da casa de Deus, que Nabucodonosor tirara do templo que estava em Jerusalém, levando-os para Babilônia, serão devolvidos para o templo que está em Jerusalém, cada utensílio para o seu lugar; serão recolocados na casa de Deus (SCHWANTES, 2007, p.161).

1.1 O LIVRO DE NEEMIAS E O CONTEXTO POLÍTICA

O livro de Neemias, apresenta dados sobre o período persa, visto a escassez de referências historiográficas, segundo Kaefer (2020, p. 07) a cidade de Jerusalém, suas muralhas e templo ocupados no período nunca teriam sido descobertos, mas sim apenas cerâmicas e artefatos desenterrados, revelando um espaço vazio da arqueologia diante ao período.

Em frente a esse percurso de pós-exílio temos o processo de missão de Neemias teria sido copeiro do rei Artaxerxes, e através dele que o embate diante a comunidade judaica, que se encontrava em situação de miséria e desamparo. O que é evidenciado sobre a junção com o retorno do povo exilado e autóctones. Perante a isso Neemias recorre a diversas intervenções como esforço para haver uma estabilização e reparação, na tentativa de desfazer as diversas formas exploratórias sobre os mais necessitados e subjugados, Bright (2003, p.516) salienta que a missão seria baseada na reconstrução dessa comunidade, e para isso, contavam com as contribuições de YHWH para preservação e união das famílias.

Assim, a restauração dos muros de Jerusalém teriam, de acordo com Silva (2020, p.30) além da restauração da comunidade judaica como interesse, incluía principalmente o fornecimento e o controle exercido pelo império persa, que tinha como projeto, como explica Silva (2020, p.30), a inclusão sobre os interesses dos exilados, com a aplicação de impostos cobrados através do templo, portanto legitimado pela religião, e destinados a custear a grande elite, desconsiderando aos demais, demarcando e pontuando aqueles que seriam os israelitas de fato. E através da concepção da purificação sob a fé em YHWH que os líderes judaicas inseridos legitimavam e fundamentavam a organização em Judá, os repatriados possuíam a garantia de posse de terra, para haver o asseguramento da comunidade e aumentando do seguimento da religião, que poderia ser afetada com a vivência de outras culturas e suas respectivas religiões, assim, o povo judeu como tentativa de preservação e união promove o afastamento sobre os demais povos estrangeiros.

Desse modo, a reconstrução do muro traçaria demarcações e limitações sobre aqueles que se consideravam como o povo escolhido, o verdadeiro Israel, contando com o fortalecimento com YHWH, e conseqüentemente se sobressaindo aos demais, colocados como aqueles que possuíam o verdadeiro poder. Enquanto, grande parte da população vivenciava estados de crueldade e miséria (Ne 1,3), Bright (2003, p. 527) pontua como um período de repressão contra grupos menos favorecidos, como mulheres, crianças e todos aqueles que se localizavam no limiar da vulnerabilidade. E as reformas de Neemias não teriam modificado essa corrente de opressões, onde os mais desfavorecidos eram sujeitos a migrar na busca de sobrevivência (Ne 7,4).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com a junção desses eventos no meio econômico, político e religioso houve o fortalecimento do poder sobre as elites que dirigiam Judá, e que correspondia aos interesses do império persa. Acarretaram diversas perturbações e conflitos em diferentes setores no meio social judeu e as outras nações, seja no meio rural, campesinato e urbano, produzindo entre os pobres e ricos situações de violência e divisão social, baseada em uma pirâmide de poder, onde aqueles que tinham posse determinariam condições sobre a existência do outro e sobre suas relações sociais. O povo empobrecido se queixa em Ne 5,1-6 sobre as formas precárias de vida, tendo que se comprometer a servir aos outros para ter uma probabilidade de se viver.

Para haver o estabelecimento de igualdade sobre um povo deveria ser provido o básico para se estabelecer uma boa qualidade de vida sobre um meio social, mas na realidade havia o endividamento do povo por meio de um sistema de impostos instalados no Templo, retirando daqueles que já não tinham como prover um simples alimento para suas famílias. Neemias não consegue desfazer as políticas resultantes a pobreza, não chega roçar em sua estrutura, Gamboa (2016, p. 113) destaca que ele apenas se delimita em soluções mais superficiais, tendo em vista também seus interesses, o que nem sempre se igualavam aos do povo.

REFERÊNCIAS

- BÍBLIA DE JERUSALÉM – Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2001.
- BRIGHT, Jonh. História de Israel. Tradução: Luiz Alexandre Solano Rossi e Eliane Cavaliere Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2003.
- GAMBOA, Gloria. Penhora por fome – Neemias 5,1-5. Ribla, 66, São Paulo: Metodista, p.105-114, 2016.
- KAEFER, José Ademar. Nehemías. Ribla 81, São Paulo, Metodista, p. 7-9, 2020.
- KIDNER, Derek. Esdras e Neemias. Introdução e Comentário. São Paulo: Mundo Cristão, 1985.
- KILPP, Nelson. Neemias: O Perfil de Um Político. Estudos Teológicos:1989, Vol 29, n. 2. Disponível em: <http://est.tempsite.ws/periodicos/index.php/estudos_teologicos/article/view/1065> Acesso em: 03 de novembro de 2019.
- LARA PEINADO, Federico. Enuma Elish: poema babilônico da criação. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2008. Macintyre. São Paulo: Paulus,1985, p.116.
- SILVA, Omar João. Reconstrução dos muros de Jerusalém: uma aproximação arqueológica e hermenêutica de Neemias 2,1-10 – 3,1-32. Ribla,/inverter o itálico 81, São Paulo, Metodista, p. 21-33, 2020. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/Ribla/article/view/10112>> Acesso em: 10 de agosto de 2021.

SILVA, Maria de Fátima. Dario, o grande-rei, personagem em Histórias de Heródoto. Universidade Católica Portuguesa, Departamento de Letras. Máthesis, 4, p. 63-88, 1995.

ROSSI, Luiz Alexandre. A pax Persica: o contexto imperial persa. *Ribla*,/inverter do itálico 81, São Paulo, Metodista, p. 11-19, 2020.

SCHWANTES, Milton. Sofrimento e esperança no exílio - História e teologia do povo de Deus no século VI a. C. São Paulo: Paulinas, 2007.

TÜNNERMANN, Rudi. As reformas de Neemias: a reconstrução de Jerusalém e a reorganização de Judá no período Persa. São Leopoldo, RS: Sinodal/Paulus, 2001. (Série teses e dissertações, v. 17).

FT 6

Comunicação, Teologia e Religiosidades



Dra. Aline Amaro da Silva – PUC Minas/PUCRS

Dra. Joana T. Puntel – SEPAC/PUCSP)

Dr. Marco Túlio de Sousa – UNASP/ UEMG

Dr. Vinicius Borges Gomes – PUC Minas/UFSJ

Ementa:

O FT Comunicação, Teologia e Religiosidades é dedicado aos estudos que analisam fenômenos religiosos comunicativos a partir das ciências humanas e sociais, com ênfase nas áreas de Teologia e Comunicação. Com olhar interdisciplinar, busca-se compreender à luz do paradigma comunicacional as transformações eclesiais, religiosas e sociais ao longo da história e no cenário contemporâneo caracterizado pela cultura digital. A interação entre mídia e religião, fé e cultura trazem questões éticas, econômicas, políticas e sociais importantes para o diálogo ecumênico e inter-religioso, entre outras discussões. O presente FT abrange trabalhos com temáticas como: mediações e processos de mediação da fé em diferentes tempos e culturas; adequação e incorporação de novas formas comunicativas nas religiões e religiosidades; transformações e migração das práticas religiosas para o ambiente digital durante a pandemia, bem como as consequências teológicas dessa mudança de ser e estar no mundo; impacto da presença de religiões e religiosidades na rede; novas tendências comunicativas e sua influência na compreensão da fé e senso de pertença a uma tradição religiosa; modos de representação das religiões e da fé na mídia não religiosa; relações do religioso com outros campos sociais nos seus entrecruzamentos nas mídias; e processos sociopolíticos no discurso midiático religioso.

CRÍTICAS E RESENHAS CRISTÃS DE JOGOS: UMA ANÁLISE COMPARATIVA DE SITES DE GAMERS RELIGIOSOS

Allan Macedo de Novaes¹

RESUMO

No contexto cristão, especialmente entre grupos evangélicos conservadores, há uma variedade de respostas sobre o consumo de jogos digitais pelos cristãos, que vão desde críticas duras a elogios entusiásticos. Herdeiros de uma cultura de influência protestante/puritana que entende que o envolvimento do cristão com a arte, o lazer e o entretenimento devem estar restritos a uma lógica utilitário-evangelística. Sob essa perspectiva, comunidades e ambientes digitais de “gamers cristãos” procuram ressignificar o engajamento dos religiosos com jogos eletrônicos, imbuindo nessa vivência elementos identitários típicos da compreensão do papel ferramental que o lúdico deveria ocupar no cotidiano. Um dos elementos em que essa ressignificação é mais notável e que é muito presente nesses ambientes é a resenha ou crítica de games (em inglês, game review). Logo, nessa relação de tensão entre os cristãos e os games, o presente trabalho se propõe a identificar alguns dos pressupostos morais e teológicos que estão presentes nessa relação conflituosa, com base em critérios de avaliação de resenhas/críticas de jogos em sites de gamers cristãos de língua inglesa. Os sites escolhidos – *Christ Centered Gamer*, *Video Games and The Bible*, *Geeks Under Grace* e *Christian Spotlight Guide to Games* – representam, no contexto anglófono, uma quantidade consistente de análises de jogos cristãos, cujo objetivo é fornecer aos cristãos orientação sobre jogos de uma perspectiva religiosa e moral. Portanto, o artigo se propõe a realizar um levantamento – com elementos de análise de conteúdo – comparativo dos critérios de resenhas/críticas de jogos nesses sites, a fim de identificar quais são as visões que esses grupos cristãos possuem sobre a indústria de jogos, a cultura gamer e envolvimento do cristão com produtos e ambientes lúdicos.

PALAVRAS-CHAVE: Jogos; games; jornalismo de games; crítica; resenha

INTRODUÇÃO

Os jogos estão inegavelmente afetando a maneira como nos socializamos e nos comunicamos e a maneira como pensamos sobre o mundo. Como um campo de pesquisa emergente, os estudos de jogos – game studies – enfrentam atualmente os desafios de criar sua própria identidade e manter um diálogo ativo com outras disciplinas (MÄYRÄ, 2008, p. 4).

Um dos campos acadêmicos que também se concentra na análise dos jogos são os estudos religiosos, para os quais os jogos são “um importante local de exploração da interseção entre religião e cultura contemporânea que nos ajuda a entender o que é religião” (CAMPBELL; GRIEVE, 2014, p. 2). No entanto, há um tratamento desqualificante dos jogos como objetos de investigação acadêmica quando se trata da relação com o estudo da religião, sendo um dos motivos a

¹Doutor em Ciência da Religião (PUC-SP), professor da Faculdade de Teologia do Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP), e-mail: allan.novaes@unasp.edu.br.

de que os jogos são comumente considerados como formas de expressão artificiais, violentas ou imorais (BOSMAN, 2019, p. 2 e 3). Além disso, especialmente a partir de algumas vertentes dos estudos teológicos e religiosos, os jogos são analisados a partir de pressupostos conservadores, como a ideia de que a cultura pop é profana, perversa e/ou moralmente degradante.

No contexto cristão, especialmente entre os evangélicos conservadores, há uma variedade de respostas sobre o consumo de jogos pelos cristãos, que vão desde críticas duras a elogios entusiásticos, como aponta Schut (2013). Esse cenário explica o fato de a religião ser um fator determinante na forma como os cristãos vivenciam o meio de videogame “no que diz respeito às escolhas e comportamentos que exibem durante o decorrer do jogo”, e “no que diz respeito à forma como interpretam o conteúdo de seus jogos” (LUFT, 2014, p. 155).

Portanto, nessa relação de tensão entre cristãos e jogos, o presente trabalho se propõe a identificar alguns dos pressupostos morais e teológicos por trás dessa atitude, a partir de critérios de avaliação de resenhas de jogos em sites cristãos de jogos. O review, ou como o gênero é chamado em português, a resenha, segundo Marques de Melo (1994, p. 125), corresponde a uma “apreciação das obras-de-arte ou dos produtos culturais, com a finalidade de orientar a ação dos fruidores ou consumidores”. E é exatamente por sua característica analítica mais do que descritiva que esse gênero se apresenta como uma modalidade oportuna para a identificação de uma forma elementar de filosofia cristã de jogos.

Para o presente estudo, os sites escolhidos – *Christ Centered Gamer*, *Video Games and The Bible*, *Geeks Under Grace* e *Christian Spotlight Guide to Games* – representam, em inglês, uma quantidade consistente de análises, cujo objetivo é fornecer aos cristãos orientação sobre jogos de uma perspectiva religiosa e moral. Assim, o artigo se propõe a realizar uma análise comparativa dos critérios de resenhas de jogos nesses sites a fim de identificar quais são os pressupostos morais e religiosos mais presentes nas resenhas e críticas de games, revelando quais são as visões que a cultura cristã conservadora lança sobre a indústria de jogos e a cultura gamer.

1. GAME REVIEWS: NATUREZA E PROPÓSITO

Sabe-se que as resenhas de jogos são uma das principais formas de jornalismo de game e uma das formas predominantes de discurso sobre jogos (ZAGAL; LADD; JOHNSON, 2009, p. 215). Mesmo considerando as resenhas de jogos como um material informativo eficaz para orientar decisões de compra, ou para promover dicas de jogabilidade, entre outras perspectivas de mercado e de orientação prática, game reviews são “sem dúvida uma influência na forma como as pessoas veem, entendem e falam sobre jogos” (ZAGAL; LADD; JOHNSON, 2009, p. 215).

Dois estudos que se concentraram em uma análise das game reviews podem nos aju-

dar a identificar uma visão geral dos elementos e critérios de avaliação. Zagal, Ladd e Johnson (2009, p. 215) queriam “ter uma noção dos tipos de coisas que aparecem, ou são rotineiramente discutidas, nas análises de jogos”. Em seu estudo, eles encontraram nove temas ou elementos repetidamente presentes na maioria das resenhas de vídeo games analisadas: descrição (recursos, modos e características), experiência pessoal (emoções sentidas devido ao jogo), conselhos ao leitor (recomendações e estratégias para o sucesso), sugestões de design (discussão sobre recursos e melhorias), contexto de mídia (contextualização para outras linguagens de mídia), contexto de jogo (contextualização para outros jogos), tecnologia (papel do hardware), hipóteses de design (objetivos de design que desenvolvedores/designers tinham para o jogo) e indústria (questões da indústria de jogos).

Já Berimbau (2009) lista outros itens, entre eles, gráficos, jogabilidade, história, música e som, mecânica do jogo, desenvolvimento, marketing e origem do jogo. Em sua amostra analisada de reviews de jogos, Berimbau (2009, p. 116) percebeu que a experiência do jogador e a própria jogabilidade eram a tônica dos textos. Por outro lado, para ele era preciso considerar outros aspectos centrais do jogo: o território estético e sua relação com a experiência lúdica; a construção da simulação, com seus objetivos, permissões e formas de comunicação com o usuário; e problemas de design de jogos mais explícitos além do desempenho do jogo do usuário.

Pesquisadores como Luft (2014, p. 155) identificaram a existência de uma subcultura de gamers denominada de “jogadores cristãos”, um grupo que “media seu gameplay através das lentes da religião”. Embora existam áreas significativas de sobreposição entre os jogadores cristãos e tradicionais, os gamers cristãos também exibem traços que os distinguem como uma subcultura única. Os jogadores cristãos negociam seus interesses no jogo para se adequarem aos seus valores religiosos, tendendo a evitar conteúdos com linguagem vulgar, cenas sexualmente sugestivas e questões violentas (LUFT, 2014, p. 158, 159).

Uma das dimensões em que essa negociação que os jogadores cristãos fazem entre seus valores religiosos e interesses lúdicos/lúdicos se manifesta por meio de resenhas de jogos, que articulam pressupostos morais e religiosos para além da estrutura convencional do gênero. Portanto, as análises de jogos cristãos adicionam às regras desse gênero informativo elementos distintivos da cultura gamer cristã.

Como Zagal, Ladd e Johnson (2009) e Berimbau (2018) demonstraram, há temas e métricas recorrentes nas análises de jogos. Portanto, este artigo pretendeu identificar elementos morais e religiosos assimilados pelas resenhas cristãs de jogos como um sistema de critérios de avaliação cristãos. Para isso, analisei critérios de avaliação de reviews de jogos dos seguintes sites: *Christ Centered Gamer* (christcenteredgamer.com), *Video Games and The Bible* (videogamesandthebible.com), *Geeks Under Grace* (geeksundergrace.com) e *Christian Spotlight Guide to Games* (christiananswers.net/home.html). Primeiramente, identifiquei se os sites apresentam em algumas seções explicações sobre a metodologia por trás das análises de jogos. Em segundo

lugar, escolhi uma resenha aleatória de um jogo em cada site para identificar os critérios que guiaram a resenha.

2. RESENHAS CRISTÃS DE JOGOS: ANÁLISE

Como dito, alguns dos sites têm um espaço explícito para apresentar seus critérios de game reviews. É o caso de *Video Games and The Bible* em uma seção chamada “Critérios de Cobertura de Jogos”. O objetivo das análises de jogos no *Video Games and The Bible* é analisar os títulos futuros e/ou lançados que eles sentem que podem ser familiares/cristãos, tentando abordar conteúdo e “quaisquer preocupações potenciais” (GAME, 2022). *Video Games and The Bible* apresentam seus critérios por meio das seguintes perguntas:

“Sua história/jogabilidade contém elementos antibíblicos (feitiçaria também conhecida como magia, “outro Jesus” etc.)? Até onde essa influência se estende?”

É familiar? Existem elementos de palavrões, sexualidade ou violência excessiva que podem ofender nosso público?”

É único? Ele fornece uma experiência de jogo ou muda um gênero que não vimos antes?”

É bom? É um lançamento de qualidade ou um título de acesso antecipado que é divertido e jogável em seu estado atual?”

Tem rejogabilidade? Ele oferece uma experiência significativa pelo preço que cobra?” (GAME, 2022)

A mesma lógica de critérios por meio de perguntas ocorre no site *Christian Spotlight Guide to Games*, que divide as preocupações das resenhas de jogos em áreas: “Perspectiva Cristã/Moral” (“O jogo é anticristão e imoral de alguma forma?”); “Violência” (“É violento? Incentiva comportamentos violentos?”); “Conteúdo adulto” (“Encontros sexuais, nudez ou material sugestivo ou sexualmente imoral?”); e “Jogo de jogo” (“O jogo é divertido de jogar?”) (OUR, 2022).

Diferentemente dos dois sites anteriores, o *Christ Centered Gamer* traz apenas uma breve instrução sobre os critérios de análises de jogos na seção “Sobre nós”, conforme segue:

Christ Centered Gamer analisa os videogames de dois pontos de vista. Analisamos os jogos em um nível secular com base em seus gráficos, som, estabilidade e experiência geral de jogo. Se você está preocupado com quão familiar é um jogo, temos uma pontuação moral separada que analisa violência, linguagem, conteúdo sexual, referências ocultas e outras questões éticas.

Por outro lado, *Geeks Under Grace* é o único site que não apresenta explicitamente seus critérios em uma seção própria – só é possível conhecê-lo analisando uma análise de jogo propriamente dita.

Após esta primeira visão geral, analisei algumas resenhas de jogos de cada um dos sites descritos neste artigo, a fim de encontrar uma estrutura de avaliação, com foco em elementos morais e religiosos. Em *Geeks Under Grace*, por exemplo, na resenha do jogo *Green Hell VR*, intitulado “Na selva, na selva poderosa” (LOWERY, 2022) há, após um espaço com informações gerais (desenvolvedora, editora, gênero, plataformas e data de lançamento), uma seção intitulada “Guia de conteúdo”. Nesta seção, há seis elementos morais/religiosos: “conteúdo espiritual”, “violência”, “drogas/álcool”, “linguagem”, “conteúdo sexual/nudez” e “outros conteúdos negativos”.

Green Hell é um jogo de sobrevivência onde o jogador, em uma visão em primeira pessoa com óculos de realidade virtual, deve enfrentar diversos desafios em uma selva tropical – fome, clima, animais etc. O jogador pode consumir algumas plantas que possuem efeitos medicamentosos, por isso a resenha aponta essa preocupação. A violência é um elemento que recebe atenção, uma vez que durante o jogo o jogador deve fabricar armas como machados, lanças e arcos, e precisa lutar contra onças, cobras e até tribos hostis. A resenha também destaca os temas espirituais não-cristãos com preocupação. Ela descreve o jogador enfrentando cenas que retratam “tribos dançando e cantando ao redor do fogo” e “totens e outros objetos feitos de ossos e partes de animais representando sua cultura, que também se enquadra em imagens perturbadoras” (LOWERY, 2022).

A resenha “Elden Ring” no *Christ Centered Gamer* apresenta uma análise dicotômica mais explícita do que os outros sites. A revisão separa o conteúdo do jogo e design do jogo do conteúdo moral e religioso. Isso ocorre claramente na seção “Score break” que apresenta uma métrica de 0 a 10 e 0% a 100% quando a lógica é “quanto maior melhor” (BONGIORNO, 2022). Além da “Pontuação do jogo” composta por elementos como gráfico, som, controles etc., a resenha apresenta uma “Pontuação de moralidade” com índice de 63%, com as seguintes notas: violência (4/10), linguagem (8/10), conteúdo sexual (6/10), oculto/sobrenatural (3,5/10) e cultural/moral/ético (10/10).

Na análise do jogo *Beyond Good and Evil*, no site *Christian Spotlight Guide to Games*, temos novamente uma pontuação religiosa e moral chamada “classificação cristã” de 1 (ruim) a 5 (bom). A resenha tem descrição explícita sobre violência, linguagem e conteúdo sexual. Há preocupações com temas espirituais não cristãos, uma vez que o protagonista do jogo aparece em uma cena de meditação budista.

Em *Video Games and The Bible*, a resenha do jogo *Papers, please* traz uma conclusão onde o autor descreve o jogo como mais adequado para “jogadores maduros com consciência

desenvolvida e senso claro de certo e errado” (NELSON, 2014). *Papers, please* é um jogo de quebra-cabeça único ambientado em um país comunista fictício opressivo, onde o jogador joga como inspetor de um posto de fronteira, decidindo quem entra no país. O jogador deve tomar decisões morais difíceis, por isso existe uma seção intitulada “Potenciais Preocupações”, da seguinte forma: “Fortes palavrões são frequentemente usados ao longo do jogo”; “A nudez também está presente na forma de exames usados para detectar drogas, contrabando, etc.”; “Cenas de violência intensa são renderizadas em animação pixelizada” (NELSON, 2014).

Ao analisar os critérios de avaliação e uma amostra de resenhas de jogos dos sites *Christ Centered Gamer*, *Video Games and The Bible*, *Geeks Under Grace* e *Christian Spotlight Guide to Games* fica evidente que todos incluem como preocupações morais elementos típicos de controle parental e classificação indicativa, especialmente as categorias de classificação do *Entertainment Software Rating Board* (ESRB). O Ratings Guide (2022) da ESRB possui descritores de conteúdo que indicam questões que podem ser de interesse ou preocupação, como “substâncias”, “sangue”, “violência”, “humor”, “linguagem”, “nudez”, “jogo de azar”, “sexualidade”. Assim, os critérios de resenha de jogos do nosso corpus demonstram preocupações com todos os descritores ESRB, exceto “humor”. No entanto, “violência”, “sexualidade” e “linguagem” estão presentes em todos os sites, enquanto “substâncias” estão ausentes em metade deles e “jogos de azar” e “humor” não aparecem de forma alguma.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse cenário pode ser retratado com mais precisão se mais análises de jogos forem analisadas, mas, mesmo com um corpus pequeno – que é o caso deste artigo – podemos afirmar que existe uma forte afinidade entre os descritores do ESRB e as preocupações das análises cristãs de jogos. As categorias da ESRB são dados frequentemente presentes em resenhas de jogos “seculares”, mas a diferença entre resenhas “seculares” e cristãs de jogos nesse aspecto é que as resenhas religiosas de jogos enfatizam e aprofundam cada um dos elementos morais/educacionais envolvidos classificação procurando identificar como a presença de descritores da ESRB ofendem os valores cristãos e se opõem à tradição religiosa.

Além dos temas morais baseados na ESRB, alguns dos sites e análises de jogos analisados apresentam preocupações religiosas e “espirituais”. Dois sites – *Geeks Under Grace* e *Video Games e The Bible* – demonstram preocupação com cenas ou diálogos nos jogos que descrevem tradições e valores de religiões não-cristãs, criticando também elementos de religiões não institucionalizadas como magia, esoterismo ou fantasia. A ideologia por trás dessa abordagem teológica pode apontar para restrições ao diálogo inter-religioso e potencialmente uma perspectiva de demonização do outro – essa abordagem não é forte no próprio autor da game review, mas

sua presença indica a importância e a necessidade de atender às demandas e expectativas dos leitores cristãos das resenhas.

REFERÊNCIAS

BERIMBAU, M. (2018). **Video Games ou hambúrgueres?** As análises de jogos digitais da mídia especializada e as críticas subjetivas dos fãs. Comunicação e cultura geek. São Paulo: Editora Casper Líbero, p.104-121.

BONGIORNO, Steve. **Elden Ring (PC)**. Christ Centered Gamer. Disponível em: <<https://www.christcenteredgamer.com/reviews/pc-mac/8073-elden-ring-pc>>. Acessado em: 2 de junho de 2022.

BOSMAN, Frank. **Gaming and the divine: A new systematic theology of video games**. New York: Routledge, 2019.

CAMPBELL, Heide; GRIEVE, Gregory P. Introduction. In: CAMPBELL, Heide; GRIEVE, Gregory P. (eds.). **Playing with religion in digital games**. Bloomington: Indiana University Press, 2014.

RATINGS guide. Entertainment Software Rating Board. Disponível em: <https://www.esrb.org/ratings-guide/>. Acessado em: 2 de junho de 2022.

GAME Coverage Criteria. Video games and the Bible, 2022. Disponível em: <<https://videogamesandthebible.com/game-review-criteria/>>. Acessado em: May 31, 2022.

LUFT, Shanny. Hardcore Christian Gamers: How Religion Shapes Evangelical Play. In: CAMPBELL, Heide; GRIEVE, Gregory P. (eds.). **Playing with religion in digital games**. Bloomington: Indiana University Press, 2014.

LOWERY, L. J. Review – Green Hell VR: In the jungle, the mighty jungle. **Geeks Under Grace**, 2022. Disponível em: < <https://geeksundergrace.com/gaming/review-green-hell-vr/>>. Acessado em: 1 de junho de 2022.

MARQUES DE MELO, J. (1994). **A opinião no jornalismo brasileiro**. 2. ed. Petrópolis: Vozes.

MÄYRÄ, Frans. **An introduction to Game Studies: games in culture**. London: Sage Publications, 2008.

NELSON. **Papers, please review**. Disponível em: <https://videogamesandthebible.com/2014/09/10/papers-please-review-paid/>. Acessado em: June 2, 2014.

OUR mission. Christian Spotlight’s Guide to Games. Disponível em: <<https://christiananswers.net/spotlight/games/home.html>>. Acessado em: June 1, 2022.

SCHUT, Kevin. **Of games and God: A Christian exploration of Video Games**. Grand Rapids: Brazos Press, 2013.

ZAGAL, José; LADD, Amanda; JOHNSON, Terris. “Characterizing and understanding game reviews”. **Proceedings of the 4th International Conference on Foundations of Digital Games**, Orlando-USA, April 26-30, 2009, p. 215-222.

NA “MANTOLOGIA” DE APARECIDA: O RETRATO DAS MANIFESTAÇÕES POLÍTICAS E SOCIAIS BRASILEIRAS

Ana Maria de Sousa¹

RESUMO

O manto de Aparecida, enquanto símbolo iconográfico da cultura popular religiosa, traz em seu cerne a época da Independência do Brasil e seu design de estrelas e bandeiras atravessam o panorama histórico, na dinâmica do universo religioso católico. O objetivo desse trabalho é focar os festejos dos 200 Anos de Independência do Brasil, tendo como espelho a imagem “aparecidina” e seus reflexos na contemporaneidade. Trabalhamos com a hipótese de que os aspectos simbólicos do manto de Aparecida podem revelar interesses políticos, culturais e devocionais, em diferentes fases da conturbada historiografia brasileira. Aplicaremos o conceito de mantologia, criado por nós, para nos referir ao estudo da capa de Aparecida, na chave de ser atravessada por construções retóricas como um artifício rizomático do imaginário popular. Assim, teremos subsídios para averiguar a importância dessa peça de vestuário no contexto mariológico do nosso país, encetando ecos desse momento, onde coletamos testemunhos, os quais nos revelaram curas e livramentos, por meio da intercessão de Nossa Senhora Aparecida. Com mais de 300 anos de devoção, a narrativa une importantes atores do cenário político brasileiro e nos traz reflexões sobre as mudanças que nortearam a nossa sociedade, desde a descoberta da imagem em 1817, que enlaça o final do período das Capitânicas Hereditárias e o início do Ciclo do Ouro, quando três pescadores içaram partes desconexas da santa das águas barrentas do Rio Paraíba do Sul, a qual a denominaram como Aparecida; antes de proclamar a Independência do Brasil, em 1822, Dom Pedro I, em viagem do Rio de Janeiro para São Paulo, passou para rezar na capela; o seu filho, Dom Pedro II, visitou a imagem em 1843 e 1855; a princesa Isabel também esteve duas vezes na Igreja para pedir a graça de ser mãe. Ao alcançar o milagre, com o nascimento de seus três filhos, ela retornou para presentear Nossa Senhora Aparecida com uma coroa de ouro e um novo manto. Em 1931, o então presidente Getúlio Vargas nomeou a pequena imagem como Padroeira do Brasil. Aparecida é o retrato fiel de um povo marcado pelas rugas da colonização violenta, libertado do Império português e velado nos sofrimentos das transformações políticas e sociais. A estatueta recebe pedidos insistentes de seus fiéis, que rogam pelo alívio de suas dores, suplicam pelo pão de cada dia, emprego, com a inflação nas alturas, culminam em narrativas de resgates extraordinários e outros. Enfim, no acalanto da fenomenologia da fé, essa santa obteve a designação de Mãe Negra do Brasil, cuja origem de seu misticismo acorrenta à época da escravatura, culmina com a proximidade da família imperial, assume a legitimidade na Era Vargas e resvala até os dias atuais.

PALAVRAS-CHAVES: Aparecida; Independência do Brasil; mantologia; retrato político.

INTRODUÇÃO

O manto de Nossa Senhora Aparecida se abre numa retrospectiva dos 200 Anos de Independência do Brasil para se estender em diferentes drapeados políticos e religiosos do nosso país. O objetivo desse artigo é abordar a capa “aparecidina”, desde a descoberta em 1717, focar

¹ Ana Maria de Sousa: pós-doutoranda em Teologia, na PUC-SP. Doutora em Ciência da Religião, na PUC-SP. Mestre em Literatura Brasileira, pela USP. Graduada em Jornalismo, na FIAM e Letras, pela USP.

a relação com a escravatura, família imperial, governo de Getúlio Vargas e ratificar sua importância na contemporaneidade. Numa pequena parte de caráter empírico, trataremos epistemológica e socialmente da figura de Nossa Senhora Aparecida, no eixo de dois testemunhos, colhidos de pessoas que foram salvas quando estiveram entre a vida e morte. Iremos conhecer como se dá uma experiência mística com a Mãe de Jesus e explorar as entrevistas, enquanto símbolos metafóricos religiosos, sob análise hermenêutica e na ótica do narrador.

Trabalhamos com a hipótese de que a simbologia do manto de Aparecida transitou pelo cenário político e religioso em diferentes momentos da nossa sociedade. Diante disso, surge a indagação sobre qual seria a função de Nossa Senhora de Aparecida com seu devoto, num momento de catástrofe? O conceito de mantologia, criado por nós para o estudo dos mantos marianos é aplicado em Nossa Senhora Aparecida também nas dobraduras dos acontecimentos desde a descoberta da imagem, até a hodiernidade.

A mantologia desse ícone brasileiro coaduna com a época do Brasil colonial. Historicamente falando em 1717 os indígenas continuavam massacrados, os navios negreiros ainda chegavam da África, com os escravos mutilados em sua essência. Nessa situação de precariedade, sofrimento humano e ruína, a imagem de Nossa Senhora de Aparecida foi encontrada no Rio Paraíba do Sul. Precisamente, aquele ano coincide com o final do período das Capitânicas Hereditárias - administração territorial da América portuguesa para colonização e exploração de determinadas áreas - e o início do Ciclo do Ouro no Brasil, quando se extraía essa matéria prima, principalmente nos estados de Minas Gerais e Goiás. Aconteceu que a comitiva do Conde de Assumar, governador geral, passaria pelo Vale do Paraíba para tratar da unificação das capitânicas de Minas Gerais e São Paulo e seria recebido num banquete. (Cordeiro, 1998, p. 14). Os pescadores Domingos Garcia, João Alves e Filipe Pedroso, possivelmente escravos, foram mandados ao Rio Paraíba do Sul em busca de peixes para alimentar a comitiva do governador Assumar. Os três homens não conseguiam fisgar nada, mas teriam içado das águas turvas do rio, partes desconexas da imagem de uma santa, em argila e terracota, com 36 centímetros de altura e 2,5 quilos. Filipe Pedroso conseguiu encaixar todas as peças perfeitamente. A partir daí foram atribuídos à essa imagem vários milagres, a começar pela pesca bem-sucedida dos três homens ao retornarem ao rio.

Reza a tradição mariana que em suas inúmeras aparições, Nossa Senhora sempre se manifesta num momento de ruína, crise, guerra, penúria, falta de esperança, depressão e outros fatores. Podemos associar essa afirmação à crueldade da escravatura em um dos primeiros milagres dessa santa negra. Consta que o escravo Zacarias era frequentemente espancado pelo capataz, por esse motivo fugiu da fazenda onde morava. Capturado foi acorrentado e arrastado pelo feitor. Quando passavam em frente à capelinha no Morro dos Coqueiros, o prisioneiro pediu para parar e rezar; as correntes caíram de suas mãos. De volta à senzala, o velho escravo, enfim recebeu a alforria.

Dos antecedentes da vestimenta “aparecidina”, verificamos que antigamente, ela ostentava cordões de ouro no pescoço. Existe uma citação sobre estes ornamentos nos registros indicando que os acessórios foram vendidos para ajudar na reforma da capela. Detalhe: no

ícone antigo, os cabelos aparecem bem curtinhos e coincide com a norma de os donos da terra obrigarem seus escravos a usarem as madeixas bem acima da nuca. O primeiro manto data-se em 05 de janeiro de 1750 e foi doado por Francisco Soares Bernardes para disfarçar uma rachadura. Francisco era natural de Mariana, província de Minas Gerais, onde a exploração de ouro se mostrava rentosa e promissora e se encaixa exatamente ao Ciclo do Ouro. A vestimenta possuía bordados, feitos com fios de ouro e leve franjado na barra. A cor era carmesim (vermelha do carmim) associada à roupa de uma rainha.

1. APARECIDA E A FAMÍLIA REAL

O elo de Aparecida com a família real portuguesa deu-se inicialmente pelo manto, que mudou de cor por determinação de Dom João IV. De Portugal, o rei ordenou que se adotasse o azul escuro, com forro vermelho granada, que eram as cores oficiais do império e decretou que a Santa Virgem recebesse a invocação de Imaculada Conceição Padroeira do Reino de Portugal e Seus Domínios. Com o passar do tempo, o imaginário popular criou a alcunha Aparecida, que remete à santa que apareceu, substituindo a antiga nomenclatura real.

A história aponta: cerca de 20 dias antes de proclamar a Independência do Brasil, Dom Pedro I passou pela Igreja de Aparecida para rezar. Consta que o monarca e sua comitiva teriam se ajoelhado diante da imagem e se inteirado dos diversos milagres atribuídos à santa. Tudo leva a crer que diante de Aparecida, vossa majestade refletiu sobre a possibilidade de romper definitivamente com a colonialidade. Dom Pedro chegou a São Paulo no dia 7 de setembro de 1822, num sábado, por volta das 16 horas, dois cavaleiros do correios-real do Império foram ao seu encontro com diversas correspondências. Alguns estudiosos defendem que o conteúdo dessas cartas detalhava o formigamento da relação Coroa-Colônia para destitui-lo do poder e essa pressão política contribuiu para o monarca nos declarar livre. Então, Dom Pedro, às margens do riacho Ipiranga, deu o grito: “Independência ou Morte”, libertando o nosso país de Portugal.

1.1 DOM PEDRO II E A FILHA PRINCESA ISABEL: DUAS VEZES EM APARECIDA

Seguindo a devoção do avô e do pai em Nossa Senhora Aparecida, o imperador Dom Pedro II, acompanhado de sua esposa, a imperatriz Teresa Cristina rezou em 1843 na capela de Aparecida e retornaram em 1865. Dois anos depois, sua filha a princesa Isabel representou o pai na festa da Imaculada Conceição, em Aparecida, em 08 de dezembro, de 1868. Ela participou das celebrações, na Basílica Velha, ao lado de seu marido, o Conde d’Eu, com quem estava casada há dez e ainda não tinha filhos. A princesa doou uma coroa de ouro, com: 24 quilates, 24 diamantes

maiores e 16 menores, além de uma nova capa. O manto era azul escuro e vermelho granada, que ainda representavam o reino de Dom João IV. Ostentava ainda 21 brilhantes, significando as 20 Províncias do Império e a Capital. Detalhe: naquele dia, a soberana rogou a Nossa Senhora Aparecida para lhe conceder a graça de gerar um herdeiro para assumir o trono.

Alguns anos após, a princesa Isabel (autora da lei Áurea da Abolição da Escravatura) retornou à cidade de Aparecida para agradecer a realização de seu pedido de ser mãe. Desta feita, levou o esposo Conde d'Eu e seus três filhos.

2.2 MANTO DE APARECIDA: IDENTIDADE NA ERA VARGAS

Em 16 de julho de 1930, o Papa Pio XI decretou Nossa Senhora da Conceição Aparecida como Padroeira do Brasil. Em 31 de maio de 1931, o presidente Getúlio Vargas instituiu oficialmente o título, com comemoração na cidade do Rio de Janeiro, até então, a capital do Brasil. O presidente estabeleceu que no manto de Aparecida fosse colocado duas bandeiras do Brasil e duas do Vaticano. Ambas atestam a relação Igreja Católica-Estado, no contexto político-religioso. Atualmente, o manto de Aparecida é confeccionado pelas freiras carmelitas, na cidade da Padroeira, continua azul marinho-anil, num tecido aveludado, os bordados externos são em dourado, mantendo as flâmulas relativas aos anos 30.

A pequena imagem de Nossa Senhora Aparecida mobilizou escravos, reis, princesa, conde, papa, presidente e pessoas comuns em torno da fenomenologia da fé. Desde a sua descoberta, até hoje uma gigantesca legião de seguidores constantemente roga pela sua intercessão.

2 CONTEMPORANEIDADE: TESTEMUNHOS

Para entender o vínculo de seus devotos e como se dá a interferência de Nossa Senhora de Aparecida numa circunstância caótica urgente, coletamos pessoalmente dois testemunhos. No feixe da veracidade sobre o qual depoente escolhe para construir sua narrativa religiosa, temos nossa própria teoria: o testemunhador se sente obrigado a ser fiel com cada detalhe do acontecimento, possivelmente por ter uma espécie de dever e agradecimento com o divino, por isso reconhece a necessidade de relatar sua experiência religiosa, sobre os pilares da verdade e se incumbe de propagar seu prodígio.

As entrevistas foram efetuadas na cidade de São Paulo, com homens acima de 40 anos, escolhidos a esmo, entre diversas profissões. O traço em comum é o relato do encontro anômalo com Aparecida. Da base prática, o intuito é averiguar a relação simbólica dos atores envolvidos

nas aparições da Virgem Maria de Aparecida, os mecanismos sociais e emocionais do narrador, como se deu a manifestação e demais abordagens, a fim de permear outros questionamentos sobre o fenômeno religioso e contribuir para novos estudos.

Interpelamos a ambos com uma única indagação: você obteve algum socorro de Nossa Senhora em um momento de aflição? Conte-nos o que aconteceu. Deixamos os dois entrevistados livres para descrever o episódio, sem interrupções, como emana o manual da História Oral, respeitando os erros de português. Os sentimentos que afloraram, como pausas, respiração ofegante, emoções e outros, colocamos entre parênteses ou aspas.

2.1 DESASTRE

O primeiro é João Marcos, 43 anos, solteiro, comerciante de verduras. A narração é feita em primeira pessoa, por um protagonista triste, arrependido e emocionado em ter que reviver sua história:

Foi numa noite de chuva forte (não precisa quando). Eu e meus “amigo saímo” de um bar, em São Paulo, lá pelas duas da madrugada, a gente “tava” um pouco alto. Eu tinha bebido muito. A gente “quisemos” ir embora, antes que a chuva engrossasse mais. E no carro, eu acelerei para chegar rápido. Numa curva, a gente “tava” indo para Ibiúna, eu perdi totalmente o controle do carro (voz embargada; parece muito arrependido). O carro derrapou e virou umas quatro vezes. Ficou de cabeça para abaixo. A capota foi para as rodas. Ficou totalmente entortada. O carro virou de cabeça para baixo. A capota ficou no mesmo nível do pneu. Eu pedi para Nossa Senhora para não morrer (pausa a fala). Via “os sangue” dos meus amigos escorrer perto de mim. Eu chamava eles pelo nome e nada. Os três estavam mortos. Comecei a rezar a Ave-Maria e vi Nossa Senhora Aparecida na minha frente. Não sei como fui tirado por Ela das ferragens do carro. Eu “tava” lá embaixo e fui levado para o acostamento. Eu “tava” tudo sujo de sangue. O carro deu perda total. Os meus amigos morreram. Foi muito triste. Eu saí de lá, sem nenhum arranhão. Os policiais que me “socorreu” e quem vê “as foto” do desastre, não acredita, que eu sobrevivi. O estado que o carro ficou (...) foi horrível e deu perda total e eu sobrevivi. Para agradecer tatuei a imagem de Nossa Senhora de Aparecida nas minhas costas”. Ele levanta a camiseta e mostra o desenho, comovido.² [João Marcos].

Sobre se a mariofania ocorreu ou se foi construída pela mente, como prediz alguns psicólogos, não temos condições de opinar, sabemos apenas que a fé se sobressaiu como fator essencial de um livramento: João Marcos recebeu uma segunda chance para permanecer nesse mundo.

2.2. O RAPTO

² Depoimento coletado pela autora em 25 de dezembro de 2019, em São Paulo.

A polissemia das experiências místicas nos leva ao segundo testemunho, de Antônio Carlos, 65 anos, músico. A emoção eclodiu a partir do momento em que ele iniciou o depoimento. Relembrar o cenário e os detalhes de como a ação se desencadeou, o levou às lágrimas. Vamos ao seu relato:

Num final de tarde fui surpreendido numa rua de São Paulo por alguns homens armados, violentos, diziam que eu iria pagar pelo que tinha feito. Me jogaram no porta-malas de um carro. Eles estavam me confundindo com um inimigo perigoso. Nada adiantou eu falar que não era eu. Pedi muitas vezes para eles “conferir” meus documentos e ver que não era eu. Me colocaram um capuz preto. Eu rezava, argumentava que tinha esposa, filhos e netos e eu chorava... Me mandaram calar a boca. Fui levado para um descampado, um lugar deserto para ser desovado. Eu não parava de rezar e chorava igual criança. No momento em que senti o cano frio do revólver na minha cabeça e senti a bala sendo disparada, eu rezava a Ave-Maria, então, vi Nossa Senhora Aparecida descer, com seu manto azul descer, sob a forma de um cone (lágrimas escorrem de seus olhos). Ela ficou entre “eu” e o atirador, bem ali na minha frente...O assassino, então abaixou o revólver e disse que eu não era o mesmo homem que eles procuravam. Era mesmo muito parecido e me deixou ir embora. Sai de lá correndo, chorando e agradecendo muito a Nossa Senhora. Fiquei traumatizado. Até aquele dia, eu trabalhava como cantor de barzinho na noite bebia muito. Depois disso, deixei a boemia. Hoje canto no coral da igreja para Nossa Senhora. Vivo para louvar e agradecer a Nossa Senhora”. [Antônio Carlos]³

O tempo, o espaço entre a vida e a morte sentenciam o medo e se prolongam na duração exata, até o transcendental se manifestar e solucionar a tensão. Nesse turbilhão sensível fenomenológico, temos dois sujeitos que passaram por uma condição arrebatadora e no momento de serem salvos, atribuiu à fé, embora os psicólogos da religião possam achar ganchos e denominar a epifania como ímpeto de divisão da consciência, induzida por transtornos patológicos, psicossociais, parapsicológicos, sociopsicológico, neurofisiológicos, entre outros, em processos de delírio, histeria, sintomas psicóticos e demais, vamos nos isentar de propor uma única chave de entendimento. Preferimos sinalizar a saída pela categoria testemunhal da narrativa. “No testemunho, a ética pessoal é colocada em xeque, pois o depoente poderá até inventar parte da história, mas aí entrará em débito com a sua consciência, por isso, o sujeito irá vai procurar dar a sua versão, a mais próxima possível da realidade”. (SOUSA, 2012, p. 65).

Nas duas situações de morte eminente, o sujeito se colocou diante do incompreensível, do sagrado, do oculto, do invisível. Expuseram a sua aflição, seu estado de choque e pediram ajuda ao divino. Confirmaram que imediatamente foram amparados pelo transcendental, rezaram e receberam o resgate, no instante crucial de quase morte, obtiveram uma segunda chance de viver. Nossa Senhora Aparecida, segundo eles, apareceu e atendeu aos seus pedidos

3 Depoimento coletado pela autora em 20 de dezembro de 2019, em São Paulo.

na hora exata, resultando no alívio. Das epifanias marianas, acreditamos que podemos validar os dois discursos por assumirem vínculos, valores, entre outros elementos, perante si mesmo e a sociedade.

Do embate do sujeito com o etéreo pressupõe-se que serviu no mínimo para fortalecer a pessoa no momento de atribulação. Geralmente, após uma mariofania, o evento se transforma num marco divisório na vida do indivíduo, pois habilita uma transformação decisiva para melhor, numa mudança de paradigma: o sujeito poderá se ligar às ações beneficentes, se aproximar mais dos familiares e amigos; reforça seus aspectos beatíficos, passa a interagir mais com o sagrado, pois o fenômeno consegue estimular uma zona do cérebro, que até então se mantinha estática etc.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A mantologia de Nossa Senhora Aparecida abriga parte da história do Brasil. A pequena imagem apareceu no tempo da escravatura, se liga a decretos de Dom João VI e visitas da família real, mas sobretudo acolhe diariamente inúmeros fiéis anônimos em busca de proteção. As cores e desenhos de seu manto seguiram o curso da cronologia brasileira, até se transformar na atual capa de veludo marinho, com flores ou estrelas em douradas. com os galhardetes do Getulismo.

Da conjectura inicial, comprovamos que a mantologia de Nossa Senhora Aparecida se baseia em elementos metafóricos do imaginário popular. Atramos às premissas do testemunho o momento de salvação de João Marcos e Antônio Carlos e o designamos como intrínseco à fenomenologia da fé, ou seja, confiamos no que eles nos revelaram, sem colocarmos em dúvida. Em relação à questão da mediação de Aparecida, defendemos que ela se insere na categoria de santidade negra. Sob seu manto celeste noturno aglomeram-se o desalento de uma diversidade de brasileiros, que clamam por cura, penam pelas desigualdades sociais, mas, esperançosos se curvam diante da imagem, oram, confiam, entregam e cantam emocionados: “Dai-nos a benção, ó mãe querida, Nossa Senhora Aparecida (...) sob esse manto do azul do céu guardai-nos sempre no amor de Deus”.

REFERÊNCIAS

CORDEIRO, José. **Aparecida: caminhos da fé**. São Paulo: Loyola, 1998.
CARLOS, Antônio. **Depoimento 2** [dez. 2019]. Entrevistadora: Ana Maria de Sousa. São Paulo, 2019.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. São Paulo: Edusp, 2006.

MARCOS, João. **Depoimento 2** [dez. 2019]. Entrevistadora: Ana Maria de Sousa. São Paulo, 2019.

PORTAL Nossa Sagrada Família. **História de Nossa Senhora Aparecida**. São Paulo. 2014. Disponível em: <<http://www.nossasagradafamilia.com.br/conteudo/historia-de-nossa-senhora-aparecida.html>>. Acesso em: 02.02.2022.

SANTUÁRIO, Nacional. **Os mantos da Mãe Aparecida**. Disponível em: <<http://www.a12.com/santuario-nacional/noticias/detalhes/os-mantos-da-mae-aparecida-1>>. Acesso em 22.02.09.2017.

SOUSA, Ana, M. **No doce das crônicas de Rubem Braga, o testemunho de um narrador de alguns fatos de 1964 a 1967, nas páginas da revista Manchete**. Disponível:<<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8149/tde-29082012-094621/pt-br.php>>. Acesso em 20/05/2022.

STEIL, C. **Maria Entre os Vivos Reflexões Teóricas e Etnográficas sobre aparições marianas no Brasil**. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2003.

FT 7

Psicologia , Espiritualidade/
religiosidade – Interfaces
e Perspectivas



Me. João Everton da Cruz – PUC Minas
Dra. Maria Jeane dos Santos Alves – UFSE
Dr. Marcus Tulio Caldas – UNICAP

Ementa:

O FT tem como objetivo geral discutir e impulsionar pesquisas concluídas ou em andamento, no campo da psicologia e espiritualidade/ religiosidade no mundo contemporâneo. Referimos-nos a religiosidade quando falamos das “disposições humanas que levam a pessoa à capacidade de experimentar fenômenos religiosos”, e por espiritualidade a experiências vivenciadas pelos homens que inclui uma dimensão religiosa capaz de produzir sentido. Esta discussão perpassa as questões existenciais e filosóficas. Tendo como objeto de estudo a experiência do sagrado, transcendência da consciência e inconsciente espiritual, busca-se, portanto, neste fórum refletir sobre o comportamento religioso e a formação da consciência religiosa e as mais variadas perspectivas de estudo 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 ESPIRITUALIDADE DA ESTÉTICA DO OPRIMIDO

David Bruno Narcizo¹

Augusto Boal (1931-2009), grande teatrólogo brasileiro torturado e exilado durante a ditadura militar brasileira (1964-1984), fundador do CTO-Centro de Teatro do Oprimido com sedes em todos os continentes do mundo e conhecido em 2009 pela Unesco como Embaixador Mundial do Teatro. Boal integrou o grupo de artistas do teatro moderno que revolucionou a estética da arte dramática brasileira. Neste momento conhecido como Teatro Moderno, o fazer teatral esteve marcado por obras que traziam ao público a valorização do cidadão brasileiro, da cultura brasileira e das questões humanas que as pessoas mais pobres e segregadas, viviam. Os artistas, das mais variadas artes, unidos por uma postura política frente às desigualdades e as opressões que homens e mulheres viviam, tomaram partido desses oprimidos e reagiam com obras de protesto e, com criatividade, burlando a censura para trazer a público o que eles e homens encaravam em seu dia a dia. Na dramaturgia deste período, estavam presentes os pobres como personagens na cena, mas eram retrato de seres humanos reais, ou seja, dos trabalhadores e trabalhadoras, de prostitutas, de homossexuais e pessoas que, resultado de diversas segregações sociais, valeram-se das mais criativas formas para garantir suas sobrevivências. Os artistas que foram para a linha de frente nesse período, viveram a censura proposta pela ditadura militar e, dentro das truculências provocadas, viram-se sem voz, sem direitos e sem total poder em relação a sua própria liberdade e a sua própria vida. Neste contexto, nasce a Estética do Oprimido, técnica teatral proposta por Augusto Boal que se propõe construir um ambiente em que pessoas humanas encontram um ambiente para representar sua própria vida e também, tomando consciência de suas condições de opressão, construir sua própria liberdade. Em contrapartida, neste mesmo momento, encontramos figuras místicas e proféticas que, inspirados pelo Concílio do Vaticano II, Conferências Episcopais Latino Americanas, pela Literatura Bíblica e pela Teologia Latino Americana numa proposta de Opção Preferencial pelos Pobres, foram grandes promotores e profetas que gritaram, num momento sem vozes, em favor da vida e da dignidade humana. Assim, tanto na proposta religiosa quanto na proposta artística da estética do oprimido, encontramos elementos de uma espiritualidade. Encontramos uma atitude profética e um comprometimento com a vida e com a busca de transformação social e humana, a partir dos próprios oprimidos, e assim, garantirem, com esperança, a participação política e a construção de possibilidades libertadoras.

PALAVRAS-CHAVE: Teatro do Oprimido; Estética; Espiritualidade.

INTRODUÇÃO

O teatro ou a estética do Oprimido tem em seu bojo, uma proximidade enorme com a Teologia da Libertação e com a Pedagogia do Oprimido. Além disso, expressa em sua prática e

¹ Mestrando em Teologia (PUC-SP). Bacharel em Teologia (PUC-SP | 2016-2020). Especialista em Cristologia (Claretianos/2022). Técnico em Arte Dramática (Senac-Araraquara | 2005-2006). Integra o Grupo de Pesquisa LERTE-Literatura, Religião e Teologia sob orientação do Pro. Dr. Antônio Manzatto. Bolsista Capes. e-mail: dbrunonarcizo@gmail.com.

nas propostas literárias, uma extrema sensibilidade aos que sofrem.

O método utilizado foi a observação das obras de Augusto Boal, teatrólogo fundador do Teatro do Oprimido, as obras Jesus Cristo Libertador e a Teologia do Cativo de Leonardo Boff. Durante a pesquisa, nos deparamos com a dissertação de mestrado de Ana Lucero López Trancozo para a Universidade de Puebla com o título Axiologia e Espiritualidade da Estética do Oprimido (2014). Assim, buscamos apresentar os elementos que podem evidenciar uma espiritualidade latente nesta proposta teatral mantida pelos Centros de Teatro do Oprimido espalhados pelo mundo todo.

1 – TEATRO BRASILEIRO MODERNO

1.1 – CONTEXTO HISTÓRICO

Para entender o contexto que nasceu o Teatro Moderno, é necessário olhar para a Ditadura Militar. Nestes anos de 1964 a 1984, o Brasil esteve imerso em censuras e pressões à artistas e intelectuais brasileiros. Neste contexto, a discussão sobre a liberdade e as situações de opressão serão temas para as músicas, para o teatro, para a educação e também, para a teologia, assim, nasce neste contexto o Teatro Moderno Brasileiro, o Teatro e Estética do Oprimido, a Pedagogia do Oprimido e a Teologia da Libertação.

1.2 – TEATRO MODERNO BRASILEIRO

A gênese do Teatro Moderno Brasileiro pode ser fundamentada por dois vieses. Pela dramaturgia e pela encenação. Na dramaturgia seu nascimento aconteceu a partir da obra de dois grandes escritores, Nelson Rodrigues (1912-1980) e Oswald Andrade (1890-1954). No caso, Oswald, por estar em um contexto que ainda não tinham diretores de teatro com esta sensibilidade, sua obra O Rei da Vela, escrita em 1933, foi encenada décadas depois, em 1967, por Zé Celso Martinez Correa, tendo sido recusada pelo próprio Procópio Ferreira e assim, Nelson Rodrigues tem seu nome marcado com a peça Vestido de Noiva, encenada por Zbigniew Zienbinski (1908-1978) pelo Grupo de Teatro Os Comediantes do Rio de Janeiro. Fica sendo então Nelson o fundador do Teatro Moderno. (Cf. SANTOS, 2012, p. 27)

Na encenação, o teatro moderno nasce, no seu aspecto técnico, com o Teatro Brasileiro de Comédias (TBC) de Franco Zampari (1898-1966) e, quanto a encenação, com grupos como Teatro de Arena, Teatro Oficina e Os Comediantes.

Um dos grandes colaboradores para a evolução da encenação no teatro brasileiro foi Augusto Boal (1931-2009), teatrólogo brasileiro, que estudou teatro nos Estados Unidos. Ao retornar ao Brasil em 1956, é contratado para trabalhar no Grupo de Teatro de Arena sob liderança de José Renato Pécora (1926-2011) e de Gianfrancesco Guarnieri (1934-2006).

Boal inicia o Seminário de Dramaturgia de onde sairão diversos dramaturgos que comporão o jeito moderno brasileiro de fazer literatura dramática e também, com os atores do Teatro de Arena e do Teatro Oficina, poderá ver nascer o que será chamado de Teatro do Oprimido.

1.1 – TEATRO DO OPRIMIDO

Para falarmos de teatro do oprimido, primeiramente temos que conceituar o que de fato é o oprimido. Para isso, trazemos o mesmo exemplo que Boal nos propôs no livro *Teatro do Oprimido e outras Poéticas Políticas* (2021).

Em um confronto entre Davi e Golias, a neutralidade significa tomar o partido do opressor, o gigante Golias; se quisermos tomar o partido do oprimido Davi, temos que ajudá-lo a encontrar as pedras;

Para aqueles que são religiosos, quero notar que nem mesmo Deus, no Juízo Final, mantém-se neutro: baseia seu julgamento em uma tábua de valores. (BOAL, 2019, p. 21)

Oprimido são todos os que, em resultado das relações de poder expressas nas relações econômicas e sociais refletidas na mentalidade, vivem uma situação de opressão. Assim, podemos encontrar uma relação de opressão nos ambientes do trabalho, entre policial e o suspeito, entre o religioso e a comunidade, o heterossexual e o homossexual, a mulher e o homem, os negros e os brancos, etc. Nesta relação, está explícita uma relação de poder que pode resultar em relação de opressão. Além de, poderem os próprios oprimidos, serem também opressores. A exemplo, o homem negro e/ou o funcionário de empresa que vivem situações de opressões dentro do trabalho e da vida, ao entrarem em casa, agirem de forma opressora na relação com a própria esposa e família.

É possível encontrarmos na nossa sociedade, relações de opressão naturalizadas. Somos expostos a atitudes de extrema truculência simbólica ou física que são naturalizadas e, quando o oprimido se posiciona, é taxado como o que quer oprimir, mas na verdade, está simplesmente acusando as situações de opressão. Assim, mecanismos de calar os oprimidos são desenvolvidos para legitimar as ações dos opressores.

O Teatro do Oprimido proposto por Boal, é uma estética onde, a partir de um jeito específico de fazer teatro², propõe um posicionamento do artista a acusar as opressões e também, permitir que tanto oprimido quanto opressores, possam ter uma transformação de consciência que resulte em comportamentos e atitudes que possibilitem transformação social de um indivíduo e de toda a sociedade.

Não podemos conceder perdão e oferecer nossa amizade a quem escolheu o proveito próprio às custas da infelicidade dos outros, e decidiu gozar a própria vida ao custo da morte alheia. Aqueles que querem a todos perdoar, “ver os dois lados da questão” ou “ver a questão de todos os lados”, aqueles que tentam justificar as razões dos opressores, são os imobilistas do mundo.

Se fosse verdade que todos têm razão, e que todas as razões se equivalem, seria melhor que o mundo ficasse do jeito que está. Nós, do Teatro do Oprimido, ao contrário, queremos transformá-lo, queremos que mude sempre em direção a uma sociedade sem opressão. É isto que significa *humanizar a humanidade*: queremos que o “homem deixe de ser o lobo do homem”, como dizia um poeta.(BOAL, 2019, p. 20)

Agora surge-nos a questão: O que é a Estética do Oprimido? Para esta resposta, buscamos nas palavras do seu próprio criador que afirma: “A *Estética do Oprimido* é uma forma essencial de combater a Invasão dos Cérebros porque coloca o oprimido como protagonista do processo estético, não simples fruidor de arte”. Dessa forma “não leva a cultura do povo, mas oferece meios estéticos necessários para o desenvolvimento da sua própria cultura, com seus próprios meios e metas. Não apenas educa nos elementos essenciais do *como se pode fazer*, mas, *pedagogicamente*, estimula os participantes a buscarem seus caminhos”. (BOAL, 2009, p. 166)

A *Estética do Oprimido* não inventou nenhuma panaceia para os males da cidadania, mas com ela é possível reverter o curso da acelerada desumanização dos oprimidos nesta época sombria.

Como a humanidade sempre esteve dividida, os opressores determinam formas e conteúdos da arte, impõem visão do mundo a todo mundo. É

² O teatro do oprimido é representado por uma árvore tendo em sua base a ética, a filosofia, a história e a solidariedade; em seus troncos a palavra, o som, a imagem e os jogos; em seus galhos o Teatro Imagem, Teatro Fórum; e a copa que se abre; e a copa que se abre é composta pelo Teatro Jornal, Teatro Legislativo, Ações Sociais com retas contínuas, Teatro Invisível e o Arco Íris do Desejo.

normal que os oprimidos contra isto se rebellem. A Estética do Oprimido busca criar seus próprios valores, sua verdade.

Como disse um camponês do MST: “O Teatro do Oprimido é bom porque permite que a gente aprenda tudo que já sabia”. Aprende *esteticamente* – amplia o conhecer e lança o conhecedor em busca de novos conheceres. (BOAL, 2009, p. 168)

Boal propõe que todos os seres humanos já nascem dotados da capacidade de representar, porém, com os anos, esta capacidade artística é constantemente castrada e por isso, os opressores instituem escolas e separam os artistas e os apreciadores da arte, sendo estes, os apreciadores, somente aqueles que irão absorver o conteúdo que os opressores lhes disponibilizarem. (BOAL, 2019, p. 127)

Na Estética do Oprimido, o oprimido entra em cena e podem mudar a cena, opinar, dar desfecho e até mesmo, serem os atores e atrizes deste teatro, assim, encontramos diversas atrizes e atores que faziam parte do movimento sem-terra, movimento sem teto, faxineiras, operários, etc., atuando, desta maneira, os próprios oprimidos conquistam consciência política e também, passam a terem bagagem e meios para se organizarem politicamente e fazerem valerem seus próprios direitos.

A Estética do Oprimido, também conhecida como o Teatro do Oprimido, é um meio de transformação da consciência para tomada de rédeas da própria vida e construir libertação das correntes da opressão. Nesta proposta, encontramos muita semelhança com a literatura sagrada judaico cristã.

1 – JUSTIÇA NA BÍBLIA

Na bíblia é constante a proposta e o chamado à justiça. No primeiro testamento, já proposto no texto de Deuteronômio cap. 17,19-20³, vemos que o rei de Israel deveria seguir a justiça e esta seria principalmente manter o olhar na Lei de Deus e, em resultado do temor, buscar a observar as necessidades dos oprimidos.

O rei é aquele que deve aprender a “temer YHWH, seu Deus” (v.19). Temer a Deus não é ter medo de Deus, mas temer desagradá-lo, e para que isso não aconteça é necessário amar e praticar a justiça, e neste contexto

³ Dt. 17,19-20 – Com ele estará, e nele lerá todos os dias de sua vida, a fim de que aprenda a temer o Senhor, seu Deus, e a observar todas as palavras desta lei e a praticar todos esses decretos. Desse modo, seu coração não se elevará acima de seus irmãos nem se distanciará dessa ordem, nem para a direita nem para a esquerda. Assim, seus dias serão longos em seu reino, para ele e para seus filhos no meio de Israel.

consiste, sobretudo, em respeitar os direitos fundamentais da pessoa e da família. Dt 17,20 coloca o rei como um membro da comunidade, com o dever de preservar e respeitar a Lei, tendo como recompensa uma longa descendência.(SILVANO; KONINGS, 2020, p. 100)

O Justo na proposta bíblica é aquele que se posiciona no atendimento dos que estão sem os meios necessários para uma vida com dignidade. Desta forma, se posicionar a favor do pobre, da viúva e do estrangeiro, é a proposta de Deus e também, um posicionamento de justiça.

Ao observar a narrativa sagrada cristã, encontramos Deus se posicionando do lado dos que sofrem. Isto fica explícito na narrativa do Êxodo logo no início do livro, “no entanto, quanto mais o oprimiam, mais se tornava numeroso e mais se alastrava.” in. A Bíblia: Pentateuco, Cap 1,12 (DIAS, E. C. (GN E LV) et al., 2021, p. 133) e encontramos uma explícita tomada de partido do próprio Deus ao afirmar a Moisés:

“Sem dúvida, vi a opressão de meu povo que está no Egito. Escutei seu grito diante de seus capatazes. Realmente, conheço suas dores. Então desci para libertá-lo da mão dos egípcios e para fazê-lo subir dessa terra, rumo a uma terra boa e espaçosa, que jorra leite e mel, o lugar dos cananeus, heteus, amorreus, fereseus, heveus e jebuseus. Eis que agora o grito dos filhos de Israel chegou até mim. Também vi a repressão com a qual os egípcios os estão reprimindo. Vai, agora, pois te envio ao faraó! Faze sair do Egito meu povo, os filhos de Israel!”. cap. 3,7-10. (DIAS, E. C. (GN E LV) et al., 2021, p. 137)

Vemos assim uma proposta evidente de opção preferencial pelos pobres e principalmente, uma busca para uma vida integral a todos os seres humanos.

1.1 – A OPÇÃO PREFERENCIAL PELOS POBRES E PELOS OPRIMIDOS

Observando a obra Jesus Cristo Libertador (2012) encontramos Leonarbo Boff afirmando que Jesus, primeiramente veio em carne e, após sua morte, viveu a ressurreição também em carne. A principal atenção durante a apresentação do Evangelho, não estava se o homem havia seguido cada prescrito da lei de forma exata, este apresenta que o próprio Jesus não concordava com a afirmação dos líderes da época ao dizerem que o próprio Deus ficava nos céus analisando cada detalhe da Lei. (BOFF, 2012, p. 55) Aquele povo, absolutizou tanto a Lei, que o próprio Jesus “levanta um impressionante protesto contra semelhante escravidão do homem em nome da Lei.” (*Ibden*).

O Deus que se faz homem não é simplesmente um ato espetaculoso que faz um ser nascer de uma mulher sem concepção, mas vai para além disso. Neste ato, o Deus que se faz carne, o faz justamente para possibilitar ao homem se tornar Deus. A partir do momento que o Cristo se entrega à humanidade, torna os humanos divinos permitindo que o próprio Deus faça morada no meio de nós.

Quando o homem chega a tal comunhão com Deus a ponto de formar com Ele uma unidade sem confusão, sem divisão e sem mutação, então atinge seu ponto máximo de hominização. Quando isso se verifica Deus se humaniza e o homem se diviniza, e surge na história Jesus Cristo. Daí que podemos completar o pensamento de Ratzinger dizendo que a completa hominização do homem implica sua divinização. Com isso o homem é separado infinitamente, não pela aniquilação de seu ser, mas pela completa realização da ilimitada capacidade de comunhão com Deus, com a qual sua natureza vem dotada. O termo da antropogênese reside na cristogênese, isto é; na inefável unidade de Deus e do homem num só ser, Jesus Cristo. (BOFF, 2012, p. 217)

Na Teologia da Cativo e da Libertação (2014) vemos Boff expondo as grotescas afirmações e falsas interpretações que muitos cristãos fazem sobre as bem-aventuranças aos pobres. Diferente do que dizem que esta afirmação é simplesmente aos pobres de espírito, vemos na mesma perícopes de Lucas cap. 6, uma série de oprimidos, excluídos, sofridos e necessitados, sendo alcançados pelo Evangelho. (LEONARDO BOFF, 2014, p. 331) Além disso, a narrativa, quando se depara com a sociedade contemporânea, tem um grande sentido na vida dos pobres, assim, o que significa “bem aventurado” se a pessoa irá continuar na miséria? Esta afirmação deve vir seguida de ações práticas para transformações concretas da vida dos pobres.

Escreve Joaquim Jeremias, um dos maiores especialistas sobre a problemática social e econômica do tempo de Jesus: “Para Jesus, os pobres são, com segurança, os oprimidos em sentido amplíssimo: os que sofrem opressão e não se podem defender, os desesperançados, os que não têm salvação... Para Jesus, *pobre* possui um sentido empregado pelos profetas que foi o de desgraçados, incluindo aqueles oprimidos e pobres que sabem estar por completo à mercê do auxílio divino. Todos os que padecem necessidades, os famintos, os sedentos, os desnudos, os forasteiros, os doentes e encarcerados, pertencem aos mais pequenos: são seus irmãos (Mt 25,31-46)”. A bem-aventurança afirma: destes pobres concretos é o Reino dos Céus. Aqui está o segredo que nos abre a compreensão do porquê do privilégio dos pobres. (LEONARDO BOFF, 2014, p. 331–332)

Portanto, “o rei messiânico garantirá a justiça do pobre frente ao seu opressor. A magnanimidade do rei os atenderá a todos.”(LEONARDO BOFF, 2014, p. 332) Então, chegamos

ao fato de que, tanto a literatura sagrada e a teologia quanto o teatro e a estética do oprimido proposta por Boal, tem um foco fundamental no oprimido. Chegamos então no fato de que existe em ambas uma mesma espiritualidade, ou seja, a bíblia e as comunidades cristãs e também, a estética do oprimido pautam a espiritualidade na opção pelos oprimidos.

2 – A ESPIRITUALIDADE NA ESTÉTICA DO OPRIMIDO

Leonardo Boff apresenta que “pregando a boa-nova aos pobres Jesus lhe garante que serão libertos de sua situação desgraçada...” (LEONARDO BOFF, 2014, p. 333). Vemos que para o cristão, este deve ser eu objetivo primeiro e final de sua própria existência.

(...) se trata de uma dimensão da consciência humana, que existe desde o momento em que este se pergunta por sua identidade individual, e pela razão última de sua existência. Pensamos a *espiritualidade* do ser humano como uma conquista da evolução biológica que, de forma completa e diferente de cada pessoa, permite estruturar um autoconceito e uma cosmovisão específica, que buscam dar-lhe sentido a sua própria vida. Estes elementos levam a uma pessoa a projetar as operações sobre si mesmo que Foucault projeta, para construir seu eu constantemente. Entre estas operações incluímos os processos valorativos e o ordenamento do sistema subjetivo dos valores individuais. (LÓPEZ TRONCOSO, 2014, p. 104) cuestionan “(...

Na obra *Axiologia e Espiritualidade da Estética do Oprimido* (2014) de Ana Lucero, encontramos apresentados alguns elementos necessários para que uma obra de arte seja também de espiritualidade. O primeiro deles é a liberdade do artista dentro do seu posicionamento ético, assim, para o ambiente de criação, o mesmo traz seus valores e sua própria vida, elementos estes que somados a força da vida, são “considerados como os mais sagrados” (LÓPEZ TRONCOSO, 2014, p. 108) cuestionan “(... Quando observamos a proposta da estética do oprimido, para além de uma beleza institucionalizada, vemos o ambiente artístico criado pelo artista, permitir a estada, a exposição e a partilha da vida dos oprimidos, desta forma, poder o grupo todo fazer as reflexões e proporcionar caminhos de libertação. Todos são livres para atuar, participar, colaborar e partilhar de seus valores e suas próprias vidas.

Creemos que o espiritual, por ser um âmbito comum a todas as culturas humanas, contém o potencial necessário para defender a igualdade entre os seres humanos. Pensamos que é possível e necessário que, em nossas sociedades, se valorize a importância de uma espiritualidade laica e responsável que, não por sua laicidade se oponha a nenhuma religião, mas

que se permita a crítica das práticas de todas as instituições religiosas. Esta espiritualidade laica responsável, pode ser resgatada dentro os restos de aqueles ideais que não se compreendem na modernidade e deve ser para restaurar na humanidade a fé em si mesma, e a possibilidade concreta de que os seres humanos podem seguir construindo a história, sem se deixar vencer no desenrolar do panorama no que supostamente nada pode alcançar. (LÓPEZ TRONCOSO, 2014, p. 125) cuestionan “(...

Ana Lucero apresenta que, mesmo que não tenha sido explicitamente apresentada na obra de Augusto Boal, há uma grandiosa contribuição e paralelismos entre a Pedagogia do Oprimido, a Teologia da Libertação e o Teatro do Oprimido.

CONCLUSÃO

Concluimos assim que, há uma espiritualidade explícita na estética do oprimido mesmo que não seja realizada por religiosos ou pessoas que afirmam uma determinada fé. A espiritualidade na estética do oprimido fica evidente no fato de haver um posicionamento ético por parte dos artistas numa busca da garantia ao acesso do bem comum e de atitudes libertadoras. Na sensibilidade aos que sofrem e na escolha do lado dos oprimidos é justamente onde fica evidente que há um diálogo com a teologia e principalmente, com as afirmações de Jesus nos Evangelhos e na libertação explícita na narrativa do Êxodo expondo a necessidade de valorização da dignidade da pessoa humana nas relações interpessoais.

REFERÊNCIAS

- BINGEMER, MARIA CLARA. **Teologia latino-americana: Raízes e ramos**,. [trad. Suzana Regina Moreira]. - Petrópolis, RJ: Editora Vozes; Rio de Janeiro, RJ: Editora PUC, 2017.
- BOAL, A. **A estética do oprimido**. 1ª edição ed. Rio de Janeiro, Brasil: Garamond, 2009.
- BOAL, A. **Teatro do Oprimido e outras poéticas políticas**. 1ª edição ed. São Paulo: Editora 34, 2019.
- BOFF, L. **MISTICA E ESPIRITUALIDADE**. 1ª edição ed. Rio de Janeiro, RJ: EDITORA GARAMOND LTDA, 2005.
- BOFF, L. **Jesus Cristo libertador: Edição de Bolso**. 1ª edição ed. Petrópolis, Vozes De Bolso, 2012.
- BOFF, L. **A Trindade, a sociedade e a libertação**. 6ª edição ed. São Paulo: Editora Vozes, 2014.
- DIAS, E. C. (GN E LV) et al. **A Bíblia - Pentateuco**. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2021.

LEONARDO BOFF. **Teologia do cativo e da libertação**. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

LÓPEZ TRONCOSO, A. L. Axiología y espiritualidad de la estética del oprimido. Tesis para obter o grado de Maestria em Estética y Arte sob orientação do Prof. Dr. José Ramón Fabelo Corzo na Benemérita Universidad Autónoma de Puebla na Faculdade de Filosofia y Letras. 24 abr. 2014.

OLIVIERI, CRIS; NATALE, EDSON. **Direito, arte e liberdade** : São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2018.

SANTOS, J. P. D. **O PAGADOR DE PROMESSAS NO CONTEXTO DO DRAMA/TEATRO BRASILEIRO MODERNO: DISCUSSÃO SOBRE A TRAGÉDIA NACIONAL-POPULAR**. Dissertação apresentada ao Programa de Literatura e Interculturalidade do Dep. de Letras e Artes da Universidade Estadual da Paraíba como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestre em Literatura, Memória e Estudos Culturais sob orientação do Prof. Dr. Diógenes André Vieira Maciel.

SILVANO, Z. A.; KONINGS, J. **Deuteronomio - Escuta, Israel**. 1ª edição ed. São Paulo: Editora Paulinas, 2020.

A ILUSÃO DO CANTO DA SEREIA: CONSIDERAÇÕES PSICANALÍTICAS SOBRE O CONSUMISMO COMO SINTOMA DO VAZIO EXISTENCIAL

Denis Cotta¹

RESUMO

De acordo com o paradigma da psicanálise humanista de Erich Fromm, o sujeito contemporâneo se encontra imerso em cultura orientada pela ideologia de que *a felicidade pode ser comprada*. Neste sentido, a presente comunicação concebe o consumismo enquanto um sintoma de uma sociedade enferma, sintoma este que afeta negativamente o sujeito, conduzindo-o a alienação de si mesmo e de seu semelhante. De acordo com Fromm, este cenário social patológico produz o *homo consumens*, um indivíduo impactado pela ilusão de que a constante aquisição de bens irá lhe conferir a harmonia interior e preencher o seu vazio existencial. Como ferramenta metodológica, utilizaremos uma análise teórico-bibliográfica das seguintes obras: *Da desobediência e outros ensaios*, *Psicanálise da sociedade contemporânea* e *A arte de amar*, todas de Erich Fromm, além de recorrermos a comentadores do referido autor. Por fim, pretende-se evidenciar que, a ilusão disseminada pela sociedade da aquisição provoca uma miopia ética no sujeito, patologia que ao nosso ver deve ser tratada por intermédio de uma reorientação existencial que desperte a sensibilidade no ato de viver.

PALAVRAS-CHAVE: Consumismo; Patologia; Ilusão; Ética; Psicanálise humanista.

INTRODUÇÃO

Para Erich Fromm, o consumismo exacerbado deve ser entendido como um sintoma de uma sociedade enferma², a qual ele denomina de sociedade da aquisição. Na sociedade da aquisição o sujeito se torna refém da ideologia que exalta a posse e o status, uma perspectiva que distingue pessoas vencedoras (de alto poder aquisitivo) das pessoas perdedoras (de baixo poder aquisitivo). Este paradigma impacta diretamente a psique dos indivíduos, que em grande medida sacrificam a sua individualidade em busca de aceitação social e assim, acabam se rendendo a premissa de que o consumo patológico é uma *conduta normal*. Essa conduta é em outras palavras um ajustamento social que reflete no que se nomeia de *patologia da normalidade* (FROMM, 1970).

¹ Doutorando e mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas. Integrante do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura da PUC Minas. Bolsista CAPES. E-mail: cottadenis@gmail.com

² De acordo com a teoria psicanalítica humanista, a *sociedade enferma/insana* é aquela que dissemina ideologias prejudiciais à saúde integral (física, psíquica e emocional) dos indivíduos nela inseridos, como por exemplo: “[...] a hostilidade mútua e desconfiança, que transforma o homem em instrumento de uso e exploração para os outros, que o priva do sentimento de si mesmo, salvo na medida em que se submete a outros ou se converte em um autômato.” (FROMM, 1970, p. 81).

Segundo Fromm (1984), esse consumismo é o reflexo de uma vida alienada de si mesmo e do mundo exterior. Uma das principais problemáticas oriundas do consumismo diz respeito aos danos causados aos recursos naturais de nosso planeta, além da contínua e crescente produção de refugo. De acordo com o psicanalista alemão, o consumismo é um comportamento que abarca a estrutura de caráter do indivíduo, sendo assim, toda a sua cosmovisão acaba sendo impactada. Isto quer dizer, que uma vida orientada pelo consumo se torna fútil, desprovida de sentido existencial, em que o outro também é visualizado como um objeto, uma mercadoria que pode ser descartada, quando não houver mais serventia. Dessa maneira, entendemos o consumismo como um sintoma da sociedade contemporânea, que se manifesta pela metáfora do canto da sereia, ser mitológico que busca por meio *da atração de sua voz* conduzir os marinheiros ao afogamento.

Em termos gerais, o canto da sereia é o apelo ideológico do consumismo, cuja premissa é a difusão do prazer efêmero, fazendo com que o sujeito se sinta constantemente insatisfeito. Por esta razão, pode-se compreender a ideologia consumista como uma ilusão, cujo *slogan* nos adverte que *a felicidade pode ser comprada*. Assim, com o intuito de discutirmos sobre esta questão, a nossa comunicação irá se dividir em três tópicos: o primeiro tópico apresentará o conceito de *homo socius* estabelecendo a sua relação com a constituição do caráter humano sob o prisma da psicanálise humanista. O tópico seguinte esclarecerá a noção de necessidade existencial de identidade e como esta carência humana pode inferir na perda da individualidade do sujeito e, por fim, o terceiro tópico buscará analisar a ideia da *ilusão do canto da sereia* – uma metáfora do consumismo – enquanto um sintoma da sociedade da aquisição que afeta o sujeito contemporâneo.

1. HOMO SOCIUS: O INDIVÍDUO COMO UM SER SOCIAL

No âmbito da psicanálise humanista, o indivíduo é compreendido sob o prisma *sociobiológico*. Fromm (2013, p. 23) nos esclarece que “[...] antes de mais nada, o homem é um animal social [...]”, isto é, o desenvolvimento do sujeito é permeado pela construção do elo social. Segundo o psicanalista alemão, as interações sociais, iniciadas desde a primeira infância (do nascimento aos seis anos de idade) são responsáveis pela formação da personalidade integral – composta pelo temperamento e pelo caráter – do indivíduo.

De acordo com Fromm (1974), o caráter (ao contrário do temperamento – entendido como a carga genética imutável) é desenvolvido mediante o contato com o mundo exterior. Para o psicanalista humanista, o caráter pode ser definido como “[...] a forma (relativamente permanente) em que a energia humana é canalizada no processo de assimilação e socialização.” (FROMM, 1974, p. 58). Em síntese, a socialização é caracterizada pelo “[...] relacionamento do

indivíduo com as outras pessoas enquanto a assimilação corresponde à integração do mundo dos objetos.” (COTTA, 2020, p. 89).

Ainda sob este viés, vale mencionar o conceito de *caráter social*, que, pode ser definido como a existência de um núcleo de caráter que é compartilhado por indivíduos de uma mesma cultura. Em outros termos, o caráter social pode ser entendido como “[...] a estrutura particular da energia psíquica que é moldada por qualquer sociedade de modo a ser útil ao funcionamento daquela sociedade específica.” (FROMM, 1984, p. 22).

Na cosmovisão frommiana, a noção de caráter social – fonte difusora de normas/ideologias culturais compartilhadas – é responsável pela manutenção de certos paradigmas sociais, dentre eles o consumismo. Assim, de modo resumido, o paradigma da psicanálise humanista compreende o sujeito como detentor de um caráter individual (passível de aprimoramento) e também de um caráter social, que dependendo da cultura disseminada (como no caso de uma sociedade adoecida) poderá ser extremamente prejudicial à sua sanidade mental.

Essa breve definição frommiana da constituição da personalidade humana é fundamental para a compreensão de que o indivíduo é um ser social e igualmente um ser de carências (necessidades existenciais). Segundo Fromm (1974), estas necessidades caracterizam a *condição da existência humana*, aspecto que será analisado no nosso próximo tópico.

2. A COMPREENSÃO DA CONDIÇÃO DA EXISTÊNCIA HUMANA NA PSICANÁLISE HUMANISTA

Para Erich Fromm, a condição da existência humana é a chave hermenêutica para a compreensão da psicanálise humanista. Segundo o autor em foco, apesar da singularidade de cada indivíduo, há um fator que une os indivíduos na categoria de seres humanos, e para Fromm esse fator é a condição da existência humana. Ainda de acordo com o psicanalista humanista, a condição de existência humana está associada ao sentimento de desamparo (oriunda da razão) provocado pela ruptura da harmonia entre o humano e a natureza; um viés que instaura no sujeito demandas a serem supridas. Neste contexto existencial, pautado pelo sentimento de desamparo, o indivíduo visa restabelecer a harmonia perdida com a natureza através de novas formas de relacionamento com o mundo, formas estas que podem ser configuradas em produtivas ou improdutivas.

Em termos frommianos, o ser humano é o único animal que tem consciência de si mesmo, isto é, o indivíduo tem consciência de ter uma consciência. Assim, por intermédio de sua racionalidade o ser humano se torna um animal único na natureza. E é baseado nesta premissa, a saber, da condição da existência humana, que a psicanálise frommiana constrói a sua referência humanista sobre o sujeito. Neste paradigma, a cerne do humanismo da psicanálise frommiana,

deve ser compreendida pelo seguinte fragmento:

Um indivíduo representa a raça humana: ele é um exemplo específico da espécie humana. Ele é 'ele' e é 'todos'; ele é um indivíduo com as suas peculiaridades e, nesse sentido, sem igual, mas ao mesmo tempo é representativo de todas as características da raça humana. (FROMM, 1974, p. 42).

A partir destas ponderações iniciais, cabe aclarar que a perspectiva frommiana não nega as múltiplas formas de ser no mundo, pelo contrário a abordagem humanista percebe a diversidade humana como um elemento de profunda beleza na existência. Todavia, no sentido de analisar a complexidade humana, Fromm se concentra na categoria (do grande guarda-chuva hermenêutico) da condição da existência humana. Em outras palavras, mesmo após garantir a satisfação de suas necessidades básicas de sobrevivência, o indivíduo ainda demonstra uma série de carências de cunho interpessoal, criativo, espiritual, dentre outros; daí surge o conceito frommiano de *necessidades existenciais*.

A racionalidade humana, como nos adverte Fromm (1974), é tanto uma *benção* como uma *maldição* para o indivíduo. *Benção* no sentido das inúmeras possibilidades criativas e produtivas advindas da razão, como as artes, as ciências, dentre muitas outras. A *maldição* neste caso se refere ao estado de desarmonia com o mundo. Nos termos do nosso autor:

A existência humana, nisto, difere da de todos os outros organismos; acha-se em um estado de desequilíbrio constante e inevitável. A vida do homem não pode "ser vivida" repetindo o padrão de sua espécie: ele tem de viver. O homem é o único animal que pode *aborrecer-se*, que pode ficar *descontente*, que pode sentir-se expulso do paraíso. O homem é o único animal para quem a sua própria existência é um problema que ele tem que solucionar e do qual não pode fugir. (FROMM, 1974, p. 44).

Conforme o fragmento supracitado, o indivíduo é um ser que visa reestabelecer a sua harmonia com a natureza e, para isso, ele (o sujeito) direciona o seu pensamento e as suas ações com a intenção de se sentir em equilíbrio existencial. Assim, conforme Fromm (1970), as necessidades existenciais acabam por se tornarem metas a serem realizadas pelo indivíduo, buscando dessa maneira lhe conferir o sentimento de harmonia com o todo. Em suma, cada uma das *cinco necessidades existenciais* visam tratar um aspecto da condição humana, são elas: 1) a necessidade de relacionamento; 2) a necessidade de transcendência; 3) a necessidade de enraizamento; 4) a necessidade de identidade e 5) a necessidade de um quadro de orientação e de um objeto de devoção. A partir do recorte teórico desta comunicação, o nosso próximo tópico se destinará a elucidação do conceito de necessidade de identidade, a fim de relacionar esta

carência existencial – em seu viés patológico – ao problema do consumismo exacerbado.

3. A NECESSIDADE EXISTENCIAL DE IDENTIDADE: INDIVIDUALIDADE OU CONFORMIDADE GREGÁRIA

Em termos gerais, a necessidade de identidade está atrelada a carência de pertencimento social, que pode se manifestar em duas formas básicas: pelo cultivo da individualidade ou pela conformidade gregária. Noutra terminologia:

O sentimento de identidade do homem se desenvolve no processo de sair dos “vínculos primários” que o ligam a mãe e à Natureza. O menino, que ainda se sente identificado com a mãe, não pode dizer “eu”, nem necessita disso. Unicamente depois de conceber o mundo exterior como coisa separada e independente dele é que adquire consciência de si como ser diferente, e uma das últimas palavras que aprende a usar é “eu”, com referência a si mesmo. (FROMM, 1970, p. 70).

Para Fromm (1970), o senso de identidade é formado a partir do rompimento com os laços primários, dando início ao processo de individualização do *eu*. Em sua forma produtiva, o cultivo da individualidade se refere ao processo pelo qual o sujeito dá nascimento a si mesmo por intermédio da racionalidade. Todavia, a busca pelo sentimento de identidade pode levar o sujeito um processo distorcido, improdutivo, nomeado de conformidade gregária. A conformidade gregária, também chamada de senso de manada, é uma conduta pela qual os indivíduos “[...] sacrificam suas ideias para sentirem-se parte do rebanho, para adquirirem conformidade e, assim, a sensação de identidade com o rebanho [...]” (FROMM, 1970, p. 72).

A noção de conformismo gregário nos aponta para um senso de identidade problemático, no qual o *eu sou* está atrelado ao *status* que o sujeito possui na sociedade, ou ao pertencimento de um determinado grupo. Neste sentido, o consumismo, enquanto um sintoma da sociedade contemporânea, deve ser entendido como um *mecanismo de identificação* que tenta mitigar a autenticidade do sujeito. Isto é, o consumismo tenta com todas as suas forças introjetar no sujeito uma vida orientada para o consumo, transformando a vida autêntica em conformismo autômato, que é regido pela alienação oriunda da racionalização³.

O conformismo autômato, como nos esclarece Fromm (1977), é um mecanismo de fuga

³ O termo racionalização é considerado no âmbito psicanalítico como um mecanismo de defesa que está relacionado a uma tentativa do sujeito em explicar de forma coerente suas ações ou pensamentos. A racionalização é uma tentativa de criar argumentos com o intuito de justificar um acontecimento, comportamentos, entre outros. Como exemplos de racionalização pode-se elencar alguns grupos que erroneamente tentam justificar preconceitos raciais e sexuais em favor de certos “valores” por eles defendidos. (COTTA, 2020, p. 137).

da liberdade, deveras utilizado na sociedade contemporânea. No conformismo “[...] o indivíduo cessa de ser ele mesmo; adota inteiramente o tipo de personalidade que lhe é oferecido pelos padrões culturais e, por conseguinte, torna-se exatamente como todos os demais são e como esperam que ele seja.” (FROMM, 1977, p. 150). Essa conformidade fornece ao sujeito um senso de identidade social (gregária) mas lhe retira algo precioso, a sua individualidade. A ponderação frommiana nos adverte que esse modo de pertencimento improdutivo tolhe a capacidade de autorreflexão do sujeito, o remetendo aos padrões culturais estabelecidos pela sociedade na qual esteja inserido.

Desse modo, ao abdicar de sua individualidade em prol do sentimento de identidade social, o indivíduo se torna suscetível a incorporação das ideologias impostas pela cultura vigente, dentre elas a premissa consumista. Uma vez afetado por esta ideologia, ocorre um processo de deterioração da percepção crítica do sujeito, isto é, um empobrecimento de suas qualidades psíquicas, circunstância em que o indivíduo acaba sucumbindo ao canto da sereia, elemento de reflexão do tópico a seguir.

4. A ILUSÃO DO CANTO DA SEREIA: O CONSUMISMO COMO SINTOMA DO VAZIO EXISTENCIAL

De acordo com o paradigma psicanalítico humanista, a sociedade da aquisição se fundamenta pela ideia de que a compra de um objeto/mercadoria proporciona destaque social e até mesmo conduz o sujeito a almejada felicidade. O marketing capitalista se apropria destas ideologias buscando despertar o desejo do indivíduo por meio de promessas, como é o caso do seguinte *slogan* hipotético: *Adquira o produto x agora e desperte a inveja dos outros!* A ideia que perpassa este tipo de propaganda é a de que, ao comprar tal mercadoria, a pessoa se sentirá mais feliz e realizada, além de provocar a inveja do outro. Além disso, a ideia da inveja despertada no outro pode acabar se tornando o grande motivo para que o indivíduo deseje aquela mercadoria.

Há sempre uma ênfase na “qualidade excepcional” da mercadoria, que – de acordo com a propaganda – será capaz de satisfazer o desejo do indivíduo, desejo este que se instaura na maioria das vezes graças ao trabalho de manipulação do *marketing* capitalista. Isto significa que, o marketing trabalha com a construção do desejo do sujeito. Em outras palavras, o consumismo impacta a estrutura psíquica do sujeito tentando moldar o seu desejo aos produtos que estão sendo lançados no mercado naquela ocasião. A manipulação consumista pode ser compreendida pela sua ênfase no *novo*, de que não é viável continuar com um aparelho usado, por exemplo.

Na cosmovisão frommiana, a sociedade da aquisição prejudica a percepção de mundo do sujeito contemporâneo, criando um cenário social patológico que promove o surgimento do *homo consumens* (condição individual) como fruto da incorporação subjetiva do consumismo

(ideologia social). Segundo o psicanalista alemão, o *homo consumens* “[...] é o homem cujo principal objetivo não é, primordialmente, possuir coisas, mas sim *consumir* cada vez mais e, desse modo, compensar seu vazio, passividade, solidão e ansiedades internos.” (FROMM, 1984, p. 27). Ainda segundo o nosso autor, o *homo consumens* é caracterizado pela sua ânsia de “[...] consumir e obter artigos, panoramas, alimentos, bebidas, cigarros, gente, conferências, livros, filmes – tudo é consumido, engolido.” (FROMM, 1971, p. 117).

Mediante estas observações, o psicanalista alemão reitera que a conduta consumista está atrelada a um traço patológico da personalidade do indivíduo, intimamente influenciada pela sociedade da aquisição. Em linguagem metafórica, *a ilusão do canto da sereia*, conduz o sujeito contemporâneo à uma frustração existencial. Essa insatisfação existencial – estado de desarmonia interior – é normalmente entendida como *a falta de algo*, e é a partir desta concepção de carência que o consumismo encontra a sua força motriz.

Ao serem iludidos pelo canto da sereia – metáfora sobre os impactos do *marketing* capitalista sobre a psique humana – os indivíduos, assim como nos mitos, se jogam nas ondas do consumismo e são arrastados por elas. Por fim, acabam percebendo tarde demais que, o canto da sereia os levava ao encontro de ondas bravias e mortais. Desorientados, alienados de si mesmo, estes sujeitos vão se afastando cada vez mais da terra firme e, neste interim, ao terem suas forças mitigadas pelas ondas, os indivíduos começam a se afogar. A essência desta metáfora está na percepção de que uma existência pautada pelo consumo afasta o sujeito de uma vida autêntica ao se apoiar na ilusão de que *a felicidade pode ser comprada*.

A guisa destes comentários, vale explicitar que, o consumo patológico, caracterizado pelo excesso, se mostra incapaz de satisfazer os desejos do sujeito, levando o indivíduo a um ciclo doentio de consumo e de frustração. Para Fromm (1971), esse aspecto patológico do consumismo deriva do processo de alienação de si mesmo, dos outros e da natureza, e é esta alienação que fomenta o vazio existencial, que não pode ser preenchido pela posse, pelas aquisições ou pelo *status* de prestígio social, mas sim mediante o despertar da consciência humanista.

Na concepção frommiana, a consciência humanista (pautada pela autonomia e não pelos ditames de uma fonte externa/autoridade irracional) é “[...] a voz do verdadeiro eu que nos convoca para nós mesmos, para viver produtivamente, para desenvolvermo-nos ampla e harmoniosamente – isto é, para tornarmo-nos aquilo que somos potencialmente.” (FROMM, 1974, p. 139). Para o psicanalista alemão, a consciência humanista é o equilíbrio entre a razão e o amor, que convoca o indivíduo a responsabilidade de si mesmo e do outro. A consciência humanista é indispensável para a prática da *arte de viver*, que é antes de tudo, uma existência pautada pela ética.

CONCLUSÃO

O sujeito contemporâneo se encontra imerso em variadas ideologias, muitas das quais o afetam negativamente, levando-o a um estado de adoecimento mental. De modo mais específico, o consumismo se ampara sob o viés do hedonismo radical, em que o mundo se converte em um *grande seio* e o sujeito em um ente que busca o prazer constante, o gozo eterno. Todavia, uma vida pautada pelo consumo exacerbado é uma existência patológica, pois priva a pessoa de usufruir daquilo que já possui, impedindo a instauração do sentimento de gratidão.

Além disso, Erich Fromm ressalta que para romper com a conduta consumista, o indivíduo deve promover uma reorientação produtiva de sua personalidade a fim de aprimorar a sua forma de ser e de estar no mundo. Essa ressignificação existencial confere ao sujeito a força para se libertar dos grilhões da ilusão, liberdade que lhe permitirá compreender que a felicidade não se compra, mas que ela – a felicidade – é a aceitação corajosa da vida.

REFERÊNCIAS

- COTTA, D. **A experiência religiosa católica do Encontro de Casais com Cristo (ECC):** uma análise sob a perspectiva da psicanálise humanista de Erich Fromm. Curitiba: CRV, 2020.
- FROMM, E. **Psicanálise da sociedade contemporânea.** 8. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.
- FROMM, E. **A arte de amar.** Belo Horizonte: Itatiaia, 1971.
- FROMM, E. **Análise do homem.** 9. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.
- FROMM, E. **O medo à liberdade.** 10. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
- FROMM, E. **Da desobediência e outros ensaios.** Rio de Janeiro: Zahar, 1984.
- FROMM, E. **Rever Freud:** por uma outra abordagem em psicanálise. São Paulo: Loyola, 2013.

AS EXPERIÊNCIAS TRANSPessoAIS ANALISADAS SOB A PERSPECTIVA DA SOCIOLOGIA EXISTENCIAL

Marcos Augusto de Castro Peres^{1}*

RESUMO

O presente artigo é resultante de uma pesquisa bibliográfica sobre as experiências transpessoais, compreendidas como fenômenos existenciais passíveis de investigação científica e reflexão filosófica. O cientificismo materialista, que na verdade é uma anti-ciência, sempre tratou com menosprezo e arrogância os eventos paranormais e transpessoais, por considerá-los fruto de alucinações, fantasias místicas ou ilusões religiosas. Por serem, em sua maioria, experiências subjetivas, elas podem escapar à lente rigorosa da objetividade científica, cartesiana e positivista, ainda predominante na academia. Contudo, abordagens científicas e filosóficas mais amplas, como a teoria da complexidade, abrem caminho para que as experiências transpessoais sejam estudadas com seriedade, sem os preconceitos e limites do cientificismo. Neste sentido, a sociologia de base existencialista serve como um importante instrumento analítico, por trabalhar com temas profundos, como o ser humano, a busca de sentido, a essência da pessoa, a morte e o espírito. Como marco teórico, utilizamos os pensamentos de Martin Heidegger e Max Scheler.

PALAVRAS-CHAVE: Experiências transpessoais; ciência; sociologia existencial; transcendência.

INTRODUÇÃO

Este estudo utilizou como método a pesquisa bibliográfica e procurou analisar as experiências transpessoais à luz da sociologia existencial, considerando os pensamentos de Martin Heidegger e de Max Scheler. De acordo com pesquisadores transpessoais, como Charles Tart (2012), as experiências de quase morte (EQMs), as experiências fora do corpo (EFCs) e as experiências de comunicação após a morte (ECAMs) representam fenômenos significativos para a existência humana, pois permitem o questionamento do cientificismo materialista ocidental, que nega veementemente tudo que é espiritual, mesmo diante da apresentação de fatos concretos.

Nas três últimas décadas, muitas pesquisas científicas foram desenvolvidas sobre o tema «espiritualidade», especialmente entre as ciências da saúde, em áreas como enfermagem, psicologia e medicina (neurociência e psiquiatria). As experiências transpessoais, quando analisadas cientificamente, colocam em evidência uma questão existencial central: a ideia da morte como o fim do ser no mundo. A sociedade contemporânea materialista tem reduzido a importância da morte, e todos os temas a ela relacionados, com a finalidade de negá-la. Evita-se falar da morte, ver o corpo do moribundo, pois isso traz à tona a ideia de nossa própria finitude.

¹Doutor em Educação pela USP. Professor Adjunto da UESC, Ilhéus/BA. E-mail: macperes@uesc.br

Estas atitudes superficiais diante da morte ocorrem pelo fato de a sociedade contemporânea priorizar a preservação da felicidade contínua, do hedonismo superficial e inconsequente, negando os sofrimentos próprios da condição humana e a importância do espírito. A negação da morte também é vista como resultado da cultura individualista e egoísta na qual estamos inseridos. Busca-se a juventude, a beleza e a imortalidade, como se os indivíduos não pudessem envelhecer e morrer. E o cientificismo materialista, que na verdade é uma anticiência, contribui fortemente para fomentar este comportamento, ao evitar a profundidade reflexiva e existencial que envolve tanto o fenômeno da morte como a realidade do espírito como essência da pessoa humana.

Para Heidegger (2015), é somente através da angústia e do encontro com a própria finitude que o ser humano pode agir segundo a sua consciência, vivendo a liberdade em sua totalidade. Considerando que as experiências transpessoais permitem um contato mais próximo com a morte e o além, elas podem ser consideradas como fenômenos existenciais. Pelo fato de a transcendência do homem decorrer da consciência sobre a sua finitude, a integralidade do ser só é atingida pela morte. Scheler (2003), por sua vez, reconhece que o espírito é um aspecto fundamental da existência humana, pois compõe a essência do ser como pessoa.

1. A SOCIOLOGIA EXISTENCIAL E O FENÔMENO DA MORTE

A chamada sociologia existencial procura compreender a existência humana em sua totalidade, complexidade, diversidade e multidimensionalidade. Com raízes no existencialismo filosófico, esta subárea da sociologia está voltada a questões existenciais, como a vida, a morte, o sofrimento e a transcendência. Para Peters et al (2021, p. 6):

Em uma visão mais ampla, complexa e multidimensional do humano como ser no mundo, a sociologia existencial se concentra em uma dialética entre pensamento e sentimento que as pessoas experimentam juntas nas mais variadas circunstâncias da vida social ordinária.

Assim, a multidimensionalidade do ser envolve, simultaneamente, as dicotomias corpo e mente, pensamento e sentimento, material e simbólico, indivíduo e sociedade. Essa visão ampla da existência humana é necessária para evitar o reducionismo que considera isoladamente os aspectos biológicos, materiais, psíquicos, econômicos ou sociais do ser. Para Morin (2020), a vida é complexa e diversa, cabendo à ciência o esforço para abarcar esta complexidade, colocando-se com humildade diante do mistério.

Uma “teoria da complexidade” na pesquisa científica deve considerar a amplitude

própria dos fenômenos analisados. E a sociologia existencial é, de certa forma, capaz disso, ou ao menos caminha neste sentido. Heidegger (2015), por exemplo, afirma que o ser no mundo só se completa com o seu fim, pela morte do corpo. A morte é, então, o que dá sentido à vida; sem ela o ser não é total. Mas a nossa sociedade ocidental não pensa na morte. Ao contrário, nega-a veementemente. Como num delírio coletivo, seguimos a existência como se fôssemos eternos, ignorando a nossa própria finitude.

Para o pensamento heideggeriano, é somente com o sofrimento e a certeza sobre o seu fim que o ser humano rompe a ilusão com a qual viveu durante a vida. Ao despertar desse sonho, geralmente há o desespero, a crise existencial e a angústia de saber-se mortal. Na verdade, a sociedade ocidental não nos prepara para a morte. As suas instituições, incluindo as religiões e escolas, também alimentam a ilusão ao focarem na vida material, no corpo, no trabalho, na família, na propriedade, na economia e na política. Raramente há espaço para refletirmos o que é, *em essência*, o fenômeno da morte, sem recorrer a dogmas, mitos, tabus ou outras especulações. Para Rodrigues (2006, p. 200):

Este pavor à morte, esta postulação e reafirmação insistentes de 'amortalidade' são o outro lado da criação da morte verdadeira, da morte profunda, da Morte. Negando a morte, nossa cultura criou a Morte. A negação da morte e a invenção da Morte são um fato específico da sociedade industrial, fruto da oposição vida/morte que nossa cultura não sabe integrar

A antropologia mostrou que diversas culturas possuem uma visão mais ampla e integrada sobre vida e morte, reconhecendo que há pequenas mortes durante a vida e que há vida para além da morte, "de forma que morte e vida não sejam termos inconciliáveis, que uma não seja o fim da outra, que ambas se encontrem no mesmo plano e não sejam pensáveis separadamente" (RODRIGUES, 2006; p. 200). Pensar na existência humana implica considerar a morte como parte integrante da vida e não como o seu oposto.

Para Morin (2020), o erro da ciência ocidental tem sido o de buscar a "certeza" e a "segurança" acima de tudo, através de dados objetivos, mensuráveis e empiricamente comprovados. Este cartesianismo cientificista deve ser superado em prol de uma abordagem mais completa e complexa, que seja capaz de abarcar realidades ainda desconhecidas. Rodrigues (2006, p. 11) lembra que: "As noções mais importantes da vida escapam inteiramente à ciência: beleza, felicidade, prazer, dor...". Portanto, questiona o autor, "é possível falar cientificamente sobre a morte?" (p. 11).

Para Rodrigues (2006), só conhecemos a morte do outro, em terceira pessoa. As mortes divulgadas pelos meios de comunicação de massa são de estranhos, anônimos, indivíduos muito distantes de nós. A morte aí está desprovida de conteúdo e profundidade, já está negada, e por isso dela se fala abertamente. Também podemos nos referir aos índices de mortalidade das

pesquisas sociodemográficas. Mas também nesta situação a morte é algo distante e impessoal. Ela é apenas um dado estatístico, não nos afeta. Mesmo nas mortes mais próximas, de familiares e amigos, que geralmente envolvem muito sentimento, ainda assim é a morte do outro que observamos, e não a nossa. Por isso, a morte como experiência pessoal – subjetiva, vivenciada e relatada – é elemento *sui generis* para uma compreensão ampla e profunda deste importante fenômeno existencial.

2. CIÊNCIA, MORTE E QUASE MORTE NAS FRONTEIRAS DA EXISTÊNCIA

Pensar sobre a própria finitude numa sociedade que busca a vida eterna, o fim do envelhecimento e da morte (TZIMINADIS, 2021), é um grande desafio. O avanço científico possibilitou o prolongamento da vida humana nos últimos cem anos, com uma expectativa de vida que passou de pouco mais de 40 anos no século XIX, para quase 90 anos no século XXI (TZIMINADIS, 2021). Atualmente, inclusive, já se discute entre os cientistas a possibilidade de “transcender” a morte e o envelhecimento. Tziminadis (2021), por exemplo, estuda o projeto *anti-aging* como uma nova ambição científica no sentido de domesticar e banir o envelhecimento e a morte da existência humana, através da biotecnologia. A velhice, neste caso, é entendida como uma doença a ser superada pelos recursos da biomedicina, da farmacologia, da nanotecnologia e da engenharia genética. Nesta lógica, envelhecer e morrer, que até então eram processos inerentes à natureza humana, passariam a ser exceções.

A que pese a questão ética, a ciência já exerce atualmente um considerável controle sobre a vida e a morte, não só humana, mas de toda natureza. No entanto, este poder tem os seus limites. O processo de morte e morrer não depende *apenas* do envelhecimento, da chamada “morte natural”, mas ocorre de formas diversas. Um acidente, um suicídio, um assassinato, enfim, uma variedade de situações pode ocasionar a morte de um organismo vivo. Seria mais adequado dizer então que a morte pode ser evitada e postergada, mas não abolida; ao menos por enquanto. Neste ínterim, podemos considerar que a ambição científica de imortalidade é ilusória. Mas um outro caminho tem sido trilhado no sentido de compreender a fenomenologia do viver e do morrer, especialmente nas ciências da saúde: são as pesquisas sobre experiências transpessoais (TART, 2012).

Como vimos, o avanço da ciência possibilitou o prolongamento da vida humana. E este mesmo avanço tem tornado possível situações antes consideradas excepcionais, como a ressuscitação após parada cardíaca. Conforme observa Amâncio (2021), vários pacientes que passaram por este processo têm relatado experiências incomuns durante o período em que permaneceram clinicamente mortas. Atualmente, as experiências de quase morte (EQMs) têm sido um tema recorrente nas pesquisas em ciências da saúde, principalmente nas áreas de psicologia, psiquiatria, cardiologia e neurologia (AMÂNCIO, 2021).

Metodologicamente, estas experiências são consideradas subjetivas, por serem

vivenciadas “de dentro” pelo sujeito que “morre” e retorna à vida. A ciência cartesiana e positivista sempre olhou com desconfiança para os dados subjetivos. Mas se levarmos em conta os novos paradigmas científicos – mais abrangentes –, como a teoria da complexidade (MORIN, 2020), tais relatos são fundamentais para uma compreensão ampla e profunda do fenômeno da morte. Morin (2020) observa que as novas fronteiras a serem desbravadas pela ciência geralmente são envoltas de mistério. Para avançar, é necessário que se supere com coragem e humildade preconceitos históricos, tratando com seriedade e respeito os fenômenos transpessoais e/ou paranormais descritos nestas experiências (LASZLO, 2019).

Apesar de algumas pesquisas antropológicas recentes considerarem apenas o caráter simbólico e cultural dos depoimentos de pacientes que passaram por EQMs e perderam o medo da morte (SOUZA NETO, 2018), o que intriga os pesquisadores em neurociência e psicologia é a incrível semelhança destes relatos em todo o mundo (AMÂNCIO, 2021). Tem se observado também experiências de não localidade (atividades mentais distantes do corpo físico), contendo informações precisas posteriormente confirmadas (AMÂNCIO, 2021), a cura de doenças terminais (ALEXANDER III, 2020) e a aquisição de habilidades extraordinárias após as EQMs (DIAMOND, 2019).

Tais eventos ainda não podem ser explicados pela ciência atual, apesar de serem fenômenos reais: “A análise dos trabalhos publicados sobre EQMs (...) leva-nos enfim à conclusão de que elas são reais” (AMÂNCIO, 2021; p. 177). Pela sua complexidade, profundidade e variedade, eles devem ser estudados de uma perspectiva multifacetada.

3. AS EXPERIÊNCIAS TRANSPessoAIS E O ESPÍRITO COMO CATEGORIA FUNDAMENTAL

As experiências transpessoais são fenômenos caracterizados pela transcendência dos limites normais da experiência humana. Abrangem as experiências místicas, as ciências ocultas e o contato com entidades espirituais. A ciência cartesiana/positivista, fundada no materialismo, nega com veemência a realidade os fenômenos relacionados ao mundo sutil, que vão além da percepção humana ordinária (os cinco sentidos).

Tradicionalmente, a psicologia e a psiquiatria classificam tais experiências como alucinações, ilusões e/ou psicopatologias, comuns nos estados alterados de consciência. Para a física, são eventos considerados impossíveis pelas leis mecânicas, pois ultrapassam as fronteiras convencionais de espaço e tempo. Contudo, para Morin (2020), o novo paradigma científico centrado na complexidade tem possibilitado uma nova postura, procurando compreender os fenômenos de forma interdisciplinar e integrada. Há hoje inúmeras pesquisas acadêmicas sobre experiências transpessoais e espiritualidade.

Tart (2012) descreve como experiências transpessoais, para fins científicos, a experiência de quase morte (EQM), a experiência fora do corpo (EFC) e a experiência de comunicação após a morte (ECAM). Estas experiências têm um ponto em comum: a percepção extracorpórea, ou

seja, a ocorrência de atividade mental/sensorial *independente* do corpo físico e/ou do cérebro. Seja nos relatos de situações excepcionais, como observar o próprio corpo (AMÂNCIO, 2021), contatar pessoas falecidas (DIAMOND, 2019), enxergar sem os olhos físicos (LASZLO, 2019), ou, ainda, reconhecer-se em uma “vida passada” (TUCKER, 2007), todos estes fenômenos mostram a necessidade de se repensar a visão materialista da vida e reconhecer a realidade do espírito como um aspecto fundamental da existência humana.

Também considerado um importante expoente da sociologia existencial – ao lado de Heidegger –, Max Scheler (2003) retoma a metafísica para compreender o *espírito* como o princípio essencial do ser humano, que, mais do que o diferenciar dos outros seres da natureza, o humaniza. Para o autor, o homem só se torna homem por meio do espírito, entendido como autoconsciência, unidade e integração com o cosmos. O espírito transcende o natural e instintivo no homem, tornando-o independente do corpo – do biológico, do orgânico. É o espírito que transforma o homem em pessoa, única e diferenciada em meio a coletividade. Scheler (2018) também afirma que não há motivos para se acreditar que a pessoa deixe de existir após a morte, pelo simples fato de não mais a vermos com os nossos sentidos. No entanto, a certeza quanto a este fenômeno:

Pertence à própria autoexperiência da pessoa. Mas acredito que continua a existir, visto não ter qualquer fundamento para admitir o contrário e as condições essenciais para aquilo em que acredito estarem evidentemente preenchidas (SCHELER, 2018; p. 62).

Por isso, consideramos a visão scheleriana adequada para uma compreensão mais profunda e ampla acerca do sentido existencial das experiências transpessoais. Ademais, concordamos com Amâncio (2021, p. 177) que: “Tão relevantes se mostram os inúmeros indícios e provas [das EQMs], que apostamos inarredavelmente todas as fichas em que a consciência – ou espírito – sobrevive ao corpo físico”. Eis aí o nosso grande desafio!

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em uma sociedade marcada pela ilusão materialista, consumista e hedonista, trazer à tona assuntos relacionados a questões existenciais, como sofrimento, morte e espírito, pode causar incômodo. Na visão heideggeriana, entretanto, é através da angústia de saber-se mortal que o ser humano transcende a ilusão da imortalidade. É a morte, portanto, que dá sentido à vida. Sem a morte, somos incompletos. Através dela saímos da superficialidade cômoda e caímos no abismo da condição humana, finita e perecível.

A ciência cartesiana/positivista, eivada de cientificismo, tem contribuído para reforçar o

preconceito social perante os fenômenos que envolvem a morte e o além. Ao negar a realidade não material (ou sutil/espiritual), o método científico do século XVIII (ainda dominante), adota uma postura anticientífica, ignorando situações que sempre fizeram parte da existência humana. É necessário se abrir para o novo, para o desconhecido, para o mistério, e abandonar a ilusão da imortalidade neste mundo. Para isso, a ciência deve ser capaz de abarcar a complexidade e a profundidade existencial.

Falar de espírito no espaço acadêmico/científico ainda é um tabu. Mas não deveria ser, considerando a abundância de pesquisas já desenvolvidas sobre experiências transpessoais e temas correlatos. A sociologia não pode se omitir frente a este processo. Apesar da sua predominância materialista, o pensamento social deve aproveitar a sua visão privilegiada e abranger da vida humana e tomar para si reflexões existenciais que antes pertenciam somente à alçada da teologia, da filosofia e da psicologia. A abordagem scheleriana é exemplar neste sentido, pois consegue ir além do convencional. É necessário coragem pra assumir que o homem é um ser biológico, social, mas *também* espiritual. Ele é complexo e multifacetado, e o espírito faz parte da sua essência.

REFERÊNCIAS

ALEXANDER III, Eben. As experiências de quase-morte e a emergente visão científica da consciência. In: HAGAN III, John (org.). **A ciência das experiências de quase-morte**. Curitiba/PR: Danúbio, 2020.

AMÂNCIO, Edson. **Experiências de quase morte (EQMs): ciência, mente e cérebro**. São Paulo: Summus, 2021.

DIAMOND, Debra. **Poderes inexplicáveis após experiências de quase morte**. São Paulo: Pensamento, 2019.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis/SJ: Vozes, 2015.

LASZLO, Ervin. **Mente imortal: evidências científicas comprovam a continuidade da consciência além do cérebro**. São Paulo: Cultrix, 2019.

MEDEIROS, G.; SILVEIRA, F. Fenomenologia da percepção extracorpórea: análise de experiências fora do corpo. **Revista da Abordagem Gestáltica**, n. 21, v. 2, jul./dez. 2015.

MORIN, Edgar. **Conhecimento, ignorância, mistério**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2020.

PETERS, G.; CORREA, D.; RABELO, M. Teoria social e sociologia existencial. **Civitas: Revista de Ciências Sociais**, n. 21, vol. 1, jan./abril de 2021.

RODRIGUES, José. **Tabu da morte**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.

SCHELER, Max. **A posição do homem no cosmos**. Rio de Janeiro: Forense, 2003.

SCHELER, Max. **Morte e sobrevivência**. Lisboa: Edições 70, 2018.

SOUZA NETO, Arlindo. **Sem medo da morte: um estudo antropológico sobre experiências de quase-morte**. Tese de doutorado, UFPE, 2018.

TART, Charles. **O fim do materialismo: como as evidências científicas dos fenômenos paranormais estão unindo ciência e espiritualidade**. São Paulo: Cultrix, 2012.

TONIOL, Rodrigo. **Do espírito na saúde: oferta e uso de terapias alternativas nos serviços de saúde pública no Brasil**. Tese de doutorado, UFRGS, 2015.

TUCKER, Jim. **Vida antes da vida: uma pesquisa científica das lembranças que as crianças têm de vidas passadas**. São Paulo: Pensamento, 2007.

TZIMINADIS, João. A domesticação técnica da morte: *anti-aging* como projeto existencial. **Civitas: Revista de Ciências Sociais**, n. 21, vol. 1, jan./abril de 2021.

DUPLAMENTE CRISTÃO: REBATISMO NA CONGREGAÇÃO CRISTÃ NO BRASIL

Marcelo Cabral de Araújo

RESUMO

Entender como o termo batismo pode desdobrar-se e ganhar novas possibilidades é ponto de partida para o entendimento do fenômeno ocorrido na Igreja Pentecostal Congregação Cristã No Brasil “CCB”, a partir do trânsito religioso dentro do mesmo paradigma cristão. A partir da observação e interpretação da doutrina CCB, estabelecer bases para a análise do que chamamos efeito duplo, ou seja, quais fatores desencadeiam um novo batismo ancorado em mesma raiz religiosa.

PALAVRAS – CHAVE: Conversão, Rebatismo, Congregação Cristã no Brasil “CCB” e Cristianismo

INTRODUÇÃO

Cristãos das mais diferentes vertentes ao conhecer a Congregação Cristã no Brasil CCB após assistirem um culto cotidiano ganham uma classificação rotulada pela doutrina da Igreja de “testemunhados”, ou seja, na doutrina da CCB, aqueles que visitam a igreja passam a ser testemunhados da graça que fora revelada exclusivamente na própria igreja.

A partir dos termos conversão, trânsito religioso e rebatismo, esse reforço dentro de uma mesma esfera religiosa, o cristianismo aqui entendido como duplamente cristão, resta entendermos esse fenômeno onde o batismo, ou aqui melhor entendido como rebatismo, pode ser analisado dentro de uma doutrina religiosa unicista (CCB).

1. UMA BREVE DISCUSSÃO SOBRE O TERMO CONVERSÃO

O conceito de conversão fora muito examinado entre as ciências humanas. A Ciência da Religião, surgida no século XIX, ao ter como objeto de estudo a religião, sendo esta um fenômeno da cultura e interpretada com o auxílio das mais diferentes ciências das humanidades, sob o olhar da Ciência da Religião surge como ponto de investigação a partir dos escritos de William James em seu livro *“As variedades da experiência religiosa”*.

Considerado um dos primeiros estudiosos do tema, o clássico livro publicado originalmente em 1902, descreve a experiência de conversão como um processo de mudança de estado em que o converso passa de “dividido, conscientemente errado, inferior e infeliz,” para um sujeito “unificado, conscientemente certo, superior e feliz” por conta da nova realidade religiosa (JAMES, 1995, p.126).

Lançado em 2022, o *Dicionário de Ciência da Religião*, organizado pelos professores Frank Usarski, Alfredo Teixeira e João Décio Passos, o verbete sobre conversão é descrito da seguinte forma:

O termo conversão era utilizado pelos primeiros psicólogos não apenas para caracterizar a entrada de alguém numa outra religião como também para descrever o processo que provoca no convertido uma transferência de uma identidade profunda, de sua visão de mundo e, de sua relação com a realidade e as pessoas. Tudo em virtude de uma experiência pessoal do divino, seja qual for o sentido atribuído pelo convertido a essa realidade sentida como transcendente. Trata-se, portanto, de algo que tem uma influência no que há de mais íntimo na subjetividade do indivíduo, envolvendo emoções, crenças e valores e ocasionando uma ressignificação em toda a sua vida e comportamento (VALLE, 2022, p.170).

As teorias sobre conversão muitas vezes dizem sobre mais de quem está observando do que o objeto observado (RAMBO, 1999). A teoria em si é uma construção hipotética sobre as formas de interpretar o mundo. Sendo assim, cada ciência a partir de seu ponto de vista e constituição, com seus óculos repleto de teorias miram o objeto a partir do próprio referencial.

Muitos estudiosos sobre o fenômeno religioso estabelecem normas e critérios para a classificação a ser compreendida. Esse é o caso de Lofland e Skonoud (1981) que sistematizaram em alguns aspectos o termo conversão. Dessa forma a conversão pode ser entendida dentro dos seguintes aspectos: intelectual, mística, experimental, afetiva, revivalista e coercitiva.

A partir de Banaggia (2009), podemos entender conversão como processo de mudança cultural onde os aspectos da assimilação, substituição, reprodução transformativa e adoção são destacados como pontos relevantes. No tangente a assimilação, esse processo cultural implica na adequação da cultura interior. O modelo de substituição implica em uma mudança completa, trocar o x pelo y. A reprodução transformativa é entendida como a adaptação da cultura antiga a uma cultura nova, ou seja, sobre a cultura nascente onde apareceriam “rugas” do passado.

Já o aspecto da adoção constitui-se sobre a abertura de forma integral a uma nova cultura, diferenciando-se assim do aspecto assimilativo, mostrando que é possível de forma consciente um não o retorno a questões originais. Dentro da perspectiva sociológica, a conversão pode ser entendida como uma adesão total, repentina e frequentemente acompanhada de crise, aos valores compartilhados com uma dada comunidade e essa experiência possibilitará à reunificação da personalidade e à integração (CARRIER, 1988).

Dentro desse prisma, uma contribuição importante em um célebre livro sobre conversão intitulado *“O Peregrino e o Convertido”*, assegura-nos que a sentença hipotética demonstrada pode ser uma assertiva:

...” o indivíduo que muda de religião, seja porque rejeita expressamente uma identidade religiosa herdada e assumida para adotar uma nova; seja porque abandona uma identidade religiosa imposta, mas à qual nunca havia aderido, para adotar uma nova. Deixemos de lado, embora o número de conversões decorrentes desse caso esteja longe de ser desprezível. (...) A passagem de uma religião a outra chama a atenção, sobretudo porque, porque dá lugar, ao mesmo tempo, à opção de uma nova adesão e à expressão desenvolvida de um refuto ao menos de uma crítica da experiência anterior (HERVIEU & LÉGER, 2015, p.109).

Esse aspecto será utilizado como referência para a observação do fenômeno interpretado, o rebatismo.

2. REBATISMO

O rebatismo no Cristianismo é o batismo de uma pessoa que já foi batizada (teoricamente já convertida em um determinado preceito) geralmente em associação com uma denominação que não reconhece a validade do batismo anterior, como o caso do exemplo a ser observado. Quando uma denominação rebatiza membros de outra denominação, é um sinal de diferenças significativas. As igrejas que praticam o batismo exclusivo de adultos, incluindo os batistas e as igrejas de Cristo, rebatizam aqueles que foram batizados quando crianças porque não consideram o batismo infantil válido. O termo rebatismo não é geralmente visto como a simples repetição de um batismo válido, mas como um primeiro batismo, implicando que a cerimônia realizada anteriormente na pessoa é considerada inválida e está associado a Igrejas unicistas pentecostais (ex. CCB)

Dentro da tradição cristã, encontramos no livro de Efésios 4:5 um trecho que permite interrogarmos sobre o termo batismo: *“há um só Senhor, uma só fé, um só batismo. Como instrumento de livre interpretação, a Bíblia pode fornecer diferentes significados.*

Por se tratar de um fenômeno próprio de algumas Igrejas, o rebatismo pode ser entendido como uma espécie de adesão a uma nova doutrina, onde o fiel se coloca perante a congregação espectadora o seu desejo de participar do corpo dos comuns. Dentro dessa perspectiva, a conversão é “a aceitação imprevista de um papel social valorizado pelo grupo religioso no qual ele entra. Nessa abordagem prevalece o lado psico-grupal da experiência de conversão”

(ZETTERBERG, 1952).

A experiência coletiva dentro de um determinado carisma grupal é fator importante no estabelecimento do rebatismo. Esse é um tema em exploração pela Ciência da Religião, mas por aqui, como no caso da CCB, o pertencimento a determinado grupo social seja pelo vestuário, costumes e tradições, seja pela partilha de uma mesma fé, edifica o espírito de um grupo com premissas conservadoras, negadoras do mundo em questão creditando que são portadores da graça e especiais em relação aos outros seres humanos.

A identificação representacional em um determinado grupo é ponto relevante para o rebatismo na CCB. A aceitação e mudança do patamar de profano (seja católico, protestante etc.), para testemunhado (aquele que presenciou e vivenciou a graça) para rebatizado marca a trajetória espiritual e vocativa na CCB onde os fiéis podem criar identidade sendo músicos (homens todos os instrumentos e mulher como organista), anciãos, cooperadores, porteiros etc.

O sentimento de pertencimento a Igreja CCB é consumado com o reconhecimento público dos fiéis (irmãos) pela passagem ao tanque do batismo na frente de toda a Igreja conduzida pelo ancião responsável. Assim, como forma de estímulo, outros estágios posteriores podem acontecer na vida do fiel rebatizado (oriundo da tradição cristã) como reconhecimento do cumprimento e dever da doutrina a ser vivenciada e como processo inicial, a primeira vez que entra na Igreja e passa a ser testemunhado.

Entende-se de certa forma que a noção de conversão não pode ser apenas instrumento de deduções. Uma lógica permeada de elementos sociais inconscientes ou não despertam esse estado de consciência habilitando assim a conflagração do termo:

...A noção de conversão não é, evidentemente, unívoca e não pode tampouco ser “deduzida”. Eu a entendo, na linha de H. Carrier, como sendo uma “atitude” que denota elementos afetivos, cognitivos e conativos. Max Weber o sabia e por essa razão distingue bem entre duas funções das religiões: a de propiciar um sentido (meaning function) e a de oferecer à pessoa um lugar social de pertença no qual possa ancorar sua identidade (belonging function) (VALLE, 2002).

A objetividade própria da ciência, além do arcabouço científico disponível na Ciência da Religião e demais ciências que observam o fenômeno religião, facilita na análise e investigação sobre conversão e rebatismo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O rebatismo pode assim ser entendido como uma continuação do processo de conversão do indivíduo que inúmeras vezes sofre o processo de metamorfose e mudanças religiosas onde o contexto social, político e econômico pode acentuar a realização da prática dos adeptos. Todos os seres humanos experimentam o processo de conversão queira ou não. O processo de conversão é inerente a todo o ser humano, pois acreditando em alguma divindade ou não, alguma forma de crença religiosa, filosófica, metafísica, ideológica, permite ao indivíduo sublimar a dor do seu existir e encontrar o reconforto em algum tipo de conversão.

No caso da conversão religiosa e rebatismo, o indivíduo não interrompe o processo imutável ao ser humano de novas adaptações, socializações, decepções, frustrações ou alegrias deixando assim o rio da vida correr, ou seja, experimentar a água do mar sem sair do rio, pois, a água que pode ser entendida como religião é a mesma mudando apenas o nome do rio ou mar, sendo o elemento água com a mesma essência.

As transformações sociais, naturais ou de outra espécie que as religiões experienciam ocasiona também no fiel o sentimento de mudança, superação e adesão a novos credos e estruturas religiosas proporcionadas pelo âmbito da cultura. Dessa forma, podemos entender o conceito de cultura como sendo toda manifestação simbólica ou não produzida pelo ser humano no interior da sociedade (CUCHE, 2002).

Sendo a religião produto da cultura e sofrendo metamorfoses ao longo de seu estabelecimento na vida humana, as ciências sociais incluindo a Ciência da Religião, podem observar o fenômeno da conversão ou rebatismo sob diferentes pontos de vista, mas cabe a Ciência da religião que tem como prerrogativa fundamental entender o fenômeno religioso, montar e girar o caleidoscópio chamado religião interpretando dessa forma de caráter *suigeneris* o fato social presente na vida humana. Sair da larva e virar borboleta”, ou seja, migrar de uma religião para outra dentro de uma mesma raiz, permite assim a reinvenção ou não de normas, padrões, condições, e possibilidades sociais facultadas ao indivíduo.

O título de “*duplamente cristão*” revela-se sim ambivalente mostrando a faceta de um fenômeno que ao mesmo tempo pode ser entendido como reformulação ou tradicionalismo. Em toda história do Cristianismo é deixada a marca de diferentes pensamentos, opiniões, convergências ou divergências (Teologia da Libertação, Opus Deis, Arazos do Evangelho, Renovação Católica Carismática, Teologia Liberal etc.) sobre o mesmo “Teatro”, ou seja, sobre o Cristianismo.

O rebatismo pode ser entendido na configuração da CCB como a continuidade de uma tradição, a partir de aspectos sociais significativos onde posições conservadoras fazem sentido na vida de seus fiéis a partir de interpretações bíblicas. Ao mesmo tempo que o rebatismo na CCB

marca uma posição de progresso e renovação, deixa claro uma posição arcaica e conservadora mostrando dessa forma que a secularização ainda não alcançou toda sociedade rotulada como pós-moderna. Reminiscências de um passado não tão distante ecoam em nossas vidas. “Quando penso no futuro, não esqueço meu passado (Paulinho da Viola).

REFERÊNCIAS

- ALVES, R. *O enigma da religião*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- _____. *Religião e repressão*. São Paulo: Loyola, 2005.
- BANAGGIA, Gabriel. *Conversão, com Versões: a respeito de modelos de conversões religiosas*. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 29(1): 200-222, 2009.
- BARTZ, A et al. *Mobilidade religiosa no Brasil conversão ou trânsito religioso? I Congresso Internacional da Faculdades EST (2012)*
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1973.
- CONGREGAÇÃO CRISTÃ NO BRASIL. *Hinos de Louvores e Súplicas a Deus*. São Paulo, 2012.
- CUCHE, Dennys. *A noção de cultura nas ciências sociais*; trad. Viviane Ribeiro. Bauru: Edusc, 2002.
- INABA, K. *Conversão para Novos Movimentos Religiosos: Reavaliação dos Motivos de Conversão Lofland/Skonovd e Processo de Conversão Lofland/Stark*. Centro de Pesquisa em Ciências Humanas (ReCHS), Faculdade de Desenvolvimento Humano, Universidade de Kobe.
- HERVIEU LÉRGER, Danielle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*; trad. João Batista Kreuch. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana*; trad. Octavio Mendes Cajado. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 2017.
- PASSOS, João Décio et al (organizadores). *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.
- RAMBO et al. *Dicionário de personalidade, conversão religiosa e mudança de personalidade*. Oxford: Blackwell Publishers, 1999.
- _____. *Teorias de Conversão: Compreensão e Interpretando a Mudança Religiosa*. *Bússola Social*46(3), 1999, 259-271.
- SACHIS, P. *Religião, cultura e identidades: Matrizes e matizes*. Orgs. Mauro Passos e Léa Freitas Perez. Petrópolis: Vozes, 2018.
- STARK, R. *O crescimento do Cristianismo: um sociólogo reconsidera a história*; trad. João Pereira dos Santos. São Paulo: Paulinas, 2006.
- _____. *Uma teoria da religião*/ Rodney Stark e William Sims Bainbrigde.; trad. Rodrigo Inácio Ribeiro Sá Menezes, Rodrigo Wolff Apoloni, Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2008.
- USARSKI, Frank et al (organizadores). *Dicionário de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas: Loyola; Paulus, 2022
- _____. *Constituintes da Ciência da Religião: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- VALLE, Edênio. *Conversão: da noção teórica ao instrumento de pesquisa*. *Revista de Estudos da*

Religião Nº 2 / 2002 / pp. 51-73.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*; trad. José Marcos Mariani de Macedo; revisão técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

FREI DAMIÃO FACE AO PLURALISMO

João Everton da Cruz¹

RESUMO

Esta comunicação pretende analisar a ação missionária do capuchinho italiano Frei Damião de Bozzano (1898-1997) face ao pluralismo na segunda metade do século XX. A investigação dirige-se à vida e à sua prática missionária como conselheiro sagrado. Mesmo com sua fé inabalável, reconhecida por muitos teólogos, o frade polemizou, intensamente, contra outras igrejas cristãs, em destaque com os protestantes. O artigo busca demonstrar que apesar de Frei Damião coexistir no século XX, sua formação teológica fora influenciada pelos concílios do Vaticano I e de Trento. Após o Concílio Vaticano II (1962-1965), os novos movimentos demandaram uma catequese renovada, por uma boa parte da Igreja Católica, para acolher à formação dos movimentos da classe trabalhadora, mas o frade recusava-se a atualizar-se, sem tomar conhecimento dessas mudanças na vida da Igreja e fora dela. Assim, ele sofreu restrições em dioceses e paróquias do Nordeste brasileiro que não permitiam sua atuação missionária. Nesse sentido, Frei Damião se posicionou contra as lutas sindicais por melhores condições de vida. A despeito de nada escrever em relação ao comunismo, Frei Damião seguiu a cruzada anticomunista da Igreja. O alvo escolhido em suas pregações e em seu livro foi o protestantismo mesmo diante às mudanças no ambiente religioso que se iniciou com o papa João XXIII, operando uma transição da Igreja Tradicional. A fundamentação teológica do capuchinho pode ser encontrada em seu livro “*Em Defesa da Fé*”, de cunho escolástico e apologético. Contudo, o Frei continuava suas pregações defendendo os mesmos argumentos do Concílio de Trento. E assim Frei Damião não entendia, ou não queria enxergar, essas alterações sociais no campo da Igreja e nem as que ocorreram, no campo social do Nordeste brasileiro. A caracterização do ensaio é de natureza bibliográfica histórica, por meio de biógrafos e de teses acadêmicas e de relatos de teólogos, com a metodologia de análise de algumas deles resumidamente sobre Frei Damião.

PALAVRAS-CHAVE: Frei Damião; Igreja Católica; Capuchinho; Nordeste.

INTRODUÇÃO

Elaborar um artigo acerca da figura de Frei Damião de Bozzano (1898-1997) face ao pluralismo religioso no Nordeste do Brasil do século XX é fazer uma caminhada histórica à época dos papas Pio X, Pio XI, Pio XII e Bento XV, pois o frade foi educado por meio dos documentos papais que contém toda a verdade e bondade, repreendendo que tudo que existisse fora deles um erro. Para ele, não havia espaço múltiplas interpretações. Em outras palavras, a sua formação vinha de um mundo medieval. Não aceitando na modernidade o aspecto do pluralismo. Em seus escritos, sobretudo, em seu livro “*Em Defesa da Fé*” (1955), defende uma doutrina genuinamente católica, restringindo-se como critério de verdade divina a um grupo de intérpretes iluminados, como a papado. Apegado à doutrina papal, em especial a Pio XII que excomungou os comunistas,

¹Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião pela PUC Minas, sob a orientação do Prof. Dr. Rodrigo Coppe Caldeira – PUC Minas. Professor de Educação Básica da Rede Estadual de Ensino do Estado de Sergipe. Mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas. Especialização em Docência no Ensino Superior: novas linguagens e novas abordagens pela PUC Minas. Licenciatura Plena em Filosofia pela PUC Minas. Sócio da SOTER. jooevertoncruz@yahoo.com.br

distanciando das lutas dos movimentos de organização social dos trabalhadores urbanos e rurais que surgiram no Nordeste.

A origem deste ensaio faz ressonância com a vivência do autor no semiárido sergipano na década de 80. Sinto-me com dupla responsabilidade no tecer o curto texto. Primeiro, por ter conhecido, quando adolescente Frei Damião. Segundo, porque estou pesquisando-o no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, o referido missionário capuchinho como conselheiro tridentino, sob a orientação do Dr. Rodrigo Coppe Caldeira. Na investigação de uma explicação sistemática acerca do fenômeno religioso em torno de Frei Damião enquanto um famoso missionário que veio da Itália para disseminar as “Santas Missões Populares” no Nordeste brasileiro e desencadeou numa identificação como uma figura decisiva na função de conselheiro na história do catolicismo popular, preenchendo o substrato religioso da cultura sertaneja, pois três anos depois de sua chegada ao Brasil, morre Padre Cícero Romão Batista (1844-1934), que foi interpretado pela cultura nordestina como conselheiro.

Nessa temática, a pesquisa recorre ao material disponível nas teses acadêmicas e estudos bibliográficos. Na primeira parte, quem foi Frei Damião (infância, juventude e vida religiosa); na segunda parte, o posicionamento do frade após o Concílio Vaticano II (1962-1965) e na terceira e última parte, uma análise sobre Frei Damião como conselheiro tridentino do catolicismo popular do Nordeste brasileiro do século XX, sobretudo em seu livro “Em Defesa da Fé” (BOZZANO, 1955). Para elaboração deste breve biografia baseamo-nos: MOURA (1978), SILVA (1991), OLIVEIRA (1997), MAIOR (1998) e TORRES (2004), cujas obras estão citadas nas referências. A força do capuchinho fundamenta-se na defesa intransigente dos hábitos e dos costumes tradicionais, atuando, sobretudo no confessionário. Até os dias de hoje os sociólogos, os antropólogos, os historiadores, os teólogos e os filósofos têm-se perguntado por que Frei Damião conseguiu chegar ao lugar a que chegou, por que o povo gostava tanto dele? A sua fascinação decorre mais dos conselhos do que da pregação que as massas aplaudem. Os conselhos dados pelo capuchinho aos sertanejos tinham uma contingência humana. Os conselhos de Frei não tinham nada de diferente dos antigos conselheiros.

1 QUEM FOI FREI DAMIÃO DE BOZZANO

Um homem de fé, que assumiu o papel de guia do povo do sertão nordestino. Chega ao Recife aos 33 anos de idade, sob o lábaro dos *Frați Minori Capuchinhos Cappuccini* – Frades Menores Capuchinhos – italianos. Frei Damião de Bozzano era de pequena estatura, disciplinado e sóbrio. Suas missões começavam às quatro horas da manhã e iam até à noite. Os devotos diziam que valia a pena caminhar a pé, ir a cavalo por longas distâncias para vê-lo, tocá-

lo e ouvir os seus sábios conselhos. Decorava todos os sermões. Segundo E. Hoornaert, “Era costume, entre os pregadores populares, anotar e decorar textos já traduzidos do italiano pelos próprios capuchinhos. Assim ainda trabalhou até pouco tempo atrás Frei Damião de Bozzano”. (HOORNAERT, 1997, p. 116). Sua fama de excelente conselheiro e de “santo” se espalhou por todo o território do Nordeste.

1.1 PIO GIONNOTTI: INFÂNCIA, JUVENTUDE EM BOZZANO (LUCCA)

A educação do menino Pio Giannotti foi marcado pela simplicidade e a calma do vilarejo de Bozzano, pertencente à cidade de Massarosa, nascido no dia 5 de novembro de 1898 era filho dos camponeses Félix Giannotti e Maria Giannotti. Como toda criança, Pio Giannotti gostava de brincadeiras e costumava “plantar bananeiras”, andando de mãos apoiadas no chão e as pernas para cima. A família Giannotti percebeu que o menino na tenra idade demonstrava interesse pelas coisas do divino, trazendo junto dele um crucifixo, gostava de contemplar a natureza e era caridoso para com as pessoas. Tinha o hábito de ficar em silêncio, rezando e de vez em quando ele sumia. Somente depois de horas os pais iam encontrá-lo, sempre reflexivo, chorava e na maior parte do tempo, sozinho, no sótão da casa onde moravam.

Pio Giannotti começou a estudar religião aos 12 anos, na Escola Seráfica de Camigliano. Sua vocação começava a se manifestar e, quando completou 16 anos, ingressou na Ordem dos Capuchinhos, em maio de 1914. Recebeu o hábito religioso no Convento de Vila Basílica. Era um tempo conturbado na Europa, com a eclosão da I Guerra Mundial. Aos 19 anos ele foi convocado para servir o Exército italiano, tendo que sair dos estudos religiosos. Atuou como soldado por mais de três anos, ficando alojado em Zara, zona disputada pela antiga Iugoslávia. Depois de concluído o Serviço Militar, abandonou a farda e retornou para os estudos religiosos.

1.2 VIDA RELIGIOSA DE FREI DAMIÃO

Estudou na Universidade Gregoriana de Roma de 1921 a 1925. Diplomou-se em Filosofia, Direito Canônico e Teologia Dogmática. Ordenou-se sacerdote religioso em 5 de agosto de 1923, aos 25 anos. Em 1925, assumiu o cargo de vice-mestre de noviços do Convento de Vila Basílica. Três anos mais tarde foi para o Convento de Massa, atuando como diretor e também como professor de jovens religiosos. Em 1931, com 33 anos, o missionário capuchinho Frei Damião de Bozzano deixou a Itália e rumou para o Convento da Penha, em Recife (PE), com outros dois missionários capuchinhos italianos. Frei Damião como missionário percorreu o Nordeste. A sua

popularidade surge pelo seu contato permanente com o povo nas pequenas cidades do interior, e também pela sua virtude pessoal. Os biógrafos constatam que há quase unanimidade de que Frei Damião é um santo para os devotos. O frade se adaptou à mentalidade rural, às práticas religiosas e à linguagem bucólica do sertanejo nordestino. Por onde passava, ele conquistava as massas. Seu carisma junto à população foi largamente usado politicamente. No dia 31 de maio de 1997, aos 99 anos, morre Frei Damião. Seu corpo foi embalsamado, velado durante três dias na Basílica da Penha, em Recife. A sua despedida se deu no estádio do Arruda numa devoção extraordinária, quando mais 200 mil pessoas passaram pelo velório.

2 FREI DAMIÃO APÓS O CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II (1962-1965)

O capuchinho italiano Frei Damião não acompanhou as renovações pastorais, mesmo depois do Concílio Vaticano II, que solicitava uma catequese renovada, sobretudo para as dioceses do Nordeste do Brasil, em especial a de Recife (PE), que buscou colaborar com a agenda dos movimentos sociais através do arcebispo Dom Hélder Câmara. O frade prosseguiu com as mesmas pregações conservadoras que naturalizavam as desigualdades sociais e, permanecendo assim, não tomou parte em favor dos movimentos camponeses do Nordeste. As Ligas Camponesas de Pesqueira (PE), revelaram um missionário avesso às organizações de trabalhadores rurais. A sua indiferença com relação às Ligas tinha como justificativa que elas não eram “democráticas”, mas sim um movimento desordeiros e comunistas. O frade se colocou entre os membros da Igreja que viam nas mudanças a ameaça à tradição católica. Contradizer essa ordem era o mesmo que se insurgir contra Deus. O capuchinho ratificou a fé no sobre-humano, no eterno e não no transitório da história. Nas eleições presidenciais de 1989, o então candidato Fernando Collor de Mello fez distribuir folhinhas eleitorais com a imagem do missionário.

3 FREI DAMIÃO COMO CONSELHEIRO TRIDENTINO DO CATOLICISMO POPULAR SERTANEJO

Convém pontuar sobre o que é do domínio do popular. Não se trata de um objeto social definido, sobretudo na “religiosidade popular”, nem no catolicismo popular nem em outras religiões ou ainda nas áreas sociais e culturais. A questão é antiga devido os conflitos e tensões entre a religião oficial e a popular. Essa forma de catolicismo popular pode ser definida como de “muita reza, pouca missa; muito santo, pouco padre”. Portanto, à expressão popular não tem o sentido de vulgar ou de uma produção cultural e social de caráter subalterno. O termo popular tem o significado de distinção cultural e social de uma comunidade e de um comportamento religioso que se distancia do oficial. O catolicismo popular sertanejo é marcado pela tradição de beatos e

beatas, segundo os hábitos com suas cantorias e rezas populares; além do medo do diabo e do costume de rezar o terço e o ofício. Este catolicismo foi difundido no sertão do Nordeste brasileiro pelos missionários através das “santas missões”, sobretudo com os capuchinhos, na segunda metade do século XIX e primeira do século XX. Teixeira fala sobre “as malhas diversificadas de um catolicismo, ou poder-se-ia mesmo falar em catolicismos” (TEIXEIRA, 2009, p. 19-20). A cultura popular nordestina corresponde a uma cultura de tradição oral. Não se pode conceber a figura do conselheiro dissociado da cultura popular nordestina que é onde se constata a existência de beatos e conselheiros. O beato podia ter uma progressão, quando ele “adquiria conduções para, além disso, proferir prédicas, ou conselhos, passava a conselheiro”. (GALVÃO, 2001, p. 33). As pesquisas elaboradas até os dias de hoje contém documentos históricos referentes a Pe. José Antônio Maria Ibiapina (1806-1883), Beato Antônio Conselheiro (1830-1897), Pe. Cícero Romão Batista (1844-1934 e Frei Damião de Bozzano (1898-1997), que demonstram ser conselheiros da população do sertão nordestino. Pergunta Eduardo Diatahy:

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 Pe. Ibiapina tem proximidade com os outros três fenômenos da memória nordestina como conselheiro do povo. Embora a experiência de um possa se assemelhar ou não com a experiência do outro, configurando semelhanças e dessemelhanças entre eles. São todos nascidos em anos mais ou menos subsequentes, foram contemporâneos. Até mesmo chegaram a se cruzar pelos mesmos caminhos de suas vidas e missões populares pelos estados do Nordeste. Frei Damião, por exemplo, iniciou suas atividades no meio do povo três anos antes da morte do Pe. Cícero, e muitas pessoas pensam, ainda hoje, que ele é continuador do padrinho do Juazeiro do Norte (CE). Um ponto comum entre os dois é a sensibilidade para com os pobres, além do uso da linguagem simples. Combatendo os vícios, os jogos, resolvendo contenda de terras de fazendeiros e outros problemas da comunidade, a função dos dois conselheiros converge. O Pe. Cícero aconselha aos seus conterrâneos a reclamar, fazendo valer seus direitos para fortalecer sua terra e sua identidade como povo. Nesse ponto diverge frontalmente de Frei Damião que ignorava os movimentos sociais do Nordeste. Uma singularidade da missão de Pe. Cícero é que ele não viajava, os devotos é que iam até ele. Já o capuchinho Frei Damião era peregrino, andante, perambulante, viajava para realizar suas missões pelos estados nordestinos. Frei Damião é um conselheiro tridentino que corporiza a herança cultural do povo sertanejo. sua fama de conselheiro e de “santo” se espalhou por todo

o Nordeste. Os conselhos dados por Frei Damião não tinham nada de anormal e de diferente dos antigos conselheiros, pois os seus conselhos eram guiados pelo mesmo senso comum que todo confessor penitente carrega. O povo não recorda os temas das pregações, mas sim os conselhos.

Depois de vinte anos de sua chegada ao Nordeste brasileiro, já na década de 50, Frei Damião é reconhecido pelos sertanejos como um conselheiro respeitado e consagrado, passando a orientar o povo em problemas da vida, como o adultério, o namoro, o demônio, a pílula, o beijo, o concubinato, entre outros conselhos. A tese de que Frei Damião foi um excelente conselheiro e aparece no exato momento em que recordamos que somos filhos de uma cultura africana e indígena.

O costume de tomar conselhos vem dos índios que consultavam o Pagé em qualquer oportunidade, quer se tratasse de saúde, de segurança social ou de cunho religioso. O Pagé não era só um macumbeiro, um curandeiro, um mágico. Representava ele também o repositório institucional da sabedoria de vida no âmbito da tradição dos índios. Ele, o Pagé, era sobretudo o conselheiro aquele que tinha o tirocínio e o conhecimento, no sentido da vasta sabedoria de vida. E nossas raízes indígenas colocam na figura do Padre Cícero a auréola do grande conselheiro tanto a nível individual como a nível social (NUVENS, 1994, p.28).

Os líderes das comunidades primitivas, africanas e indígenas representam a cosmovisão das culturas ameaçadas por uma evangelização imposta e relegadas pela sociedade de consumo. A busca das raízes religiosas por essas comunidades significa o desejo de encontrar segurança professando suas crenças originais e resguardando sua capacidade de compreensão do mundo. Nasce daí o valor do conselho que é fundamental na vida das pessoas. Não foi sem razão que Eduardo Hoornaert disse que pela confissão se enraíza a imagem performática do padre no esquema mental dos seguidores do Catolicismo Popular sertanejo, pois o relacionamento paternal que a confissão requer só é benquisto quando o padre é bom conselheiro, como é o caso de Pe. Cícero e Frei Damião (HOORNAERT, 1969).

CONCLUSÃO

Ao encerrar este artigo, convém apontar algumas considerações a modo de conclusão. Frei Damião como conselheiro tridentino com suas atividades pastorais, servia à cultura dominante e tentava romanizar as práticas religiosas populares, rejeitando as instâncias da modernidade. A força do frade fundamenta-se na defesa dos hábitos e dos costumes tradicionais, atuando especialmente nos aconselhamentos, confirmando a existência do binômio: santo e devoto, protetor e protegido. A ética do conselheiro Frei Damião tem a característica da imutabilidade dos conceitos pregados nas missões. Porque a providência divina é que modifica a história

dos seres humanos. É sobre isso que os fiéis acreditam que os conselhos do frade têm eficácia na medida em que contém os mesmos conselhos dados por seus pais e avós. Ao referir-se ao catolicismo sertanejo este ensaio tem em mente aquela forma religiosa predominante no semiárido, principalmente no norte do Rio São Francisco, do Nordeste brasileiro. Pode-se questionar, porém, em que medida a figura do conselheiro está presente – ainda que sob outras denominações – em outras formas regionais do catolicismo popular brasileiro. Frei Damião, dentro de um esquema tridentino, com disciplina, pregava suas missões, sem se dar conta de que estava sendo “antropofagicamente” engolido pelo povo nordestino. Essa metáfora oswaldiana (ANDRADE, 1995) bem se aplica ao caso estudado, na medida em que o Frei continuava convicto de que estava cumprindo a função de missionário ao difundir o único catolicismo legítimo. Não percebia que novamente a cultura popular dos sertanejos digeriria aquela cultura europeia para conformá-la a seu desejo e necessidade. E assim, o missionário capuchinho que veio armado do catolicismo romano e tridentino tornou-se, sem perceber, a derradeira figura da estirpe de *conselheiros* para o povo do semiárido nordestino.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Oswaldo de. Manifesto antropófago. In: SCHWARTZ, Jorge. **Vanguardas latino-americanas**. São Paulo: Iluminuras/FAPESP, 1995. p.142-147. 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.

MONTEIRO, Douglas Teixeira. **Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado**. HCGCB, n. 2, 1977.

MOURA, Abdalaziz de. **Frei Damião e os impasses da religião popular**. Petrópolis: Vozes, 1978.

NUVENS, Plácido Cidade. Tentativas de Caracterização da Romaria de Juazeiro do Norte. In: **SEMINÁRIO DE 150 ANOS DE PADRE CÍCERO**, 1994, Fortaleza/Juazeiro do Norte. **Anais...** Fortaleza/ Juazeiro do Norte: Editora RCV, 1994, p.25-30.

JÚNIOR, Luis Araújo. O padre Ibiapina, precursor da opção pelos pobres na Igreja do Brasil. **Revista Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, Ano 34, nº 93, p.197-222, maio/ago. 2002.

OLIVEIRA, Gildson. **Frei Damião, o santo das Missões**. São Paulo: FTD, 1997. OLIVEIRA, Pedro de Assis Ribeiro de. **Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1985. TEIXEIRA, F. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). **Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. P.17-30. cap. 2.

GALVÃO, Walnice Nogueira. **O Império do Belo Monte: vida e morte de Canudos**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001.

MÍSTICA LIBERTADORA: UMA PROPOSTA DE ALTERIDADE A PARTIR DE ADRIENNE VON SPYER E JOSEF SUDBRACK

Rossivan Lopes da Costa¹

RESUMO

A experiência da mística cristã, entre tantas possibilidades, permite-nos encontrar um caminho singular de autoconhecimento em Deus, o qual nos propicia a valorização e a prática do princípio da alteridade. Imersos na contemplação e num silêncio que por si já é o pressuposto de todo diálogo, descobrimos que o nosso *self*, frente à Palavra do Transcendente, sente-se dinamicamente impulsionado a identificar e acolher o outro que sofre e clama por ajuda. Pretendemos, pois, neste artigo, com base nos pensamentos da mística suíça Adrienne von Speyer, e do alemão Josef Sudbrack, apresentar como se dá a relação entre silêncio, contemplação e alteridade, condições para a vivência da mística libertadora. Iniciaremos apresentando algo da experiência mística de Adrienne, para quem a contemplação não deve ser um mero ato de pieguismo, mas de acolhimento da chama de amor que nos desinstala de nosso narcisismo. Por fim, destacaremos que, na mesma perspectiva de Adrienne, aparece Sudbrack, o qual, ao entender que o nosso eu é habitado pela Trindade, sustenta que somente no respeito e abertura à diversidade ele consegue encontrar sua essência, que é ser um *ente-para-o-outro*.

PALAVRAS-CHAVE: Mística libertadora, Adrienne von Speyer, Josef Sudbrack, alteridade

INTRODUÇÃO

A cultura contemporânea na qual vivemos apresenta uma variedade cada vez maior de abordagens espirituais acerca das relações do ser humano com Deus, consigo mesmo, com o próximo e com o cosmos. Entre estabilidades e crises, encontros e desencontros, temos nos deparado com uma comunidade humana inquieta e insegura acerca do rumo a tomar. Concomitantemente, assistimos a um crescimento exponencial das espiritualidades em suas multifacetadas expressões. É que as mesmas questões do passado, a saber, *onde estamos, quem somos, de onde viemos e para onde vamos*, voltaram com força neste contexto não só de época de mudanças, mas de mudança de épocas.

Entre as várias correntes de espiritualidades existentes, encontramos a espiritualidade cristã. Não obstante os limites que esta forma de compreender o mundo – o que, historicamente,

¹ Mestrando em Teologia Espiritual no Curso de Pós-Graduação em Teologia, da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia-FAJE. Bolsista do CNPq. Artigo apresentado como requisito parcial para aprovação da disciplina Tópicos especiais em teologia mística – A humanidade do verbo na visão mística de Adrienne von Speyr, ministrada pela Profa. Dra. Maria Aparecida de Vasconcelos.

não poder ser negado – apresenta, é inegável que esta espiritualidade traz consigo, a partir de Jesus e de muitos outros testemunhos, uma contribuição significativa para a construção de relações mais humanas, fraternas e otimistas, quando pensamos por exemplo no bem da esperança que a fé na ressurreição nos traz.

A mística² cristã aparece dentro deste cenário de fé e esperança. A oração, fruto de nossa abertura ao Espírito Santo, pela qual escutamos e dialogamos com Deus, conosco, com o outro e o cosmos, tem proporcionado verdadeiras experiências místicas. Uma delas foi a experiência da leiga Adrienne von Spyer. Ela nasceu na Suíça, em 1902. Filha de um oftalmologista protestante, converteu-se ao catolicismo em 1940, passando a ter visões místicas. Estas experiências místicas, Adrienne as relatou para o teólogo católico suíço Hans Urs von Balthasar (1905-1988), com o qual fundou em 1945 o Instituto Secular *Comunidade de São João*. Sua morte se deu na sua terra em 1967.

Neste trabalho, vamos tentar compreender como esta mãe de família, médica e viúva entendeu a relação da mística com a alteridade. Depois, expenderemos em que sentido esta abordagem de seu pensamento se cruza com um pensamento similar do presbítero jesuíta alemão e estudioso da mística, Josef Sudbrack (1925-2010). Veremos que uma experiência mística profunda e libertadora não só não anula as identidades do amado e do amante, mas as confere consistência, resiliência e confiabilidade na relação do eu com o tu.

1. SILÊNCIO E CONTEMPLAÇÃO COMO CAMINHOS PARA A ALTERIDADE EM ADRIENNE VON SPYER

A riqueza, a potencialidade e a capacidade humana de gerenciar e superar conflitos e opressões têm sido demonstradas, desde Jesus Cristo, com tanta evidência no cristianismo como em poucos âmbitos da esfera espiritual humana. A experiência mística cristã, nascida e alimentada na oração com Deus, oferece-nos um caminho singular de autoconhecimento libertador e, por conseguinte, de vivência do princípio da alteridade. A. von Spyer foi testemunha, a partir de sua própria experiência mística, deste processo. Em seu pensamento, podemos notar que o encontro com Jesus a fez conhecer uma dimensão do silêncio e da contemplação, a tal ponto de encarnar na sua história o mandato do amor ao próximo exigido por seu Mestre.

A partir do testemunho de Adrienne, enraizados na mesma fé em Jesus crucificado-resuscitado que se fez amigo e companheiro nosso, podemos também estabelecer com ele uma relação que nos permite, no silêncio interior, contemplar Deus, a nós, o outro e a criação de

² Queremos aqui abordar a mística segundo a sua etimologia: “(...) etimologicamente, mística provém de *myō*. Este verbo [grego] significa o procedimento de fechar os olhos e olhar para o interior. Daí se deriva sobretudo o tipo de mística do mergulho no divino” (EICHER, 1993, p. 564).

maneira renovada. Auxiliados pela graça do Espírito Santo, mestre e guia de nossa oração, conseguimos entrar numa área de nosso ser que até então desconhecíamos. Ali percebemos que “(...) a verdadeira contemplação é sempre um fogo vivente, uma vida que irrompe (...). Na criação, [esta vida] é palavra viva de Deus que arde no mais profundo do homem como um fogo oculto (...)” (SPYER, 2004, p. 38).

Na mística, devemos nos relacionar com Deus levando diante dele nossa vida com a sua história permeada por bondades e maldades. Abertos e totalmente entregues nas mãos do Espírito, sentimos uma necessidade imperiosa de conhecer Aquele que mais nos ama e a quem mais desejamos amar. Por isto, a mística “(...) é justamente o oposto do pietismo [ou pieguismo] (...)” (SPYER, 2004, p. 38). Diante do *fogo vivente* do Espírito da verdade, parece que não podemos usar máscaras nem nos mantermos na superficialidade da relação entre o eu e o Tu divino. Colocados frente a frente com quem nos criou e nos conhece mais que a nós mesmos, sentimo-nos impelidos ao silêncio, para que nele escutemos a palavra da compaixão que nos interpela. Mas, não é qualquer silêncio que nos serve para escutarmos tal palavra.

Pois, “(...) se Deus uma vez falou e se uma alma o escutou, então o silêncio não é mais um silêncio vazio e nem tampouco um mero eco da palavra (...)” (SPYER, 2004, p. 38). O silêncio de Deus nunca é causa de angústia e perturbação, com exceção da chamada “noite escura” descrita pelos místicos. Estando nós espiritualmente fragilizados e, portanto, confusos acerca de nossa identidade e dignidade, ao nos colocarmos humildemente aos pés de Deus, o Tu maior, somos convidados a nos fortalecer conhecendo de maneira transparente nosso eu autêntico selado por seu amor.

O silêncio e, a partir dele, a contemplação do eu e do tu – imanente ou transcendente – faz-nos passar de uma realidade de desfiguração para uma realidade nova, transfigurada pela Palavra de Deus. “(...) Este silêncio é o pressuposto de todo diálogo (...). Por meio dele o homem que escutou se fez outro (...)” (SPYER, 2004, p. 38). De fato, o silêncio de Deus ou o silêncio místico nos abre ao diferente. Ele não se dá num monólogo, mas no diálogo. No entanto, para que um diálogo mutuamente edificante³ se estabeleça, é preciso que o amante e o amado tenham de si um autoconhecimento libertador, isto é, um autoconhecimento em Deus.

Este autoconhecimento libertador não será verdadeiro em nós se não for iluminado pela Palavra divina que nos criou. Parece-nos que nenhuma sabedoria meramente humana – imanentista – é capaz de libertar-nos totalmente de nossas mentiras e incongruências, as quais nos levam, se não forem admitidas, acolhidas e trabalhadas, à uma autodestruição. Diante disto, entendemos que o homem que medita a Palavra (confrontando-a com a vida), “(...) ainda que ele não [a] tenha compreendido totalmente (...), ela vive nele, o tocou (...), une-se como palavra pessoal a essa alma pessoal (...)” (SPYER, 2004, p. 38).

³ Querendo indicar que o diálogo do ser humano com Deus é o mais humanizante de todos, esclarece a mística Adrienne: “(...) Entre Deus e o homem, o diálogo é tão profundo e tão substancial que o falar se cumpre já no estar junto um ao outro. A palavra consciente, formulada e experimentada é supérflua. O mútuo olhar já é um diálogo (...)” (2004, p. 38).

Com razão, sendo Jesus uma pessoa, a segunda da Trindade, que se originou do Pai pelo Espírito, é Ele por excelência o criador de personalidades, às quais se tornam personalidades que se firmam e se enriquecem na relação com o tu diferente do eu. Jesus é, então, vindo do seio trinitário, o fundamento de personalidades abertas ou relacionais. Assim, nossa relação mística com ele é pautada no princípio da alteridade. Neste sentido, dizemos que o silêncio místico, ao nos conduzir, na oração, ao encontro com Jesus-pessoa, torna-se um caminho singular e seguro para a vivência da alteridade.

Esta alteridade, nós a compreendemos na perspectiva apontada pelo filósofo Emmanuel Lévinas (1906-1995), quando afirma: “(...) É ali na alteridade que abriga infinitamente grande tempo num entretempo intransponível. O um é para o outro um ser que se desprende, sem se fazer contemporâneo do outro, em poder colocar-se a seu lado numa síntese, expondo-se como tema, um-para-o-outro como um guardião-de-seu-irmão, como um responsável-pelo-outro” (LÉVINAS *apud* CARVALHO, 2013, p. 329).

Com efeito, a alteridade que brota do encontro de Jesus conosco, uma vez que livremente aceitamos seu convite de fazer-nos discípulos seus, como testemunhou Adrienne, não aceita uma relação eu-tu que não esteja entranhada pelo princípio da compaixão. Se, ao contemplarmos o mistério de Jesus Cristo – vida, morte e ressurreição –, não nos deixarmos interpelar pelo dor do outro que cremos ser nosso irmão, revelamos em nosso comportamento narcisista a negação da nossa fé. Neste caso, o silêncio é um vazio desolador. E somente o silêncio divino ou místico atuando em nós nos desperta deste torpor, e nos reconduz ao caminho da fraternidade, no qual, paradoxalmente, ao me doar à causa do irmão ou irmã que sofre, reconstruo o meu eu que estava em crise e desintegrado.

2. JOSEF SUDBRACK: A MÍSTICA DO RESPEITO À DIVERSIDADE

Se até aqui vimos como no pensamento místico de Adrienne se faz presente uma relação interdependente entre silêncio, contemplação e alteridade, agora discorremos como se cruza este seu pensamento com a teoria mística – experimentada em sua vida de presbítero – do teólogo alemão, J. Sudbrack (1925-2010). Na sua obra, *Mística: a busca do sentido e a experiência do absoluto*, o pensador europeu expõe como, na experiência mística cristã, o encontro com Deus mantém e aprofunda a identidade altruísta dos entes envolvidos, sem que aja negação de si mesmos.

Para nós, cristãos e cristãs, que cultivamos nossa fé no sentido de buscar compreender o significado de nossa existência e da realidade na qual estamos inseridos, a oração ou a comunicação com Deus é o primeiro passo a ser dado. Para tanto, as condições internas e externas

precisam ser favoráveis. É necessário que criemos um ambiente de silêncio sob a instrução do Espírito de Deus, tal como fez o místico e profeta Elias (Cf. 1Rs 19,11-18). Neste raciocínio, somente o silêncio e a oração nos levam à intimidade com Jesus e, a partir daí, não nos sentimos estranhos perante sua pessoa.

Assim entendemos, ao estarmos face a face com o Senhor, o Outro, que “é no espaço da confiança, da abrangência do amor de Deus, que o místico vivencia a sua liberdade pessoal diante de Deus (...)” (SUDBRACK, 2007, p. 88). Ali ele se vê, não como um objeto ou uma coisa, mas como um “alguém”. Por isto, “(...) Ele não afunda como uma gota no mar da infinitude, mas desabrocha como uma flor na luz de Deus. Por meio da dedicação de Deus a ele, o ser humano é levado, pela graça, à sua própria essência (...)” (SUDBRACK, 2007, p. 88).

Nesta dinâmica de amor e doação recíproca, nosso eu não passa pelo processo de diluição de si, mas conhece o que de mais nobre pode existir no ser humano: sentir-se totalmente notado, acolhido e amado. Uma relação humana, mediada por uma graça deste tipo, extirpa qualquer indício de desconfiança sobre o outro que, não estando seguro em si mesmo, pode pretender me dominar para satisfazer seus instintos egoístas. Mas, como na experiência mística estamos diante de Cristo, sentimos que este Tu não nos ameaça.

Pelo contrário, tendo Jesus sido gerado pelo Pai, sob a sombra do Espírito, traz consigo, ao se encarnar, a maturidade suficiente para saber que o Pai o acompanha e o assiste. Não obstante as provações que viveu em sua trajetória de ser humano, o Nazareno buscou como qualquer homem estar atento às moções do Espírito. Aprendeu com o tempo que a empatia, fundada na Trindade, se robustece no respeito à diversidade de pessoas. E quando Jesus nos atrai para si, é para transmitir-nos sua experiência.

Ele sabe que enquanto recusarmos seu convite, estamos fugindo de nosso próprio eu e do eu do outro que de alguma forma está em mim. Este nosso eu, confuso e desintegrado, procura narcisicamente transformar todos os outros em projeções de si mesmo. Daí Jesus, querendo libertar-nos deste absolutismo estéril, conduz-nos para si. Compreende ele que “(...) encontramos a união dos três caminhos⁴ [Pai, Filho e Espírito Santo] no eu, no centro da nossa existência (...)” (SUDBRACK, 2007, p. 89). A Trindade, com sua unidade na diversidade, escolheu fazer de nós sua inabitação. Para que não estranhássemos sua presença teofânica, fez-se por bondade um caminho humano em Jesus.

Desta forma, acolhendo Deus uno e trino no centro de nossa alma, tomamos consciência que somos pessoas criadas para a relação com o diferente. Não podemos existir sem o outro, pois ele em certo sentido me complementa. E aqui também se apresenta um aparente paradoxo:

⁴ Sudbrack alude aqui a Trindade como três caminhos numa comparação com os três caminhos da mística budista. Afirma ele: “A experiência do *Saccidananda* leva a alma acima de todo conhecimento apenas intelectual, ao seu próprio centro, à fonte do ser. (...) Em *sac* o Pai, o começo absoluto e a fonte do ser; em *sid* o Filho, a palavra divina, o conhecimento do Pai de si mesmo, em *ananda* o Espírito do amor, da plenitude e da felicidade eterna” (LE SAUX apud SUDBRACK, 2007, p. 66).

não sou o outro e não me realizo sem assumir minha individualidade com toda a sua história. Mas, da mesma forma não me realizo se não quero acolher minha condição de dependência do outro, com quem preciso estabelecer relações de fraternidade.

Nesta perspectiva, se acolhemos em nossa consciência e liberdade, mesmo sem compreender em sua plenitude, os mistérios da Trindade e da Encarnação, "(...) não nos é permitido separar o que está unido e misturar o que é diferente, mas apenas seguir a revelação divina tanto quanto possível" (DIONÍSIO *apud* SUDBRACK, 2007, p. 89). Uma revelação que não nos é imposta, mas proposta. E que exige de nós a vigilância e humildade para contemplarmos tão Augusto mistério, não primeiramente nos grandes acontecimentos, mas nas pequenas ações do dia-a-dia.

Para quem estiver disposto a trilhar este caminho da mística libertadora, como fizeram Adrienne e Sudbrack, deve aprender a silenciar e a escutar a Deus e a si mesmo no outro. Isto implica fugir do barulho interior e exterior, no qual somos mais facilmente enganados pelos nossos anseios de poder e autoritarismo. Mas implica da mesma maneira não cultivarmos uma mística intimista e alienadora, que nos distancie dos problemas políticos e sociais de nossa sociedade. Contemplar Jesus presente sobretudo nos que mais sofrem, parece-nos ser o caminho de fé e espiritualidade mais sensato, a fim de que tenhamos o respeito à diversidade e à compaixão como parâmetros paradigmáticos primordiais.

CONCLUSÃO

Diante do ser humano em crise e em meio a um crescimento exponencial do fenômeno de múltiplas espiritualidades, defrontamo-nos com a proposta da mística cristã libertadora. A partir dos testemunhos de Adrienne von Speyer e Josef Sudbrack, percebemos que tal caminho espiritual nos converte a partir de nossa abertura à oração ou diálogo com Deus. Se ele nos fala e nós, no silêncio do Espírito Santo, o escutamos, tornamo-nos pessoas abertas ao princípio da alteridade.

Nesta perspectiva, aprendemos, pela contemplação da vida de Jesus feita carne em Speyer e Sudbrack, que não nos realizamos fechados em nós mesmos. A escuta da Palavra nos revela que o centro de nossa existência pessoal é inabitado pela Trindade. Esta, enviando Jesus até nós, quis ensinar-nos que o amor se concretiza no acolher, abraçar e respeitar o diferente. Somente quando saímos do nosso mundo muitas vezes narcísico, é que encontramos as respostas para nossas crises, e descobrimos que a alteridade e a compaixão, sobretudo para com os mais pobres, são fatores preponderantes de nossa libertação humana e espiritual.

Conscientes de nossa dignidade e da do próximo, assumimos então nosso compromisso de extirpar de nosso meio o individualismo e o autoritarismo, e nos fazemos místicos e místicas

que, seguindo o Cristo, tornam-se coerentes promotores da inclusão, da fraternidade e da equidade.

REFERÊNCIAS

BALTHASAR & SPEYR. *Una misión católica*. Disponível em: <https://balthasarspeyr.org/speyr-es/vida/>. Acesso em 15 de nov. de 2021.

BALTHASAR, Hans Urs von. *La obra literaria de Adrienne von Speyr*. Disponível em: <https://balthasarspeyr.org/essay/la-obra-literaria-de-adrienne-von-speyr/>. Acesso em 15 de nov. de 2021.

EDICIONES SAN JUAN. Disponível em: <https://edicionessanjuan.es/es>. Acesso em 15 de nov. de 2021.

EICHER, Peter. *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. São Paulo: Paulus, 1993.

LÉVINAS, Emmanuel. Humanismo do outro homem. Petrópolis: Vozes, 1993. Recensão de: CARVALHO, José Maurício. *Revista de Filosofia Argumentos*, Fortaleza, n. 9, p. 329-334, jan./jun. de 2013.

SPYER, Adrienne von. *La palabra se hace carne: meditaciones sobre el Evangelio según San Juan, 1-5*. Rafaela: Fundación San Juan, 2004. (Obras Completas Adrienne von Spyer)

SUDBRACK, Josef. *Mística: a busca do sentido e a experiência do absoluto*. São Paulo: Loyola, 2007.

MULHERES CURANDEIRAS: CONTEXTOS HISTÓRICOS E INFERÊNCIAS DA PSICOLOGIA DA RELIGIÃO

Wanusa Almeida Menezes¹

RESUMO

Este artigo apresenta enfoque qualitativo tendo como objetivos descrever e compreender como as mulheres, que serão aqui chamadas de **curandeiras** (sejam benzedoras, rezadeiras, reikianas, mães de santo etc.), são reconhecidas pelas pessoas que as procuram como detentoras de um poder de cura relacionado sempre ao sagrado, à espiritualidade. Foi abordado um referencial teórico para contextualizar, historicamente, a atuação destas mulheres. Também se buscou conhecer e compreender, brevemente, qual seria o alcance da Psicologia da Religião no contexto das curandeiras.

PALAVRAS-CHAVE: Curandeiras; Mulher; Espiritualidade; Religião; Psicologia.

INTRODUÇÃO

O presente artigo tem como propósito compreender a busca pelos serviços das mulheres curandeiras analisando, com um olhar da Psicologia, a procura desses saberes visando a saúde e o cuidado daqueles (as) que as procuram. Neste sentido, pode-se levantar a seguinte hipótese: o que leva essas mulheres a se dedicarem às práticas curativas, mesmo sabendo que são refutadas pela medicina tradicional?

Questiona-se ainda, a respeito da secularização, que está ligada ao processo de perda de relevância das práticas curativas, nos vários aspectos da vida do sujeito moderno, por que as mulheres benzedoras ainda resistem ao processo de separação das formas tradicionais de estruturação social e conseguem praticar a benzedura? Elas acessam os saberes de diferentes experiências religiosas das vertentes cristãs, bem como das religiões de matrizes africanas e de outras vertentes, com o desígnio de restaurar o equilíbrio material e espiritual de quem as procura.

Acredita-se que a Psicologia da Religião tem sido uma área que vem contribuindo para a concepção do fenômeno religioso, assim como o papel da mulher nesse contexto. Muitos trabalhos e estudos que se propõem a explorar a interface da psicologia com a religiosidade, e que tocam temas como as ciências da religião, a psicologia da religião, o aconselhamento psicológico

¹Metrandia do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe.

e o aconselhamento espiritual, entre outros, têm contribuído com os estudos do comportamento religioso. A Psicologia enquanto ciência, desde a sua origem, apresenta estudos relativos às religiões, com grandes teóricos que contribuíram para tais estudos. É preciso, portanto, traçar um cenário sobre a presença da religiosidade e/ou espiritualidade no escopo comportamental, assim como em sua relação com a fé, o numinoso, o transcendente, o inconsciente coletivo. Qual seria o alcance da Psicologia da Religião no contexto das curandeiras?

Diante do objeto e da problemática apresentados, é importante tentar compreender a atuação das mulheres curandeiras junto àqueles que as procuram, buscando saúde e cuidados, sob o olhar da Psicologia. Ou seja, um estudo das curandeiras e a manutenção de suas práticas de cura, como modo de cuidado. Realizando uma breve pesquisa bibliográfica buscou-se uma compreensão fenômeno estudado.

1. DESENVOLVIMENTO

Relacionando a afinidade entre Psicologia e Espiritualidade, Paiva (2005), em um de seus artigos, destaca a materialidade impregnada na vida das pessoas, que as faz buscar a espiritualidade. Tal busca está diretamente relacionada a encontrar um sentido para sua própria existência e é livre dos domínios das tradições religiosas autoritárias, possibilitando a conquista de uma autonomia frente à instituição religiosa e fluindo num despertar do indivíduo, especialmente quando se encontra em momentos difíceis. Esta busca, e a sensação de cura e alívio subsequentes, são primordiais para a promoção de saúde mental. Neste sentido, o autor avulta a importância dos estudos da Psicologia da Religião na compreensão do fenômeno religioso.

Para F. Santos (2007), as rezadeiras são mulheres que conseguem praticar a benzedura, acessando os saberes de diferentes experiências religiosas como Catolicismo, Umbanda, Candomblé e Pentecostalismo, com o desígnio de restaurar o equilíbrio material e espiritual de quem as procura. Segundo Sousa (2014), historiadores afirmam que, por desconhecimento do funcionamento fisiológico das mulheres, a saúde das mesmas era negligenciada e seus corpos eram alvo de valores religiosos envolvidos por sentimentos de pecado e culpa. Assim, elas começaram a buscar meios de curar a si mesmas e a quem as rodeava. Ainda há lugares mais isolados no Brasil, onde a atuação das parteiras, por exemplo, é indispensável. No Brasil colonial, este era o conhecimento predominante. Mulheres que buscavam em seus quintais e nas plantas, a construção de práticas de cura e cuidados, eram discriminadas tanto pelos médicos quanto pelos religiosos.

Oliveira (2014) cita autores que atestam que, naquela época, devido à ausência de padres para a cura de almas e de médicos para a cura do corpo, eram as rezadeiras que auxiliavam quem as buscava para tratar de doenças. Para Nava (1949, p.21): Falta de médicos de um lado e abundância de doenças de outro tinham de dar como resultado a proliferação dos numerosos

autodidatas dos quais provém a nossa medicina popular (...). Souza (1982) afirma que pessoas de origens africanas e indígenas representavam as curandeiras do Brasil Colonial, destacando mulheres conhecidas por benzedeadas ou rezadeiras (também as parteiras).

Por outro lado, Del Priori (2011) afirma que mulheres que curavam eram consideradas aliadas do Diabo, bruxas, feitiçeras. Esta visão, compartilhada por religiosos e médicos, não contemplava o fato de que os processos de cura, praticados por elas, salvara a muitos, pois havia pouquíssimos médicos para atender à população. Segundo a autora, este foi um período crucial para que mulheres tivessem a oportunidade de compartilhar saberes oriundos das mais diversas áreas geográficas e culturas. Negras, índias e brancas trocavam conhecimentos, em especial aqueles relacionados a práticas de cura. Elas, apesar da reprovação dos médicos, continuavam restituindo a saúde e a vida. Assim, por todo um contíguo de práticas curativas, geralmente relacionadas a um conteúdo sagrado/espiritual, relacionados a estas mulheres, elas serão aqui nomeadas **curandeiras**.

Qual é o alcance, então, dos estudos da Psicologia da Religião diante deste tema? Para Barros e Bonfatti (2016), a Psicologia teria sido proposta como ciência em fins do século XIX, com Wilhelm Wundt (1832-1920) e William James (1842-1910), com uma proposta de se conferir um caráter mais científico, experimental e empírico aos seus estudos. Considera-se, portanto, que esses autores organizaram as bases metodológicas dos estudos da psicologia moderna. No que diz respeito ao relacionamento teórico entre psicologia e religião, assim como a sociologia e a antropologia, a psicologia desde o início esteve vinculada à religião. As primeiras investigações em psicologia focaram, em grande parte, inferências a respeito das religiosidades.

Uma análise importante relaciona-se aos modos de cura enquanto cuidado à luz da Psicologia Analítica e da Fenomenologia. Autores como Miranda (2019) observam que, ao longo do desenvolvimento de seu conceito acerca do que seja a dimensão religiosa, Jung a estudava por um viés eminentemente psicológico, adentrando no seu simbolismo próprio e especificando a unilateralidade conceitual destes sistemas, que originam questões como o sagrado e o feminino.

Almeida (2019) ressalta que do ponto de vista fenomenológico pode-se conceituar o homem como uma trindade de corpo, psiquismo (ou mente) e espírito (ou alma), que existe em determinadas geografia, época, cultura. Segundo o autor, a espiritualidade é determinante na construção de valores sociais e éticos. É ainda a espiritualidade que capacita os indivíduos a tomarem decisões, que os prepara para a convivência social, para o transcendente, para a simbolização, para reflexões sobre a própria existência e sobre os impulsos psíquicos. É também a partir dela que se atende à necessidade de construir sentido para suas vivências cotidianas, para a própria vida e para o universo. Ainda segundo o autor, é essencial que se estude a função da espiritualidade, pois é nela e através dela que as afluências entre a psicologia e a religião sucedem.

Existem duas maneiras principais de abordar cientificamente os fenômenos religiosos. Em Ribeiro (2019), dentre várias classificações, a mais abrangente é a que divide os estudos da Religião em dois grandes grupos: Teorias Reducionistas (estudo da **religião como epifenômeno**)

e Teorias Não-Reducionistas (estudo da **religião enquanto fenômeno em si mesmo**). Neste sentido, Camurça (2009) cita vários exemplos de antropólogos que se tornaram nativos nas religiões que eram seus objetos de estudos. Cientistas dividem-se ao opinar contra e a favor dessa atitude. Camurça cita Bastide: Precisamos nos transformar naquilo que estudamos (...) transcender nossa personalidade para aderir à alma que está ligada ao fato a ser estudado; quando o tornar-se nativo passa a ser uma via produtiva para experimentar desde dentro a lógica deste Outro (BASTIDE, 1983, p. 84, XI apud SILVA, 2000, p. 96).

Palmer (2001) explana sobre as obras de Freud, onde a religiosidade é estudada com uma abordagem reducionista e cientificista.

Ele [Freud] cresceu privado em toda crença num Deus ou na imortalidade e não parece ter sentido necessidade disso. As necessidades emocionais que costumam manifestar-se na adolescência encontraram expressão, a princípio, em cogitações filosóficas bastante vagas e, logo depois, numa fervorosa adesão aos princípios da ciência. (...).

...sempre fui um descrente, tendo sido criado sem religião, mas não sem respeito pelas chamadas exigências éticas da civilização humana.

(Jones, in Palmer, 2001, p.15).

Ainda segundo Palmer (2001), o fascínio de Freud pela religião durou maior parte de sua vida. Entre seus primeiros escritos sobre o tema está o artigo *Atos obsessivos e práticas religiosas*. Anos mais tarde escreveu *Totem e Tabu* 1913; *O Futuro de uma ilusão* 1927; *O mal-estar na civilização* 1930; *Moisés e o Monoteísmo* 1939. A característica mais marcante dessas e demais obras freudianas sobre a religião, era a sua percepção de que a neurose obsessiva pode ser ponderada como a contraparte patológica da religião, funcionando esta como uma *neurose obsessiva universal*. Freud acreditava firmemente que a força de suas objeções contra a religião residia em seu caráter científico; que os argumentos que apresentava contra ela tinham vigor porque a religião exibia, de maneira exata, todos os sintomas de neurose que a ciência da psicanálise descobrira mediante laborioso processo de pesquisa experimental. Os ensaios de Freud sobre a Religião influenciam até hoje vários estudos sobre o fenômeno religioso. Seria interessante desenvolver pesquisa que comparasse os sintomas presentes em quem busca as curandeiras com os sintomas presentes nas pacientes histéricas de Freud, que eram eliminados através de mecanismos como a hipnose.

Outro grande estudioso do comportamento humano e religioso foi o supracitado Jung. A princípio era companheiro de estudos de Freud, rompeu com o mesmo devido a divergências conceituais, especialmente no campo da Psicologia da Religião. Em meados do século XX, Carl Gustav Jung avaliou o conflito das condições sociais prevalentes à época sobre a psique humana. Ele levantou a proposição de que o sofrimento do homem contemporâneo sobreviveria,

geralmente, do fato de o ser humano ter se distanciado dos fundamentos arquetípicos de sua personalidade. Jung (2015) não se preocupou em distinguir espiritualidade de religiosidade. Essa diferenciação tem sido uma preocupação dos dias atuais, ligada à busca dos indivíduos pelo transcendente, sem que isso esteja, basicamente, ligado a uma instituição religiosa. Pode-se trazer aqui o importante conceito de **numinoso**, que seria um fenômeno psíquico instintivo, que causa deslumbramento e arrebatamento, favorecendo uma conexão com algo que transcende os limites do conhecido.

Segundo Corazza (2016) Jung, em sua obra *Psicologia e Religião*, deixa claro que, ao pensar sobre religião, não faz referência a uma confissão de fé ou instituição religiosa específica, mas a uma experiência com o numinoso e à alteração de consciência que resulta dessa experiência. Princípio presente em experiências com plantas consideradas sagradas da medicina popular, como o ritual com a **Ayahuasca**, que é um chá com potencialidade alucinógena, capaz de gerar alterações na consciência, durante algumas horas há religiões que utilizam a bebida em seus cultos com o intuito de abrir a mente e suscitar visões místicas. Para Jung, o impulso religioso é a procura do homem pela conexão com incognoscível e com o numinoso, entendendo-se que, quanto mais unilateral, rígida e incondicional for a defesa de uma verdade, opinião ou ponto de vista, mais o outro lado se tornará hostil, conflitante, combativo.

Essa experiência de deslumbramento é facilmente constatada com os inúmeros fiéis que recorrem crédulos aos poderes de cura das mulheres curandeiras, que com seus chás, rezas, benzeduras e acolhimento, proporcionam alívio a dores do corpo e da alma. Pessoas com credos diversos, ligadas ou não a instituições religiosas, declarada ou discretamente, as proclamam, admiradas e encantadas com seus prodígios de cura. A resistência dessas mulheres, primeiro diante da inquisição, posteriormente diante da secularização, demonstra no mínimo uma grande fé naquilo que realizam e que aprenderam, a exemplo das rezadeiras e benzedoras, com suas mães e avós.

CONCLUSÃO

Não foi pretensão neste artigo questionar os poderes atribuídos às curandeiras. Suas clientes falam de uma sensação de alívio e de que algo se curou. Para Lisboa (1998), é aí que se dá o princípio do processo de cura, pois esta deve ser apreciada como um procedimento individual experimentado pelas pessoas nesta relação (curado e curador), considerando-a como recuperação da saúde mediada pela intervenção de um curador.

A relevância de estudos desta natureza está no entendimento de facetas de uma sociedade que, assim como os indivíduos que dela fazem parte, está longe de ser homogênea. É preciso introduzir, no meio científico, estudos, saberes e práticas de comunidades e grupos, cuja atuação é amplamente aceita em seu meio. Com tantas religiosidades e espiritualidades

que disputam fiéis pelos métodos mais modernos e/ou contundentes de marketing, na era dos cursos digitais que prometem verdadeiros milagres em termos de cura e auto-cuidado, procurar pelas curandeiras mostra que a tradição e a credibilidade dependem das experiências individuais de cada sujeito, da importância das interações humanas e da conservação de tradições e culturas que contam histórias em cada comunidade.

Com a intenção de curar males ou buscar cuidados que, acreditam, a medicina técnica não dá conta de atender, as pessoas ainda procuram as curandeiras, as benzedoras. Algumas vezes também procuram por reikianas, kardecistas e mães de santo. A importância de estudos e pesquisas assim está no aprofundamento em um assunto bastante pertinente à saúde pública, principalmente na educação popular de várias comunidades de pequenas e grandes cidades. O objetivo é identificar os saberes e práticas das benzedoras e demais curandeiras no preocupar-se com a saúde, proporcionando a seus adeptos melhoras e qualidade de vida. Também é imprescindível que se entenda a trajetória histórica destas mulheres, para que sua importância ganhe ainda mais força, além daquela que encanta seus clientes, pelos mistérios que envolvem o que é místico, o que é sagrado.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Flávio Aparecido de. **Perspectivas da psicologia da religião no que se refere ao estudo da religiosidade / espiritualidade**, 2019. <https://www.psicologia.pt/artigos/textos/A1338.pdf>

BARROS, Cristiane do Amaral de; BONFATTI, Paulo Ferreira. **Psicologia Da Religião: Reflexões**. REVISTA PSIQUE, Juiz de Fora, v.1, n.1, p.70-85, jan./jul. 2016.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. **Etnografia em grupos religiosos: relativizar o absoluto**. TOMO (Revista do Núcleo de Pós-Graduação e Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe) [São Cristóvão/SE, Nº 14, jan./jun. 2009.

CORAZZA, Luiz Fernando Gomes. **Diálogos da psicologia analítica: espiritualidade na contemporaneidade**. 2016. 136 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia: Psicologia Clínica) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia: Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016.

JUNG, C. J. **Espiritualidade e transcendência: seleção e edição de Brigitte Dorst**. Editora Vozes. Petrópolis/RJ, 2015.

LISBOA, Maria Beatriz. **Intuição e arte de curar: pensamento e ação na clínica médica**. Revista Medicina Integral. cited 02 November 2002], 1998. Available from World Wide Web: <http://www.bapera.com.br/REVISTA/medicina_integral.

MIRANDA, P. C. G. **Jung e a religião**. Self, v. 4, n.8, 31 p., 2019.

NAVA, Pedro. **Capítulos da História da Medicina no Brasil**. Revista médico-cirúrgica do Brasil, Rio de Janeiro, nº1, ano XI, 1949.

OLIVEIRA, José Eivaldo Simões de. **Rezadeiras de Itabaiana/SE: entre herança cultural, a**

modernidade e os rituais de cura. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) ☐ Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão, 2014.

PAIVA, J. G. **Psicologia e espiritualidade.** Revista Magis - Cadernos de fé e cultura (47). Julho, 2005.

PALMER, Michael. **Freud e Jung sobre a Religião.** Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2001.

PRIORE, Mary Del (Org.). **História das mulheres no Brasil.** 10ed. São Paulo: Contexto, 2011.

RIBEIRO, O. L. **Teorias (e quase teorias) da religião: um olhar descritivo.** Horizonte ☐ Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v.17, n.53, p. 723, 31 ago. 2019.

SANTOS, Francimário Vitor dos. **O ofício das rezadeiras: um estudo antropológico sobre as práticas terapêuticas e a comunhão de crenças em Cruzetas/RN.** Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade do Rio Grande do Norte, UFRN, 2007.

SOUSA, Wanna Célli da Silva. **Cura, saberes e modos de vida na prática do curandeirismo em Bragança-Pa.** Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Campus de Bragança, Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia, Bragança, 2014.

SOUZA, Laura de Melo e. **Deus e o Diabo na Terra de Santa Cruz.** São Paulo: Companhia das Letras, 1982.

PADRE CÍCERO ROMÃO: UM INTELLECTUAL DE MÚTIPLAS ESTRATÉGIAS, UM MESTRE DE MUITAS LIÇÕES

Josineide Silveira de Oliveira¹

José Carlos dos Santos²

RESUMO

O fio condutor do nosso estudo consiste numa narrativa sobre a história das ideias e das práticas do Padre Cícero Romão Batista que viveu nas áridas terras do Juazeiro do Norte no Ceará/Brasil, como um intelectual contemporâneo nos termos do que afirma o pensador italiano Giorgio Agamben. Um sacerdote capaz de enxergar a realidade socioeconômica do seu tempo histórico e traçar estratégias de enfrentamento às tragédias humanas daquele ambiente marcado pela inconstância climática, o cortejo da fome e o flagelo do êxodo rural. Dentre as estratégias escolhidas pelo mestre do Juazeiro se encontram a propositiva e a manutenção de uma agricultura de subsistência, a fixação de pobres sertanejos em pequenos pedaços de terra e formação de comunidades encravadas no interior do sertão nordestino. A partir da criação de uma rede de ações como incentivo à produção agrícola, formulação de preceitos ecológicos, valorização do artesanato e ensinamentos dos princípios cristãos encontramos as marcas de uma estética de pensar para além do seu tempo e das possibilidades da política vigente. Tomamos por referencial teórico para nossa pesquisa as Ciências da Complexidade e por via de aproximação da problemática consulta às fontes documentais e registros da oralidade que discorrem a complexidade dos processos sociais e contextos em que esteve envolvido o Pe. Cícero. No universo sertanejo o mestre das múltiplas lições bem soube plantar a perseverança, irrigar a fé e ver brotar a esperança nas glebas e corações nordestinos.

PALAVRAS-CHAVE: Padre Cícero, Mestre, Intelectual contemporâneo.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho pretende compreender o universo de sentidos e significados do fenômeno social e religioso do Nordeste, consubstanciado na vida e ação do personagem de referência na sociedade brasileira: o Padre Cícero Romão Batista. Nas veredas da história do Padre Cícero que viveu nas terras da região do cariri cearense no período de 1844-1934, no contexto histórico marcado pelo flagelo das secas, profundas desigualdades sociais e precariedade das

¹ Doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte(UFRN), Docente aposentada da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte(UERN), Professora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Norte(PPGED/UFRN) e Pesquisadora permanente do Grupo de Estudos da Complexidade(GRECOM/UFRN). E-mail: josilveira02@gmail.com

² Mestre em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará(UFC). Professor Adjunto da Universidade Regional do Cariri (URCA) e do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará (IFCE). Doutorando em Educação do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e membro do Grupo de Estudos da Complexidade(-GRECOM/UFRN). E-mail josecarlos@ifce.edu.br

condições de vida da população, encontraremos a pessoa do Padre Cícero com sua visão de mundo, a sua obra multidimensional e as marcas da sua existência que permanecem solidificadas na construção do território de Juazeiro do Norte.

O propósito é adentrar neste mundo fascinante e encantador de um personagem de enorme expressão e significado no universo sertanejo que construiu uma ética do fazer e do saber na convivência com a natureza e o homem do sertão nordestino. Assim, o mestre de múltiplas lições que no púlpito da Igreja ou na sala e janela da sua casa, ensinou os valores da dignidade humana pela honestidade do trabalho, plantou a semente da perseverança, provocou a mudança de vida, irrigou a fé cristã e brotou a esperança nas glebas e corações dos seus amiguinhos como carinhosamente chamava seus afilhados e devotos nordestinos.

1. E...QUEM É ELE?

No ambiente geográfico, natural, econômico e social da região do sul do Ceará configura o espaço territorial que será palco dos acontecimentos nos séculos XIX e XX da história do Padre Cícero Romão Batista. Ele no arco de 90 anos de sua existência, viveu 62 anos no povoado Tabuleiro Grande que se transformou em Juazeiro do Norte. No quadro cronológico da história do Padre Cícero podemos dividir em 04 períodos:

- 1) Nascimento (24/03/1844)/Ordenação (30/11/1870) = 25 anos 8 meses
- 2) Ordenação (30/11/1870)/ Milagre (01/03/1889) = 18 anos 4 meses
- 3) Milagre (01/03/1889)/Juazeiro Independente(22/07/1911)= 21 anos e 5 meses
- 4) Juazeiro Independente (22/07/1911) – Morte (20/07/1934) - 22 anos

O primeiro momento histórico consistiu no nascimento do Padre Cícero em 24 de março de 1844 na cidade de Crato, sendo seus pais Joaquim Romão Batista e Joaquina Vicência Romana, conhecida como dona Quinô e suas irmãs Mariquinha e Angélica. Aos 12 anos de idade, o Cícero inspirado na leitura da vida de São Francisco de Sales, realizou um voto de castidade. Em seguida, desfrutou da convivência do Padre Inácio Rolim quando foi estudar no seu colégio no município de Cajazeiras na Paraíba. Um fato interrompeu os seus estudos: a morte de seu pai em 1862, vítima da epidemia de cólera. Isso o fez abandonar os estudos para acudir a mãe e as irmãs, cuidando das atividades comerciais do pai. O projeto de vida para a vocação sacerdotal permaneceu firme e em 1865 com o apoio do seu padrinho de crisma, Coronel Luís Alves Pequeno ingressou no Seminário da Prainha em Fortaleza. Ordenado sacerdote em 30 de novembro de 1870 em Fortaleza e retornando a sua cidade natal, celebrava a sua primeira missa, permanecendo no exercício do magistério na Escola de José Marrocos. No primeiro ano, o bispo do Ceará, Dom

Antônio Luís designou a exercer temporariamente o ministério sacerdotal na cidade de Trairi, numa cidade litorânea do Ceará.

1.1. “E, VOCÊ CÍCERO, TOMA CONTA DESSE POVO”

Na cronologia histórica da vida do Pe. Cícero circunscreve da sua ordenação sacerdotal aos fenômenos extraordinários. Na noite do natal de 1871, a convite do Professor Semeão Correia de Macedo celebrou a missa do galo na capelinha de Nossa Senhora das Dores, seguindo depois essa prática nos meses seguintes semanalmente, deslocando do Crato para confessar e celebrar a missa naquele lugarejo. Um certo dia teve um sonho, no qual na sala aparecia os doze apóstolos, tende a frente a imagem do Sagrado Coração de Jesus. No momento, Jesus olhou para os discípulos e lamentou a ruindade e crueldade do mundo e prometeu fazer um último esforço para salvar a humanidade, seguindo com olhar fixos para o jovem padre, ordenou: “Você, Pe. Cícero toma conta deles”. O Geraldo Amâncio relatou esse momento no fragmento de cordel: *“Se acordou na certeza de que o Senhor,/Lhe botava para ser nesse caminho,/o padrinho do povo sem padrinho/ e o pastor das ovelhas sem pastor”* (CARIRY, 2001, p. 9).

O início do apostolado do Padre Cícero no lugarejo marcado por rodas de samba, consumo de álcool e prostituição consistiu no trabalho árduo e forte atuação moralizadora de fazer as pessoas abandonarem os antigos vícios e pecados, e ficarem próximas a religião cristã.

Na manhã da primeira sexta-feira do mês de março de 1889, um fato extraordinário modifica, essencialmente os destinos do lugarejo Joaseiro: a hóstia consagrada, dada pelo Padre Cícero transforma-se em sangue na boca da beata Maria de Araújo. A notícia se espalhou por todo o sertão. Originaram-se as romarias a “Joaseiro”, transformando-a num centro de peregrinação nordestina no Oásis do Cariri. Decorre daí, a “Questão Religiosa de Joaseiro”, demarcando uma página na história com fatos marcantes que mobilizaram personagens e circunstâncias diversas naquele lugarejo com repercussões na sociedade e na igreja a nível regional e mundial. Os registros históricos de grande significação foram dois processos instruídos sobre os factos do Joaseiro, formação de duas comissões de inquéritos, decretos de condenação, suspensão das ordens sacerdotais e ameaças de excomunhão ao Pe. Cícero, reações diversas da hierarquia da Igreja Católica, viagem do Pe. Cícero a Roma, absolvição das acusações e condenações pelo santo ofício e negação do bispo de Ceará aos direitos eclesiásticos do capelão do Joaseiro, aplicando severas penalidades e proibindo de pregar, confessar, celebrar missa e orientar os fiéis. De outra margem, o movimento das peregrinações era crescente e nutrido piedosamente pela resistência e presença do povo romeiro naquele território que assumia para essa gente uma fisionomia de lugar sagrado.

Nesta direção, a história de Juazeiro foi sendo construída com o crescimento urbano, a expansão agrícola e o florescimento das atividades artesanais. Essa prosperidade na estrutura econômica contribuiu significativamente para o movimento de emancipação política. Assim, a mobilização popular e articulação política liderada pelo Padre Cícero criaram as condições para a independência de Juazeiro, associadas a fundação do Jornal O Rebate, a realização de reuniões, comícios e passeatas resultando no movimento histórico vitorioso e coroado de êxito. Em 22 de julho de 1911, Juazeiro conquista sua autonomia política e o Padre Cícero assume as responsabilidades de primeiro prefeito da cidade.

Deste modo, Juazeiro independente opera o último período da trajetória de vida do Padre Cícero até sua morte em 1934. Neste percurso ocorre uma sucessão de episódios políticos e religiosos que colocam Juazeiro na arena do contexto cearense e com ressonâncias na sociedade brasileira. Destacam-se os fatos como o Pacto dos Coronéis, a Guerra de 14, o aprofundamento dos conflitos entre as oligarquias políticas, a criação da Diocese de Crato, a experiência comunitária do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto e a presença de Lampião em Juazeiro. Todos esses acontecimentos foram de profunda significação política para efetivamente consolidar a força e o espírito de liderança do Padre Cícero e revigorar a cidade de Juazeiro que mesmo diante de controvérsias, tensões e conflitos foi capaz de sobreviver, superando os obstáculos e construindo a estrutura de lugar de progresso e desenvolvimento social.

No amanhecer do dia 20 de julho de 1934 em sua casa na Rua São José no leito de sua cama, diante de pessoas amigas, com 90 anos de idade e fragilizado no seu estado de saúde, padre Cícero deu o último suspiro, antes pronunciou uma frase que está gravado no coração dos seus afilhados: “No céu pedirei a Deus por vocês todos!” No imaginário popular, o Padre Cícero não morreu, mas se mudou e permanece vivo na lida cotidiana como “Patriarca do Juazeiro” e “Conselheiro do Sertão”.³

2. AS AÇÕES E ESTRATÉGIAS DO PADRE CÍCERO

No contexto cearense de seca calamitosa que arruinava a agricultura e brutalmente mutilava a população que morria de fome e doenças e frente uma multidão de sertanejos que socorriam a Juazeiro para fixar moradia, Pe. Cícero desenvolveu estratégias de ação de manutenção de uma agricultura de subsistência e a fixação dos pobres em pequenos pedaços de terra. Ele proibido de exercer o seu ministério sacerdotal, passou a ocupar-se com a vida do povo, sua situação econômica, sua sobrevivência, a sua formação escolar e profissional, configurando o

³ O fenômeno do padre Cícero e as romarias tem atraído o interesse de muitos pesquisadores. Há uma abrangente e sólida produção científica da historiografia deste personagem do nordeste brasileiro e das peregrinações ao Juazeiro. Neste artigo, apresentamos uma síntese da biografia do Padre Cícero na sua complexidade e numa busca de aproximação da verdade e fidelidade aos acontecimentos históricos.

progresso de Juazeiro. Ele ensinava remédios naturais para as doenças e organizou diversas comunidades de camponeses, sob a orientação de Beato, como a experiência do Caldeirão da Santa Cruz do deserto, mostrando ao povo como viver no semiárido, respeitando a Mãe natureza.

As ações do Pe. Cícero consistiram na criação de sistema de produção diversificado de alimentos como mandioca e a rapadura, acompanhou a ascensão da cultura do algodão que estimulou a economia local e estabeleceu meios para a construção de açudes, poços profundos e estradas no vale do cariri, constituindo a região em fonte de atração e possibilidades reais de progredir e prosperar pelo trabalho. Essas invenções sob a iniciativa e direção do padre Cícero, juntamente com os moradores e os romeiros que vinham residir na cidade de Juazeiro garantiram a sobrevivência da população, movimentaram o comércio e provocaram uma supremacia econômica da cidade em relação as outras regiões do Ceará. Por outro lado, também o sacerdote utilizava da comunicação através de cartas e telegramas para manter uma relação com seus afilhados que socorriam ao seu aconselhamento, orientação e permissão para tomar os rumos na vida. Assim, o padre Cícero mantinha essa aproximação com os devotos nesta atitude de nunca deixar uma correspondência sem resposta.

Neste processo de expansão agrícola, o Juazeiro foi notabilizado pelo crescimento urbano que exigiu a organização e estruturação do lugarejo, sobretudo com o influxo de romeiros. Nesse contexto de acelerado crescimento econômico, Pe. Cícero montou a estratégia de luta pela independência de Juazeiro, impulsionando o seu ingresso na atividade política. O seu maior propósito político estava em defender o seu projeto maior que é salvaguardar a comunidade de Juazeiro dos ataques das forças contrárias e utilizou como estratégia a negociação e articulação com determinados grupos políticos do Ceará. Para isso, ele se reveste de poder político com a sua visão religiosa de mundo, e torna-se instrumento de pacificação e conciliação dos conflitos, conduzindo suas ações sociais por meio da caridade.

3. PE. CÍCERO COMO INTELLECTUAL CONTEMPORÂNEO NO HORIZONTE DO PENSAMENTO DE GIORGIO AGAMBEN

Na concepção de Agamben a atribuição de intelectual contemporâneo configura como ser social que elabora uma leitura da realidade e responde com atitudes, comportamentos e ideias aos apelos provenientes desta situação concreta. Em outras palavras, o intelectual desenvolve a capacidade de olhar as configurações dos variados contextos de vida e na compreensão desta realidade cria estratégias de ação que provocam transformações significativas neste universo. De forma que o contemporâneo não se situa ao tempo cronológico de um passado longínquo e nostálgico, mas de uma singular relação com as circunstâncias do tempo histórico vivido coletivamente como afirmou Agamben:

“...Contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro. Todos os tempos são, para quem deles experimenta contemporaneidade, obscuros. Contemporâneo é, justamente, aquele que sabe ver essa obscuridade, que é capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente” (Agamben, 2009, p. 62 e 63).

Adentrando nos escuros do tempo dos episódios da vida do Padre Cícero e da sua formação humana e religiosa na esfera da estrutura da Igreja que era o lugar que se encontrava, ao mesmo tempo, com sua “cosmovisão católica-sertaneja” foi capaz de enxergar a sua realidade no universo socioeconômico e estabelecer estratégias de resoluções concretas das tragédias humanas no Nordeste como a seca, a fome e as doenças que afligiam os sertanejos.

Deste modo, a inteligência intuitiva⁴ é uma condição essencial para a compreensão de análise das ações do Pe. Cícero. Essa categoria aproxima da chave de compreensão de uma inteligibilidade complexa pensada por Edgar Morin⁵. Este defende a estrutura do pensar que instaura a emergência da inteligência complexa na atmosfera ao novo conhecimento de compreensão do entendimento humano.

Nas teias da ação do padre Cícero de Juazeiro, o acolhimento e aconselhamento foram estratégias de permanentes diálogos e espaços de desenvolvimentos de conexões que difundiam os diversos saberes da realidade. De forma que ele era encontrado no púlpito da Igreja e na sala e na porta da sua residência pregando os ensinamentos da fé cristã, escutando os clamores, sofrimentos e dores dos pobres sertanejos e apontando caminhos práticos para as diversas situações de toda a sua gente. Isso foi constituindo a força de sua personalidade e o transformou em referência no passado e que perpetua sua imagem até a contemporaneidade.

4. AS LIÇÕES DO MESTRE PADRE CÍCERO

Na compreensão da trajetória de vida e do papel fundamental desempenhado pelo Padre Cícero na configuração da cidade de Juazeiro notabilizam as múltiplas lições de um mestre no nordeste brasileiro. Uma primeira característica do Ser Mestre reveste de sentido pela sua capacidade de tomar decisões. O percurso existencial do Padre Cícero foi marcado por três decisões: primeira, a decisão de fixar morada no povoado do Joazeiro; a segunda decisão de

⁴ A inteligência intuitiva é categoria que significa a potencialização da capacidade de aproximação e leitura da realidade nas suas condições econômicas, sociais e políticas. O ato de intui é uma qualidade presente no padre Cícero que cotidianamente estava desenvolvendo o exercício do pensar e montar mecanismos de solução para tudo que provinha das populações que cotidianamente visitavam a sua casa.

⁵ Na perspectiva do pensamento de Morin, o cientista deve criar estratégia de abordagem da realidade que produzam narrativas em determinadas circunstâncias, observando os fenômenos, pisando com firmeza no chão da realidade e submetendo o corpo orgânico ao movimento das coisas

acreditar no “milagre” da hóstia, tributando como verdadeira ação divina para a salvação do seu povo e a última decisão de lutar em defesa do Juazeiro através da emancipação política e dos episódios que sucederam, exigindo base sólida de resistência para garantir a sobrevivência da cidade. Assim, as decisões do Padre Cícero são reveladoras de uma personalidade forte e essa firmeza o tornou um líder, guia e condutor dos nordestinos.

Neste interim, a relação do Padre Cícero com os seus afilhados faz emergir uma ética do fazer e do saber, materializada pelo movimento de diálogo entre o sacerdote e os sertanejos. Concretamente, o padre confiava e acreditava nas potencialidades das pessoas, indicava um caminho e motivava para o exercício da atividade produtiva. Concretamente, no capelão de Joazeiro encontramos episódios que confirmam essa maestria como o incentivo a criação de fábrica de relógio pelo telegrafista e sineiro Pelúcio Correia de Macedo.

No modelo de organização das experiências comunitárias incentivadas pelo Padre Cícero dirigiam para plantar valores humanos como a perseverança, o amor ao trabalho, o respeito a natureza, associadas as virtudes da fé cristã que repercutem diretamente na vida dos seus seguidores. Essa sabedoria ética-religiosa é articulada pelo sacerdote no sentido de transformar as formas de viver dos camponeses no processo de reorganização da produção agrícola, reduzindo a exploração desenfreada dos recursos naturais e conduzindo também os seus romeiros a experimentar uma espiritualidade cristã.

Os métodos utilizados pelo mestre Padre Cícero para semear o valor do trabalho e irrigar a fé eram simples, práticos e baseados no bom senso. Os mecanismos usados eram a capacidade de escutar o devoto, o aconselhamento para mudança de vida, a orientação prática para cura de doenças através dos remédios naturais, as respostas as cartas e correspondências que recebia com apelos para ajuda financeiras, conselhos e pedidos de socorro e a prática da caridade com alimentos e encaminhamentos para os serviços no campo aos famintos, miseráveis, desempregados e deserdados filhos da seca. Esse comportamento provocava impacto gigantesco na consciência de seus romeiros e produziu o estilo de estética do pensar de um mestre multifacetário com personalidade forte e firmeza de propósitos, aliada a valores de bondade, compreensão, honestidade, paciência, sabedoria, prudência, simplicidade, amor e dedicação ao seu povo.

CONCLUSÃO

A história e vida do Padre Cícero abordadas neste esforço investigativo de analisar os traços da sua personalidade que o faz compreender como intelectual contemporâneo por suas atitudes, crenças e opções de vida, desencadeadas no contexto histórico da região sul cearense

num determinado tempo histórico, permitem identificar e tecer as redes de um mestre com múltiplas lições perpetuadas no horizonte do mundo dos nordestinos. O ambiente socioeconômico dominante de período de secas, agudização da miséria e assolamentos de diversas doenças que afetam a camada pobre da sociedade desperta a consciência do sacerdote Cícero para o engajamento e enfrentamento da realidade e encetar uma estratégia de construção de novo modelo de organização social fundamentado na oração, no trabalho e na caridade. Esse projeto se materializa nos episódios da história de Juazeiro que se encontra imbricada na personalidade do Pe. Cícero.

Nas veredas dos caminhos do Pe. Cícero cristalizam o papel desempenhado de mestre que está representado como protetor dos desvalidos, condutor e líder carismático dos pobres sertanejos. Esse reconhecimento pelos seus afilhados é oriundo da sua pregação, do seu acolhimento e seu aconselhamento que provocam mudanças nas condições sociais e repercutem na realidade concreta dos seus devotos. É um mestre que assume a radicalidade do cuidado, do afeto, da compaixão, da pacificação e da proteção que o consagra no imaginário popular como patriarca do nordeste e autêntico apóstolo do sertão. Portanto, o Pe. Cícero continua representando na sua integridade um mestre de grande esperança e irradiador de sentido de vida para os seus romeiros diante das iniquidades sociais ao mesmo tempo alimenta os sonhos acalentados de prosperidade e felicidade.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. O que é o contemporâneo? e outros ensaios. Chapecó, SC: Editora Argos, 2009.
- ALMEIDA, Maria da Conceição. Complexidade, saberes científicos, saberes da tradição. 2ª ed. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2017.
- BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti. Juazeiro do Padre Cícero: A Terra da Mãe de Deus. 3ª ed. Fortaleza: Editora IMEPH, 2014.
- CARIRY, Rosemberg. Cariri: A nação das Utopias. Fortaleza, 2001.
- DELLA CAVA, Ralph. Milagre em Joazeiro. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- GUIMARÃES, Therezinha Stella; DUMOULIN, Anne. O Padre Cícero por ele mesmo. 2ª ed. Fortaleza: Ed. INESP, 2015.
- MORIN, Edgar. Meus Demônios. 6ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.
- _____. Meu Caminho – Entrevistas com Djénane Kareh Tager. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010
- SOBREIRA, Padre Azarias. O Patriarca de Juazeiro. 3ª ed. Fortaleza: Edições UFC, 2011.

VIRTUDE DO SILÊNCIO E DA PALAVRA. INTERFACE DO CRESCIMENTO HUMANO E ESPIRITUAL

Zilda Maria da Silva¹

RESUMO

Encontramos em uma carta de 1796 do Beato Guilherme José Chaminade elementos de um método, que mais tarde foi organizado de modo sistemático, chamado sistema de virtudes. Podemos dizer de um caminho ascético para uma formação humana e espiritual, composto por uma preparação, na qual encontramos as virtudes do silêncio e da palavra que será tratada nesta comunicação, temos ainda o silêncio dos gestos, da mente, da imaginação e da das paixões. Depois de um caminho com os cinco silêncios, chamado de preparação, o método segue com a purificação e a consumação. Como todo método tem suas limitações, mas pode vir a ser uma ajuda, um caminho de crescimento humano espiritual para quem tem uma opção fundamental por Jesus Cristo, aberto a pluralidade de pessoas e estados, através do qual se busca alcançar a santidade a partir da vivência do seu batismo, para chegar à conformidade com Cristo, o Filho de Deus, feito filho de Maria para a salvação da humanidade. Virtudes do silêncio e da palavra, interface do crescimento humano e espiritual, o mistério que é o ser humano que dá acesso ao mistério divino espiritual, para um caminho de integração humana e espiritual, através do autoconhecimento para uma compreensão da dimensão espiritual, religiosa que existe em cada ser humano criado a imagem e semelhança de Deus. Essa interface é importante no mundo atual no qual é difícil fazer e viver o silêncio, e as palavras perdem o seu sentido real, deixando um vazio existencial, gerando sofrimento e enfermidades. Como integrar as virtudes do silêncio e da palavra no mundo atual, não temos respostas temos caminhos a construir juntos.

PALAVRAS CHAVE: Virtude; Silêncio; Palavra.

INTRODUÇÃO

A comunicação: Virtudes do Silêncio e da Palavra. Interface do crescimento humano e espiritual, quer ser uma proposta para um caminho de crescimento humano e espiritual para toda pessoa que deseja empreender uma jornada, tendo como meio o silêncio e a palavra, duas virtudes desafiadoras e importante para o contexto atual. A pesquisa é parte da tese de doutorado

cujo autor estudado é o Beato Guilherme José Chaminade, é uma pesquisa bibliográfica, documental, partindo dos seus escritos e de outros autores. Apontamos caminhos, o desafio é **pessoal**, como integrar as virtudes do silêncio e da palavra hoje. A seguir apresentamos o Beato Guilherme José Chaminade.

¹ Mestra em Ciências da Religião pela PUC Campinas. Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Teologia Sistemático Pastoral Linha de Pesquisa Teologia e Modernidade pela PUC Rio de Janeiro, com bolsa pela CAPES Email: zilmarian@yahoo.com.br

1. BEATO GUILHERME JOSÉ CHAMINADE

Guilherme Jose Chaminade, nasceu em Perigueux, França em 08 de abril de 1761. Aos 10 anos entra no Colégio Seminário de São Carlos em Mussidam. Em 1775 aos 14 anos, faz sua entrega a Deus, fazendo em privado os votos de pobreza, castidade e obediência. Em 1785, aos 24 anos, já é doutor em teologia, e é ordenado sacerdote. Enfrentou o terror da Revolução Francesa, tempo em que viveu seu ministério na clandestinidade e sofreu perseguições. Foi exilado e de 1797 a 1800, viveu na Espanha em Zaragoza.

Durante o exílio vive momentos de dificuldades, e de amadurecimento e crescimento na fé, momentos profundos de silêncio, oração e meditação. Segundo alguns relatos o exílio foi para ele o lugar de retiro em que se deu a indivisível experiência de Deus, diante do “milagroso pilar”, símbolo da primeira aparição de Maria². O exílio também foi para Pe. Chaminade um tempo de reflexão missionária junto aos demais exilados franceses, e de uma profunda experiência de Deus, que ele levou para toda a vida e tornou ação concreta na missão e no jeito novo de evangelizar. Neste tempo viveu um contato direto com Deus, tendo Maria, a Virgem do Pilar como mediadora, que o levou a um processo de liberação.

Esta experiência profunda de Deus vivida diante da imagem de Maria, ele chamou de piedade filial, uma relação de filho para com Maria. Experiência do Mistério proporcionada por uma aproximação filial com Maria, uma “Mística Marial”. A partir desta experiência mariana ao retornar a França tem a firme convicção do papel e missão de Maria no mistério de Cristo e da Igreja, antecipando o que mais tarde vai confirmar o Concílio Ecumênico Vaticano II, o papel e missão de Maria no Capítulo VIII da *Lumen Gentium*.

No exercício do apostolado, sente a urgência de uma boa formação para os sacerdotes, mas também uma formação adequada para os leigos. Todo seu apostolado até sua morte em 1850, teve como objetivo favorecer e acompanhar comunidades cristãs que viviam uma consagração a Maria, com a missão de evangelizar a sociedade em pleno processo de secularização.

Comunidades estas que viviam ao estilo das primeiras comunidades, favorecendo o protagonismo dos leigos, isto é, colocando a pessoa no centro de um processo de relação e cuidado com a vida e seu entorno. Estas comunidades hoje denominadas de Comunidades Leigas Marianistas, estão presentes em diferentes países com uma organização e estrutura próprias e reconhecimento oficial da Igreja. Pe Chaminade foi beatificado em 03 de setembro de 2000, pelo Papa São João Paulo II, em sua homilia destacou o espírito de família e a aliança com Maria vivida

² Segundo uma antiga tradição na noite do dia 02 de janeiro do ano 40 da era cristã, a Santíssima Virgem ainda em vida na terra apareceu ao Apóstolo São Tiago Maior que estava em Zaragoza às margens do Rio Ebro pregando o Evangelho. Maria estava em cima de uma coluna de luz no local foi construído o primeiro templo mariano do mundo. Esta coluna de luz ou pilar representa a fé que sustenta e mantém a tradição e a devoção a Nossa Senhora do Pilar. http://www.rasanluis.net/wp-content/uploads/2013/10/131006_epa_pilar_zaragoza_buesa.pdf

pelos marianistas.

Como desdobramento de sua experiência profunda de Deus, deixou em seus escritos método de oração, meditação e o sistema de virtudes, caminho ascético para uma formação humana e espiritual, com três degraus sucessivos, que podemos dizer de uma tripartite com três virtudes: de preparação, de purificação e de consumação, associada a três verbos: conhecer, amar, servir e a três imagens bíblicas onde aparece Maria: a Anunciação (Lc 1,26-38), ao Pé da Cruz (Jo 19, 25-27) e as Bodas de Cana (Jo 2,1-11).

Aperfeiçoamo-nos e purificamos nosso interior, remediando a debilidade de todas as nossas virtudes com uma total confiança somente na força de Deus, fugindo de nossas inclinações ao mal, crendo por natureza ser incapazes de todo o bem; livrando-nos de incertezas, ao recorrer a Deus e a todos os santos conselhos que nos mantém na sua graça. O meio de anular as ocasiões do mal, que provem do exterior, e vencer as contrariedades com muita paciência, as sugestões, reiterando os bons propósitos muitas vezes tomados, as tentações que não podemos fugir, com atos contrários ao objeto da tentação. (CHAMINADE, 1968, p. 109, ED 519-520)

A seguir desenvolvemos o tema da virtude e as virtudes do silêncio e da palavra, que são parte integrantes do sistema de virtudes que desenvolveu e viveu o Beato Chaminade.

2. VIRTUDE, ESSÊNCIA DA CONDIÇÃO HUMANA E DISPOSIÇÃO A PRÁTICA DO BEM.

O que é uma virtude? Podemos dizer que a virtude faz parte da condição humana, compõe a sua essência, forma seu caráter. Cultivar virtudes é importante para o desenvolvimento de uma pessoa, é a disposição a praticar o bem.

As virtudes geram hábitos, capazes de levar a pessoa ao que ela tem de melhor, algumas virtudes: justiça, humildade, bondade, compaixão, perdão, honestidade, coragem. Virtude é um dom recebido, que precisa ser despertado, desenvolvido, cultivado, se não conseguimos por meios próprios é necessária uma ascese.

Para uma perspectiva cristã virtude é a habilidade interior de atuar de maneira reta ou de fazer o que é bom, para seguir crescendo na conformidade com Jesus. O evento Jesus é sempre mais e maior do que toda palavra que tenta decifra-lo e descreve-lo. Silêncio e Palavra virtudes no caminho de nosso crescimento humano e espiritual.

Silêncio e Palavra, o contato que fazemos com a realidade nos permite alcançar um

conhecimento da mesma. Esse conhecimento manifestamos com a palavra. A palavra é o retrato que fazemos da realidade. Mediante a palavra comunicamos aos demais nossa imagem do mundo interno e externo. O anterior significa que antes da palavra está o silêncio. O silêncio é mudo quando negação da palavra. Porém para que exista a palavra é necessário o silêncio entendido como contato e intimidade com a realidade. Deste contato imediato nasce o conhecimento que se expressa e comunica a palavra. O grande desafio é saber transitar do silêncio a palavra, da palavra ao silêncio. Quem conseguir terá como convidado a sabedoria, a verdade e a liberdade.³ A virtude do silêncio e da palavra é um exercício no qual vamos crescendo quando nos conhecemos e experimentamos nossos sentimentos, emoções, raivas, enfim a nossa condição humana, o ser e estar no mundo.

Ao estudar a necessidade de exercitar-se no silêncio empenhemos nele cada uma de nossas faculdades, eu disse que a alma pode ser comparada a um órgão cujos tubos devem soar somente com a vontade do organista e dentro do plano do concerto. Ao trabalhar sobre o silêncio, vemos que alguns tubos soam sem nenhuma ordem e os quais são consistentes e estão em ordem. Recolher-se, no silêncio mais amplo, seria não ouvir, não escutar as vozes indiscretas que se levantam em nós, contra nossa vontade e sem nosso consentimento. O recolhimento então resulta difícil, e incompleto e não dura muito. (CHAMINADE, 1964, p. 96, ED 437 – 438)

Com esta orientação do Beato Chaminade, tratamos a seguir a virtude do silêncio, que não é apenas o ato de não falar, mas é uma presença de paz, harmonia e equilíbrio interior.

3.VIRTUDE DO SILÊNCIO

O Silêncio que queremos alcançar não é apenas ausência de ruído, mas uma presença de paz, harmonia e equilíbrio exterior, é a integração, corpo, mente e espírito. A virtude do silêncio não está em não falar, mas em saber calar no momento certo, a seu tempo. O silêncio como contrapartida da palavra, cria âmbito necessário para seu reto exercício, tanto no aspecto de domínio da faculdade, serenidade, equilíbrio interior, como para uma correta comunicação, através da escuta e da plena expressividade.

Uma das grandes virtudes do silêncio, é que ele ajuda a ver as coisas com elas são de verdade, despojando-as de suas aparências externas enganosas. As coisas que capturam sua mente no mundo subitamente parecem falsas, apesar de todo o brilho. ⁴

³ PEREZ, P.P. Paisajes del camino interior, hacia una interioridade gozosa y fecunda, p. 56 a 59

⁴ TURNER, G. Silêncio interior. A chave para encontrar o equilíbrio e a espiritualidade, p. 204

O Silêncio é um dos primeiros aprendizados que se propõe em todo o processo espiritual, assim o silêncio é uma ferramenta para entrar em contato com Deus. Para este caminho o primeiro recurso é alcançar o autoconhecimento, meio indispensável para viver o presente, o agora, para estar atentos, vigilantes, despertos. Tudo como possibilidade para chegar a um maior domínio de nós mesmos, e como ajuda para superar os impulsos e os sentimentos negativos ou desordenados, a controlar nossos desejos, a sermos conscientes de nossas necessidades reais e nossas feridas a não deixarmos levar pelo ritmo frenético da sociedade moderna.⁵

O Silêncio é uma ótima maneira de confrontarmos o ego, na verdade, do ponto de vista do ego, é uma necessidade absoluta. E o tempo em que você pode realmente apreciar o silêncio é quando seu próprio ego, seus próprios desejos, não estão mais no controle.⁶

Silêncio como uma escola do respeito a criação, ao ser humano, onde aprendemos a reeducar nossas faculdades de atenção para escutar, captar os sons da criação, o silêncio é como um pedagogo que nos ensina a ouvir, ouvir a criação, ouvir nosso coração, ouvir nosso irmão, nossa irmã, com qualidade e intensidade no encontro, na presença, o estar por inteiro, pois vivemos fragmentados, angustiados, conectados com o mundo, desconectados com nosso interior, e isto pode nos levar a adoecer, saúde não é apenas ausência de enfermidade, mas é o bom funcionamento global de tudo o que somos, que nosso corpo funcione em harmonia do interior e exterior. Depois de silenciar e criar uma harmonia e paz interior, passamos a virtude da palavra, a capacidade que nos permite expressar e revelar nosso interior.

4.VIRTUDE DA PALAVRA

Palavras são nosso recurso e nossa arma no fluxo e reflexo da vida diária. Elas são a substância de nosso intercâmbio social, da amizade humana.⁷ A importância da Palavra, saber falar. A Palavra, é uma faculdade magnífica e própria dos seres humanos. A linguagem é um grande dom que nos permite comunicar e revelar nosso interior.

A Palavra humana tem um grande poder de fazer ou desfazer. Fazer o bem: com uma saudação, com um conselho, um ensinamento, um obrigado, um pedido de perdão, uma felicitação, com um diálogo profundo onde se partilha a vida, sentimentos profundos, com uma bênção. Podemos também fazer o mal: com mentira, insultos, comparações, difamação, calúnia. Assim a Palavra pode gerar vida, esperança, alegria, e também pode gerar dor, tristeza, medo e existem pessoas que nunca sabemos se estão falando algo que serio ou não.⁸

⁵ CASALÁ, L. Habitar el silencio, um caminho de unificación personal, p. 17-21

⁶ TURNER, G. Silêncio interior. A chave para encontrar o equilíbrio e a espiritualidade, p.177.

⁷ TURNER, G. Silêncio interior. A chave para encontrar o equilíbrio e a espiritualidade, p.62

⁸ CASALÁ, L. Habitar el silencio, um caminho de unificación personal, p 35-36.

Certamente a Palavra é importante e indispensável para constituir um grupo ou comunidade. Para chegar a consensos e acordos; para conseguir unidade, para elaborar um projeto comum; para partilhar os anseios pessoais a os diferentes pontos de vista que enriquecem a comunidade.

A importância da Palavra para um bom exercício do diálogo, da convivência humana. Diálogo exercício de abertura, escuta, silêncio e de palavra. Poder dominar ou controlar nossas palavras é bom, porém calar nem sempre é bom, pode chegar a ser negativo quando a levamos dentro e a reprimimos, nos causando mal.

Para o cristianismo o objetivo fundamental do trabalho humano espiritual é a conformidade com Jesus, com sua vida sua missão.

Sobre o mistério cristão como nos mostra claramente o Prólogo de João, o *Logos* indica originariamente o Verbo eterno, ou seja, o Filho unigênito, gerado pelo Pai antes de todos os séculos e consubstancial a Ele: o *Verbo estava junto de Deus, e o Verbo era Deus*. Mas este mesmo Verbo – afirma São João – “fez-se carne” (Jo 1,14); por isso Jesus Cristo, nascido da Virgem Maria, é realmente o Verbo de Deus que se fez consubstancial a nós. Assim a expressão “Palavra de Deus” acaba por indicar aqui a pessoa de Jesus Cristo, Filho eterno do Pai feito homem.⁹

A vida de Jesus se iniciou no silêncio de Nazaré e desembocou no silêncio da Paixão. Silêncio na cruz, na qual disse muito poucas palavras, e também experimentou de alguma maneira o silêncio de seu Pai – Deus. Isto devia ser assim porque afinal não se tratava de falar, pois tudo já havia sido dito, mas para dar a vida.¹⁰

Esta experiência de Jesus é sintomática da situação do homem que, depois de ter escutado e reconhecido a Palavra de Deus, deve confrontar-se também com o seu silêncio. É uma experiência vivida por muitos santos e místicos, e ainda hoje faz parte do caminho de muitos fiéis. O silêncio de Deus prolonga as suas palavras anteriores. Nestes momentos obscuros. Ele fala no mistério do seu silêncio. Portanto na dinâmica da revelação cristã, o silêncio aparece como uma expressão importante da Palavra de Deus.¹¹

Pode vir a ser muito iluminador e rico ler toda a vida de Jesus desde esta perspectiva do silêncio. Ele buscou permanentemente momentos de silêncio e intimidade com seu Pai. Madrugava para encontra-se com seu Pai em lugares solitários (Mc 1,35) e assim recordava sua experiência fundante e orientava sua missão e fazia suas escolhas. Jesus sabia calar e não

⁹ BENTO XVI, Verbo Domini, Sobre a Palavra de Deus na Vida e Missão da Igreja. No.7

¹⁰ CASALÁ, L. Habitar el silencio, um caminho de unificación personal, p. 51.

¹¹ BENTO XVI, Verbo Domini, Sobre a Palavra de Deus na Vida e Missão da Igreja. No21

responder de primeira como por exemplo quando perguntaram sobre a mulher adúltera (Jo 8,1-8) ou respondia com perguntas (Mt 22,15-22).

Por outro lado, Jesus foi um homem de palavras justas, nos pediu para não abusarmos das palavras, não multiplicar as palavras na oração (Mt 6,7-) Jesus no Evangelho sempre aparece conectado, atento, desperto, observador, contemplativo na vida e na ação.¹²

E são muitos os exemplos de Jesus através dos quais se revela como um homem cuja profundidade somente podia nascer do silêncio que lhe permitiu viver em profunda comunhão com todos e inserido em nossa história.

CONCLUSÃO: VIRTUDES DO SILÊNCIO E DA PALAVRA, INTERFACE DO CRESCIMENTO HUMANO ESPIRITUAL

Nesse itinerário espiritual, o Beato Chaminade destaca a importância da vida de oração, e presença de Deus. Essa presença de Deus se faz consciente, pois a oração como o lugar privilegiado da experiência. Supõe da pessoa uma receptividade a gratuidade divina, uma comunicação vivida pelo silêncio interior do qual emerge o espaço virgem pronto para acolher esta comunicação e o diálogo ação de amor recebida na gratuidade de duas liberdades de Deus e da pessoa que se dispõe a viver uma experiência.

Com as virtudes de preparação, cuja imagem é a Anunciação, Pe. Chaminade, apresenta os cinco silêncios: da mente, dos gestos, das paixões, e da palavra, que vai contribuir na formação da pessoa na aceitação de sua corporeidade e suas possibilidades e limites seus sentimentos, seu amor, para chegar à conformidade com Jesus o Filho de Maria. A partir do conhecimento e respeito próprio podemos também viver o respeito pelos outros, pois, tanto um como outro podem haver sido tocados por Deus.

As virtudes de purificação como um caminho para o amor. O Pe. Chaminade, na virtude de purificação, aponta seis obstáculos inevitáveis que ameaçam a pessoa a permanecer ou a desanimar no caminho de sua meta, e nesta virtude a imagem é a Cruz, a entrega por amor. Na vida deparamos com os sofrimentos inevitáveis e a tendência é desanimar ou não enfrentar as situações de dor, sofrimento, tristeza. Dos seis obstáculos, três deles são limitações que procedem do próprio interior: nossas debilidades, nossas inclinações naturais, nossas incertezas e três chegam até a pessoa de fora, do exterior: as contrariedades do mundo, as sugestões e as tentações do inimigo de nossa salvação.¹³

¹² CASALÁ, L. Habitar el silencio, um caminho de unificación personal, p. 52-53

¹³ CHAMINADE, G.J. Escritos de Direção, 1968, n. 102, p. 476.

E por último trata as virtudes de consumação como um caminho para o serviço, o consumir é levar à plenitude o cumprimento da perfeição. A imagem é as Bodas de Cana, na qual Maria é sensível à necessidade do momento é o estar atento à necessidade dos demais, o de se colocar a serviço. Para o Pe. Chaminade a consumação equivale viver as virtudes de maneira plena eliminando a influência do egoísmo para que a vida seja sempre motivada e caracterizada pela fé, pela esperança e pela caridade. As virtudes o silêncio e a palavra, como interface do crescimento humano e espiritual, caminho que se percorre com a vivência no dia-a-dia do saber silenciar e do saber falar quando e como se deve.

REFERÊNCIAS

- BENTO XVI, Verbo Domini, Sobre a Palavra de Deus na Vida e na Missão da Igreja. São Paulo, Paulinas, 2010.
- CASALÁ L. Habitar el silencio, camino de unificación personal. Buenos Aires – Argentina. Sendero Ediciones. 2016.
- DOIG, K.G. O silêncio, Uma pedagogia da vontade. São Paulo, Edições Paulinas, 1991. 2ª.Ed.
- PÉREZ, P. P. Paisajes del camino interior, hacia una interioridad gozosa y fecunda. Madrid. PPC. 2019.
- TURNER, G. Silêncio Interior. A chave para encontrar o equilíbrio e a espiritualidade. Petrópolis, Vozes.2016.
- CARDENAS, E. Itinerario mariano de Guilherme José Chaminade, Misionero de Maria.
- CHAMINADE, G.J. Ecris Marials I-II, AMBRUSTE R, J.B., red. Fribourg, 1966.
- _____. Escritos Marianos I-II, Madrid, 1968.
- _____. Direction I, Fribourg, 1956; II, 1964.
- _____. Dirección, I-II, Madrid, 1964.
- HAKEME WERTH, Q. El espíritu que nos dio el ser, antropología fundamental marianista. Madrid, Ed. SM, 1990

FT 8

Novos Movimentos Religiosos e Espiritualidades Laicas



Me. André Valva – PUC GO

Me. Claudia Danielle de Andrade Ritz – PUC Minas

Dr. Clóvis Ecco – PUCGO.

Dra. Daniella Cordovil – UEPA

Dr. Omar Perrot – ALFA Unipac

Ementa:

Este FT objetiva acolher trabalhos que visam compreender as características assumidas pela religião na sociedade contemporânea, a partir de diferentes perspectivas teóricas no âmbito das ciências sociais e da religião. Almeja lançar luzes sobre as bricolagens e interlocuções feitas pelos novos modos de lidar com os novos modos de expressão/vivência da espiritualidade, as denominadas espiritualidades laicas– entre as quais o advento dos sem religião, nova era e dos novos movimentos religiosos – e os processos de privatização da religião. Pretende-se reunir tanto trabalhos que lidam com dados empíricos, como também aqueles que levantam questões teóricas pertinentes, suscitando o diálogo com outras ciências. Serão aceitas comunicações frutos de pesquisa sobre as novas formas de espiritualidade, os “novos movimentos religiosos” e as transformações, arranjos, rearranjos, diálogos e interlocuções feitas no âmbito das espiritualidades não religiosas com vistas à constituição de sentido.

A CIDADE COMO CONSTRUCTO DA MEMÓRIA COLETIVA DOS ROQUEIROS SEM RELIGIÃO NAS TRIBOS URBANAS *HEADBANGERS*

Flávio Lages Rodrigues¹

RESUMO

Nessa comunicação apresentaremos os resultados parciais da nossa pesquisa com o capítulo 2, “O perfil da sociabilidade pós-moderna nas tribalizações”. Entre outros fatores que foram verificados e que fomentam essa sociabilidade com os/as roqueiros/as sem religião, analisaremos aqui, a cidade como um lugar, com seus espaços e limites geográficos, que se tornou um constructo na geração da memória coletiva para os diversos grupos sociais e em especial, os/as roqueiros/as sem religião que estão nas tribos urbanas *headbangers* em Belo Horizonte. Nossa hipótese era que, esses/as roqueiros/as sem religião que tiveram ou ainda tenham algum tipo de experiência na socialização nas tribos urbanas *headbangers*, talvez, desenvolvessem um tipo de espiritualidade não religiosa na solidariedade, afeto, sentimento de pertencimento e estar juntos, bem como na partilha dos mesmos gostos e emoções, em torno do *rock* pesado, com o *heavy metal* e seus subgêneros. A metodologia proposta para esta pesquisa ocorreu com a revisão bibliográfica. Nessa revisão bibliográfica, utilizamos como principal teórico o sociólogo francês Michel Maffesoli em diálogo com outros autores. Nossa hipótese foi confirmada entre os participantes da pesquisa. Embora, possamos ter encontrado a ocorrência de uma espiritualidade não religiosa em torno do *rock* pesado e de seus subgêneros, na solidariedade e afinidades que são geradas. Entre os participantes da pesquisa, percebemos que isto não é uma unanimidade, devido à rejeição a qualquer manifestação religiosa ou espiritual dentro desse grupo.

PALAVRAS-CHAVE: Ciências da Religião; espiritualidade não religiosa; roqueiros sem religião; tribos urbanas *headbangers* e Michel Maffesoli.

INTRODUÇÃO

Notamos que a formação das cidades, metrópoles e megalópoles têm fomentado a construção de novos modos de vida e formas de socialização, que não eram possíveis até poucas décadas atrás. Neste contexto de inchaço urbano experimentado também pela cidade de Belo Horizonte é que propomos a teoria do sociólogo francês Michel Maffesoli com as tribalizações. Nossa hipótese era que, esses/as roqueiros/as sem religião, que estão nas tribos urbanas *headbangers*, talvez, desenvolvessem um tipo de espiritualidade não religiosa na solidariedade, afeto, sentimento de pertencimento e estar juntos, bem como na partilha dos mesmos gostos e

¹ Doutorando e Mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas PPGCR, bolsista pela CAPES e membro do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura/CNPq desde 2015. Graduado em Bacharel em Teologia (2005) e especialista em Teologia Sistemática (2007) pela Faculdade Evangélica de Teologia de Belo Horizonte - FATE-BH. E-mail: flavioposttrevor@yahoo.com.br

emoções, em torno do *rock* pesado, com o *heavy metal* e seus subgêneros. Embora tenhamos confirmado nossa hipótese parcialmente entre os participantes da pesquisa, percebemos uma forte rejeição a qualquer tipo de manifestação espiritual ou religiosa institucionalizada dentro desse grupo.

1.1 A CIDADE COMO ESPAÇO DE SOCIALIZAÇÃO PARA AS DIVERSAS TRIBOS URBANAS

Notamos que a cidade com seus limites geográficos, pode potencializar a socialidade dos diversos grupos sociais que compõem o tecido urbano, se apresentando assim, como espaço para construção e vivência das diversas tribos urbanas e grupos. Na visão de Maffesoli, a cidade tem a capacidade de fornecer não só os mais variados espaços geográficos dentro dos seus limites, mas também proporciona segurança para que ocorra a partilha dos mesmos gostos, emoções e afetos. Porém, para o sociólogo é *de baixo* que as interações sociais podem brotar.

Um imóvel ou um bairro se oferecerão como espetáculo para eles mesmos. No quadro da megalópole, a imagem televisual se inscreverá em uma relação táctil, emocional e afetual. E, dessa maneira, confirmará a tribo como tal, criando para ela um espaço seguro. Como vemos, a questão teórica tem importância, principalmente porque, se estivermos atentos, veremos que é “de baixo” que surgem essas novas manifestações do estar-junto. (MAFFESOLI, 2010, p. 223).

A grande possibilidade de trama de fios que compõem o mosaico colorido e plural da colcha social, mostra que dentro da cidade há uma diversidade de relacionamentos, que estão ligados em diversas tribos ou grupos sociais. Que além de proporcionar essa socialização nos contatos e interações sociais, bem como na partilha das mesmas emoções e afetos, cimentam as bases para a segurança do grupo. Dessa forma, o lugar ou espaço físico também se torna elemento fundamental nas socializações específicas na cidade, com sua amplitude nos seus becos, ruas, avenidas, bairros, regionais, espaços públicos e privados. Poderíamos dizer que os múltiplos lugares fazem a cidade.

Grupos que não deixam de lembrar as estruturas arcaicas das tribos e dos clãs das aldeias. A única diferença notável característica da galáxia eletrônica é, certamente, a temporalidade própria dessas tribos. Na verdade, ao contrário do que, geralmente, essa noção sugere, o tribalismo de que tratamos pode ser perfeitamente efêmero, e se organiza conforme as ocasiões que se apresentam. (MAFFESOLI, 2010, p. 225).

Neste caso, percebemos que o tribalismo se amolda aos espaços geográficos e às efervescências, que se apresentam de modo pontual por cada tribo específica. Dessa forma, as cidades fornecem várias formas ou modos de vida em que o afeto, com suas pulsações apresentam uma riqueza nas suas variações de sociabilidades com os inúmeros modos de vida cotidiana.

A animação das ruas, a vida dos bares, os rumores da circulação, os diversos odores que percorrem a cidade, constituem um espectro semântico que deve ser decifrado. Os mínimos atos da vida banal constituem uma “ambiência” (no sentido forte que os alemães dão à palavra *Stimmung*) que se desmembra em vários territórios. Passando de um a outro, descobrimos diversas formas de socialidade. Não há nada de comum entre a praça junto à saída de uma fábrica e a praça do mercado ou dos velhinhos ociosos, como não há entre o burburinho dos botequins e o rumor de uma manifestação e, no entanto, todos esses elementos (e outros ainda) perfazem juntos um território e suas particularidades, a especificidade da poesia cotidiana que se vive bem mais do que se verbaliza e que, por ser obra coletiva e anônima, é expressão gestual e plural da vida social em seu desenvolvimento. (MAFFESOLI, 1984, p. 61).

Maffesoli mostra que até mesmo as socializações em lugares como *um bar*, que por mais que pareça corriqueira e ocorra nas situações mais banais vida, essas partilhas têm uma grande força e riqueza para a trama social e proporcionam o sentimento de pertencimento, na partilha dos mesmos gostos e na comunhão.

Na verdade, ressalta que é na vida mais concreta que existe mais socialidade. Longe das estruturas econômica ou política, a comunicação enquanto função essencial, perfeita, inscreve-se nos lugares mais humildes, nas situações mais banais. É conhecido que, quando num vilarejo ou num bairro um bar fecha suas portas, é um pouco de vida que cessa. No espaço humilde onde se exprimem tantas alegrias e desventuras, nesse espaço onde estão em jogo tantos afetos e conversações, a sólida trama social se constitui gradativamente. (MAFFESOLI, 1984, p. 61).

Portanto, o que percebemos é que a vida encarnada, acontece no cotidiano e nas vivências reais na cidade. Neste caso, o verbo, como ação da vida, só pode se tornar socialidade na interação dos corpos com suas vivências. O espaço ou território expõe em última instância a riqueza que há nos jogos das diferenças e a riqueza da diversidade que a cidade pode proporcionar. Assim, podemos ver muitas histórias vivas que são contadas a partir da vivência social do grupo ou tribo, com um enlace da cidade e da socialidade, que geram a solidariedade pela força da afinidade tribal.

1.2 A CIDADE E SUA FORÇA NA CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA COLETIVA DAS TRIBOS URBANAS

Percebemos que a cidade se apresenta com suas pluralidades de construções sociais, que ocorrem através da memória coletiva que é criada internamente, nos mais variados grupos sociais, entre os quais, destacamos as tribos urbanas *headbangers*. Assim, a cidade é capaz de projetar como espaço geográfico, as mais variadas formas de expressões culturais e novos modos de vida. Para Maffesoli, isso é possível por ser a cidade um *caldo de cultura*, que abre para as inúmeras possibilidades de experiências e relacionamentos sociais na atualidade.

O caldo de cultura é fervilhante, monstruoso, desagregado, mas ao mesmo tempo rico em possibilidades futuras. Podemos nos servir dessa imagem para dizer que a massa se basta a si mesma. Ela não se projeta, não se completa, não se “politiza”. Ela vive o turbilhão dos seus afetos e de suas múltiplas experiências. Isso porque ela é causa e consequência da perda do sujeito. (MAFFESOLI, 2010, p. 118).

O que podemos ver nesse *caldo de cultura*, sempre *fervilhante* no chão das cidades é que as pessoas são sempre projetadas a viver coletivamente essa socialização. No qual, o *eu* se dissolve no *nós*, com os mais diversos contatos e relacionamentos. Maffesoli, mostra que enquanto a figura do político impõe barreiras para a socialização e é centrada no *eu* e no distanciamento, a socialização da massa orgânica se estabelece através do *nós*, pelo contato, relacionamentos e intensa troca na proximidade das interações. “Ao contrário do político que, paradoxalmente, se apoia no ‘eu’ e no distante, a massa é feita de ‘nós’ e de proximidade.” (MAFFESOLI, 2010, p. 118).

Para Maurice Halbwachs, esse *nós* nos leva a vibrar com os outros em um só som, em uma mesma afinação ou afinidade. Para ele essa força da coletividade, produz interferências coletivas, que podem em muito influenciar o nosso modo de ver e viver individual, com o sentimento de pertencimento.

Acontece com muita frequência que nos atribuímos a nós mesmos, como se elas não tivessem sua origem em parte alguma senão em nós, ideias e reflexões, ou sentimentos e paixões, que nos foram inspirados por nosso grupo. Estamos então tão bem afinados com aqueles que nos cercam, que vibramos em uníssono, e não sabemos mais onde está o ponto de partida das vibrações, em nós ou nos outros. (HALBWACHS, 1990, p. 47).

Maffesoli segue na mesma direção de Halbwachs, apesar da *construção ideológica* e *dogmática* nunca chegarem a uma *total unificação*, também para Maffesoli, o pensamento pessoal é aquele que segue a inclinação do pensamento coletivo e assim se torna um depositário da *memória coletiva*.

A memória coletiva é, com certeza, uma boa expressão para descrever o sistema simbólico e o mecanismo de participação do qual acabamos de falar. O termo talvez esteja um pouco desgastado ou fora de moda, mas enfatiza, com justeza e rigor, que tal como não existe duração individual, não existe tampouco um pensamento singular. Nossa consciência é apenas ponto de encontro, cristalização de correntes diversas que, com diferentes ponderações específicas, se entrecruzam, se atraem e se repelem. As construções ideológicas, até mesmo as mais dogmáticas, são exemplos acabados disso, e não chegam nunca a uma total unificação. Dessa maneira, podemos dizer que um pensamento pessoal é aquele que segue 'a inclinação de um pensamento coletivo'. (MAFFESOLI, 2010, p. 122).

Essa *memória coletiva* que pode levar a um pensamento mais plural em suas construções culturais, também foi observada na socialização dos roqueiros/as sem religião na prática de uma espiritualidade não religiosa, no início das tribos urbanas *headbangers* em Belo Horizonte e ainda ocorre atualmente. Isso mostra que tanto essa construção da cena *underground* com o *rock*, *heavy metal* e seus subgêneros, quanto o posicionamento como um sem religião, podem perpassar o tempo em sua criação da memória coletiva. Como ocorreu com essa tribo em torno de dois elementos que se constituíram como contestadores, neste caso o *rock* e ser um sem religião.

Ainda de acordo com Maffesoli, a memória coletiva acontece na vida cotidiana de modo mais simples, o que pode revelar ações, intenções e experiências individuais. Essa memória coletiva se estabelece na comunicação como base para a comunidade.

É isso que resulta na vida cotidiana. A interação e a intersubjetividade criam algo que é qualitativamente diferente dos elementos que as constituem. Dessa maneira, a memória coletiva pode servir, no sentido simples do termo, de revelador para as ações, intenções e experiências individuais. Ela é, verdadeiramente, uma esfera de comunicação, causa e efeito da comunidade. Assim, o que parece mais particularizado, o pensamento, é apenas um dos elementos de um sistema simbólico que está na base de toda agregação social. (MAFFESOLI, 2010, p. 123).

Essa comunicação interna e o pensamento como base para a agregação social na construção da memória coletiva, proporciona a partilha na paixão com crenças comuns que são elaboradas na empatia com a formação do grupo, tribo e gera uma emoção coletiva, com os mesmos gostos e emoções. O conformismo grupal e lei que opera internamente nesses grupos específicos, de acordo com Maffesoli é potencializada pelo rito que não tem outro fim senão a construção cultural desses grupos com a repetição, hábitos, costumes, gestos e paixão comum, que é fundamental à memória coletiva desses grupos. Em outras palavras, para Maffesoli o rito é essencialmente tribal e acontece nas representações mais comuns da vida e ajuda no

estabelecimento da memória coletiva.

O rito rememora tudo isso. Depois de uma forte pressão racionalista, que durou toda a modernidade, ele mostra o papel desempenhado pela paixão comum no fato social. Assim como mostrei alhures (*O Tempo das Tribos*), o rito é essencialmente tribal, constitui o próprio fundamento da memória coletiva e serve de cimento às representações comuns, lembrando, em data fixa, a eficácia renovada destas. A vida cotidiana encarrega-se do restante que, através dos hábitos, costumes, gestos, conhecimentos incorporados e, claro, da educação institucionalizada instila o útil à coerência social. (MAFFESOLI, 2005, p. 123).

Portanto, para Maffesoli esse rito ou ritual ajuda com o retorno e fortalecimento do tribalismo. Para ele a memória coletiva e a repetição fornecem as bases para a socialização no tribalismo, que acontece com o tempo cíclico nessas socializações. Tanto a repetição, quanto o tempo cíclico remontam a essa memória coletiva, que fortalece o retorno às fontes e às bases nessa socialização, com o sentimento de pertencimento, partilha e de vivência na proximidade cotidiana.

CONCLUSÃO

Portanto, o que percebemos nessa comunicação, de acordo com Michel Maffesoli é que a cidade pode fomentar a formação de diversos grupos e tribos dentro dos seus limites. Dessa forma, cada um desses grupos citadinos, criam seu próprio código social ou *próprio absoluto*, com as *memórias* ou *lembranças coletivas* na solidariedade, vivência social diária, no afeto, nas emoções, na partilha e com o sentimento de pertencimento. Dessa forma, a cidade pode ajudar esses grupos e tribos urbanas na construção social da sua memória coletiva, no qual o contexto urbano, com seus bairros, avenidas, ruas, praças e outros logradouros mais diversos, se inscrevem como aparelho fundamental para essa memória coletiva na pluralidade de socializações.

Com relação ao resultado parcial da nossa pesquisa, observamos que nossa hipótese foi confirmada entre os participantes. Encontramos a ocorrência de uma espiritualidade não religiosa entre os/as roqueiros/as sem religião nas tribos urbanas *headbangers* em torno do *rock* pesado e de seus subgêneros na solidariedade e afinidades que são geradas. Apesar de haver essa solidariedade em torno da música *rock* e na autodeclaração como um/uma sem religião, que neste caso ocorre de forma coletiva, percebemos que não há uma unanimidade com relação à ocorrência dessa espiritualidade não religiosa. Isto, devido à forte rejeição que boa parte dos adeptos dessa tribo tem por qualquer manifestação religiosa ou espiritual. O que amplia ainda

mais essa rejeição, quando se trata de possibilidade para adesão, relacionamento ou alguma prática dentro das instituições religiosas ou dos seus círculos.

REFERÊNCIAS

HALBWACHS, Maurice. A Memória Coletiva. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

MAFFESOLI, Michel. A conquista do presente. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

MAFFESOLI, Michel. A transfiguração do político: a tribalização do mundo. Porto Alegre: Sulina, 2005.

MAFFESOLI, Michel. O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

RODRIGUES, Flávio Lages. A liberdade do Espírito na vida e no rock. Rio de Janeiro: MK, 2007.

RODRIGUES, Flávio Lages. A utilização da música rock no diálogo inter-religioso e intercultural. Reflexus, Vitória, v. 13, n. 22, p. 669-697, 2019a. Disponível em: < <http://revista.faculdadeunida.com.br/index.php/reflexus/article/view/914>>. Acesso em: 16 dez. 2019.

RODRIGUES, Flávio Lages. As trajetórias da música rock na Comunidade Caverna de Adulão. Interações, Belo Horizonte, v. 15, n. 1, p. 197-213, 2020a. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/17515>. Acesso em: 13 jul. 2020.

RODRIGUES, Flávio Lages. Comunidade Caverna de Adulão: rock como fator de socialização. Caminhos, Goiânia, v. 18, n. 1, p. 234-251, 2020b. Disponível em: < <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/7498/4369>>. Acesso em: 22 jul. 2020.

RODRIGUES, Flávio Lages. Deus na música rock: uma visão ecológica dos grupos headbanger's e outros grupos juvenis na Comunidade Caverna de Adulão. In: PENNA, Heloísa Maria Moraes Moreira; AVELLAR, Júlia Batista Castilho de; CARVALHO, Rodrigo Ladeira. (Orgs.). Deus(es) na literatura. Belo Horizonte: Relicário, 2018a. p. 203-215.

RODRIGUES, Flávio Lages. Igrejas e Comunidades underground's: novos modelos eclesiais? Plura, Juiz de Fora, v. 8, n. 2, p. 185-205, 2017. Disponível em: < http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/plura/article/viewFile/1468/pdf_221>. Acesso em: 07 abr. 2019.

RODRIGUES, Flávio Lages. No princípio era o rock, e o rock estava na Caverna de Adulão, e o rock era a Caverna de Adulão. GIS- Gesto, Imagem e Som- Revista de Antropologia, São Paulo, v.7, n. 1, p. 1-31, 2022. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/gis/article/view/185630/182512>>. Acesso em: 14 jun. 2022.

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

RODRIGUES, Flávio Lages. Os desafios para a igreja pregar o Evangelho na pós-modernidade. Rio de Janeiro: MK, 2018b.

RODRIGUES, Flávio Lages. Percurso histórico da Comunidade Caverna de Adulão em Belo

Horizonte: novos modelos eclesiais? Expedições, Morrinhos, v. 9, n. 3, p. 71-90, 2018c. Disponível em: < https://www.revista.ueg.br/index.php/revista_geth/article/view/7660>. Acesso em: 22 jul. 2019.

O DESPERTAR DA CONSCIÊNCIA PARA SANNYASINS DO OSHO

Kevin Willian Kossar Furtado¹

RESUMO

O trabalho apresenta um recorte de pesquisa em andamento que objetiva compreender consumo e espiritualidade para *sannyasins* do guru indiano Bhagwan Shree Rajneesh, o Osho, a partir dos temas corpo, meditação, riqueza e sexualidade, e investiga as demandas, motivações, apropriações e usos que eles fazem da religiosidade promovida por Osho. A investigação ocorreu com dez *sannyasins* do Osho, através de entrevistas semiestruturadas, cujo roteiro-base foi construído após a apreensão e sistematização dos ensinamentos de sua herança teórico-filosófica sobre os temas supracitados. As entrevistas foram feitas por programas de videoconferência, gravadas em áudio, com *sannyasins* escolhidos mediante os seguintes critérios: ter no mínimo 18 anos; ser ou ter sido participante de um centro de meditação ou *ashram* inspirado por Osho; e já ter lido obras de Osho. Este texto se concentra na discussão da autocompreensão dos *sannyasins* sobre o despertar da consciência/a iluminação e de como os ensinamentos do Osho os acompanham em tal processo. Os *sannyasins* entrevistados são unânimes em afirmar não ter alcançado o despertar da consciência/a iluminação, embora reconheçam estar em contínua evolução da consciência.

PALAVRAS-CHAVE: Despertar da consciência. Iluminação. Sannyasins. Osho.

INTRODUÇÃO

Este trabalho se configura como recorte de pesquisa em andamento² que objetiva compreender como *sannyasins* brasileiros do guru indiano Bhagwan Shree Rajneesh, o Osho, se apropriam das referências de sua herança teórico-filosófica que orientam a espiritualidade, por meio do pensamento das(os) participantes a respeito dos ensinamentos de Osho sobre o corpo, a meditação, a riqueza e a sexualidade; investiga as demandas, motivações e usos que eles fazem da religiosidade promovida pelo guru. Além disso, a pesquisa busca identificar no legado de Osho os ensinamentos, as orientações e referências que oportunizam e estimulam a espiritualidade; e discute as relações entre riqueza, sexualidade e despertar espiritual nos conhecimentos comunicados por ele.

Osho afirma que sua proposta espiritual se configura em uma religiosidade sem ortodoxia, teologia ou dogmatismo; um modo de viver, uma rebeldia a ser entronizada em uma religião sem nome, existencial, em uma forma religiosa vasta e ilimitada (OSHO, 2016, p. 214-216). Ele

¹ Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Pós-doutorando em Sociologia na Universidade Federal do Paraná (UFPR). E-mail: kevin@aol.com.br.

² Pesquisa referente ao estágio de pós-doutorado do autor, realizado no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPR, intitulada *Corpo, meditação, riqueza e sexualidade: consumo e espiritualidade para sannyasins do Osho*.

não considera que a adesão às suas ideias se constitui em um culto, uma seita ou religião, mas em um movimento meditativo a favor de uma ciência do interior, uma ciência da consciência. Do mesmo modo que existe uma ciência para o mundo objetivo, Osho defende que seu movimento se constitui em uma ciência para o mundo subjetivo (OSHO, 2016, p. 171).

Osho se propõe a retirar todas as tradições, ortodoxias, superstições e crenças da mente humana para se atingir um estado de não mente, de silêncio, em que nenhum pensamento se mova e não exista nenhuma “onda no lago” da consciência. Tal tarefa o guru delega aos seus adeptos (OSHO, 2016, p. 173). Este texto se concentra na discussão da autocompreensão dos *sannyasins* sobre o despertar da consciência/a iluminação e de como os ensinamentos do Osho os acompanham em tal processo.

1 METODOLOGIA

A pesquisa da qual está trabalho forma um fragmento partiu de pesquisa bibliográfica (GERHARDT; SILVEIRA, 2009) de todo o conteúdo disponível sobre corpo, meditação, riqueza e sexualidade na *OSHO Online Library*,³ hospedada no site da *Osho International Foundation*, que oferece acesso gratuito, em inglês e hindi, a mais de 200 livros de Osho, para construção de um roteiro-base de entrevista semiestruturada com o objetivo de identificar a construção da espiritualidade de *sannyasins* brasileiros do Osho.

A busca pelos entrevistados começou em dezembro de 2021 pelo contato (de e-mail) e solicitação de indicações dos dirigentes de 27 centros de meditação e *ashrams* inspirado em Osho identificados no Brasil. Primeiro, perguntamos se os centros estavam ativos antes de solicitar indicações. A maioria dos contatos não retornou. Dos que retornaram, alguns indicaram que o centro não mais funcionava ou estava com atividades temporariamente suspensas, dada a pandemia de COVID-19. Os retornos positivos disponibilizaram contatos de *Facebook* e *WhatsApp* de *sannyasins* que poderiam se interessar em participar da pesquisa.

A pesquisa delimitou entrevistar dez *sannyasins*. O perfil de entrevistados procurado seguia os seguintes critérios: ter no mínimo 18 anos; ser ou ter sido participante de um centro de meditação ou *ashram* inspirado por Osho; e já ter lido obras de Osho. Cerca de 40 pessoas foram convidadas para participar da pesquisa. Alguns contatos expressaram temor em participar com receio do modo que as informações seriam utilizadas pelo pesquisador e o resultado da divulgação. As justificativas se baseavam na visão negativa que os *sannyasins* abordados têm do documentário da *Netflix Wild wild country*,⁴ lançado em 16 de março de 2018, que, em seis capítulos

³ Disponível em: <https://www.osho.com/osho-online-library/the-books>. Acesso em: 15 jul. 2022.

⁴ O interesse por Osho e a busca por seus livros cresceu após o sucesso da série documental da *Netflix*. “[...] a procura por Osho na internet aumentou 100% no mundo, segundo a ferramenta *Google Trends*. Em abril de 2018, registrou-se a maior procura

aborda a fundação, o desenvolvimento e o desfecho da comunidade de Rajneeshpuram, próxima à cidade de Antelope, localizada no Condado de Wasco, no Oregon, Estados Unidos.

Após esclarecimentos do pesquisador, todos os entrevistados temerosos aceitaram em participar da pesquisa. Os participantes assinaram termo de consentimento livre e esclarecido que apresentava a pesquisa, seus objetivos, o modo de participação, os instrumentos utilizados, além da cessão gratuita dos direitos de depoimento pelos entrevistados e o compromisso de não identificação por parte do pesquisador.

Sobre o perfil dos entrevistados, em relação à sua identidade de gênero, cinco se identificaram como homens e cinco como mulheres. As idades dos participantes estavam entre 60 e 74 anos – média de 65,4 anos. Nove possuíam ensino superior completo, dos quais três com pós-graduação *lato sensu* e um com mestrado, e um superior incompleto. Três dos entrevistados eram de Minas Gerais, dois de São Paulo, um do Distrito Federal, um do Ceará, um do Rio de Janeiro, um da Bahia e um de Goiás. Das profissões, quatro eram terapeutas, um aposentado, um professor de meditação, um designer de joias, um psicólogo, um instrutor de meditação e um numerólogo. Do estado civil, sete eram solteiros (um em união estável), dois divorciados e um casado. A renda dos entrevistados variava de três a 16 salários mínimos⁵ – média de 7,5 salários mínimos.

As entrevistas foram realizadas entre os dias 16 de fevereiro e 29 de março de 2022 por meio dos programas de videoconferência *Jitsi Meet* e *Google Meet*. Gravadas em áudio, as entrevistas tiveram uma média de 1h25. A mais curta durou 38 minutos; a mais longa, 2h19.

De um primeiro roteiro de entrevista em profundidade semiestruturada que continha 100 questões, houve uma edição que culminou em um roteiro final com 22 questões-base. A redução se mostrou oportuna para evitar o cansaço dos entrevistados, pois demandaria um elevado tempo de entrevista, além de colaborar para a análise posterior das informações obtidas. A entrevista foi dividida em sete blocos de questões: iniciais, sobre o Osho, sobre corpo, sobre meditação, sobre riqueza, consumo e dinheiro, sobre sexualidade, e questões finais, entre as quais estava inclusiva a que abordamos no presente texto, sobre o despertar da consciência para *sannyasins* do Osho.

2 O DESPERTAR DA CONSCIÊNCIA PARA *SANNYASINS* DO OSHO

Osho classifica o *sannyasin* como “mestre de si mesmo” (OSHO, 1971). Todo *sannyasin* possui um nome *sannyas*. Osho dá um novo sentido para a palavra sânscrita *sannyas* que, originada por seu nome da história do mecanismo. No Brasil, editoras notaram crescimento na procura por livros de Osho recentemente.” (MENON, 2018). Sobre a série, ver Palmer (2019) e Viotti (2020).

⁵ No momento das entrevistas, o salário mínimo no Brasil estava em R\$ 1.212.

nalmente, significa renúncia. Para o guru, “as pessoas que chamam a renúncia de *sannyas* querem dizer por *sannyas* ‘o modo certo de renunciar à vida’. Por *sannyas* eu quero dizer ‘o modo certo de viver a vida’.” (OSHO, 2019, p. 37). Por conta do novo significado dado por Osho para o *sannyas*, os *sannyasin* podem ser chamados de *neosannyasins*.

Osho sintetiza a iluminação como “o processo de tomar consciência das camadas inconscientes da [...] personalidade e de soltar essas camadas.” Para ele, quem atinge a iluminação “faz exatamente o que a morte faz a todo mundo”. O indivíduo “morre de certa maneira e ressuscita. [...] Trata-se de um processo simples de autodescoberta.” (OSHO, 2020, p. 17).

Aos *sannyasins* entrevistados foi solicitado que indicassem nomes *sannyas* não relacionados aos seus próprios para preservá-los, visto a garantia de anonimato da pesquisa. São estes nomes *sannyas* que aparecem, aqui, na referência das falas. Os *sannyasins* foram indagados da seguinte forma: “você acredita ter alcançado o despertar da consciência/a iluminação? Se sim, como os ensinamentos do Osho ajudaram nesse processo? Se ainda não, como eles têm te ajudado?”

Prakash manifesta que um *sannyasin* **não encara a iluminação como um status a alcançar**. “O Osho diz que você tem que parar de ficar correndo atrás de ser ou alcançar alguma coisa. A iluminação é uma estratégia que pega a pessoa, e ela fica correndo atrás de se iluminar.” Ele expressa que, quem se declara iluminado pode ser que esteja faltando com a verdade. “Hoje muitos se declaram iluminados. Não acredito nisso.” Da mesma forma reflete Ranga: “não tem essa de alcançar. Quem fala que alcançou, não alcançou.” A justificativa de Prakash pauta-se no fato de que toda pessoa inspirada por um mestre espiritual dificilmente consegue assimilar todo conhecimento recebido, que dirá se tiver mais de um mestre. “Você pode estar fechado para outros mestres. Os toques do Osho **são tão importantes e tão desafiadores que não estou procurando outros mestres**. Osho para mim já é mais que suficiente, é muito, já é demais.”

Alguns *sannyasins* compreendem o despertar da consciência como um processo que não atinge um ápice, mas enquanto um desenrolar constante, com evoluções e regressões. “O despertar é contínuo, é um processo. [...] tive e tenho despertares. Em alguns momentos, estou mais desperta. [...] Não me considero no nível iluminado, mas hoje me considero uma mulher desperta.” (Ramita). “Não acredito que alcancei, mas acredito que minha consciência evoluiu muito. [...] Eu ainda não estou toda expandida, mas continuo tentando, vivendo e fazendo aquilo que sei o que é para expandir.” (Leela). Komala avalia ser “muito difícil”, “para pouquíssimos”. “Acho que tive vislumbres na vida de onde eu poderia chegar. O caminho é muito árduo.”

Ranga indica que a busca pela iluminação foi um referencial que tinha força, entre os *sannyasins*, nos anos 1980. “Atualmente tenho uma visão completamente diferente. É todo um processo que não acaba. É uma espiral. Há dias que estamos expandidos, fluindo, que estamos bem. E de repente, no dia seguinte, você cai num abismo. Ouso dizer que até o Osho, que alcan-

çou um nível de consciência elevada, deve ter tido seus dias de horror.” Para ela, não há a possibilidade de uma iluminação total, que dure para sempre. A caminhada pela iluminação, aponta Prem, pode durar mais de uma vida: “essa caminhada deve estar a muitos e muitos corpos.”

Para Swami, tal processo deve ser vivenciado sem precipitação. “Por mais que eu sinta que tenha evoluído bastante, sinto que tenho algo a galgar. E relaxo com isso.” Mesmo com percalços no caminhar da consciência, busca-se um caminho de evolução. “Não alcancei, mas sinto uma expansão de consciência muito grande, [...] descobrindo áreas de sombras. A expansão de si é contínua e eu sinto uma progressão enorme, me sinto mais consciente dos meus atos, das intenções ocultas. Estou mais autoconsciente, muito mais consciente de tudo que sai de mim, de minhas ações. Estou nesse processo de expansão.” (Anand).

Alguns elementos são apresentados pelos *sannyasins* como indicadores da evolução no despertar da consciência. Um deles se constitui no discernimento da realidade. “Acredito que estamos em um despertar de consciência quando conseguimos julgar a realidade.” (Samadhi). O componente mais significativo do desenvolvimento do ser para os *sannyasins* se configura na presença plena no momento presente, o que não significa, por si só, que se chegou ao clímax da iluminação. O processo continua. “Estou curtindo esse momento. Sinto que estou no movimento de evolução, que é satisfatório e prazeroso. Estou num ótimo nível de consciência, mas sei que tenho algo mais. Eu relaxo e curto os momentos ruins também. É um caminhar.” (Swami).

Gyanand especifica que a “iluminação é esse estado de presença permanente, inabalável, em que a consciência está realmente no aqui e agora de forma plena e contínua. [...] O que me mobiliza não é a busca da iluminação, mas a presença no agora, a familiarização com essa presença.” Komala determina que o se iluminar, ser consciente, presente significa “ter ausência de ego, estar presente, ter amor.”

O processo em vista da evolução do ser não ocorre, apenas, individualmente. Estar em comunidade com outros *sannyasins* integra o processo. Ramita indica que o despertar da consciência “depende do campo de energia em que você está. Depende da comunidade, da coletividade. Um campo favorável ajuda a se iluminar.” Considera-se que Osho seja o responsável pela promoção desse campo que influencia até quem não se constitui como seu *sannyasin*. “Há 40 anos esse assunto era tão restrito. Hoje está tão aberto. Eu não imaginava que o mundo caminharia tanto na expansão da consciência. O mundo precisa dessa expansão. Se perdeu aquela coisa de que apenas mestres grandiosos podem ser iluminar. Hoje a expansão se tornou algo necessário.” (Leela). “Osho abriu um campo, um canal, que centenas e milhares de outras pessoas, sem saber quem é o Osho, sem saber desse caminho, estão espalhando pelo mundo inteiro. Eu vejo a luz do Osho em diferentes comunidades.” (Swami).

A questão da expansão da consciência está entre os ensinamentos que os *sannyasins* identificam ter recebido do Osho. “Se fosse resumir o mais importante que o Osho me ensinou é

que estou nesse mundo para expandir minha consciência.” (Leela). Pontua-se, também, os mecanismos necessários para enfrentar as diferentes dinâmicas do cotidiano. “O Osho me ajudou a criar um repertório. Me sinto preparada para as situações, como se mover no mundo.” (Komala). Entre os aprendizados, evidencia-se o estar presente. “O que eu sigo, que o Osho criou, é mais uma percepção, uma sensação, uma posição, uma presença, um pertencimento a esse momento.” (Samadhi).

Destaca-se que o Osho oferece elementos concretos que colaboram ao *sannyasins* conseguir estar presente sem determinar mandamentos, como nas religiões estabelecidas, ao inspirá-los. “O Osho ajuda a dar esses passos, no sentido de técnica, inspiração, convite, chamado, de inspirar confiança. O Osho dá um incentivo que eu não encontro em nenhum outro lugar. Ele não tem mandamentos, regras de conduta estabelecidas. Ele faz um jogo de chamado, de impulsionar cada um.” (Gyanand).

Visto que o despertar da consciência se configura como um processo, os *sannyasins* buscam vivenciar intensamente o momento presente. “Não estou preocupado com minha iluminação. Se um dia acontecer, estou querendo estar cada vez mais feliz no momento presente, que significa estar relaxado, tranquilo, fluindo com o que está acontecendo, sem resistência, sem julgamentos.” (Anand). “Estou interessado no passo mais do que no possível destino. Ao passo que consigo perceber que me torno mais presente, me é motivo de contentamento.” (Gyanand). Importa mais aos *sannyasins*, aprender com o desenvolver do processo de expansão da consciência do que alcançar a iluminação.

CONCLUSÃO

Os *sannyasins* entrevistados são unânimes em afirmar não ter alcançado o despertar da consciência/a iluminação, embora reconheçam estar em contínua evolução da consciência. Os *sannyasin* abordados pela pesquisa não enfrentam a iluminação como prioridade e chegam, até, a duvidar daqueles que se declaram iluminados. Eles compreendem o despertar da consciência como um processo que não atinge um ápice, mas enquanto um desenrolar constante, com evoluções e regressões. Não visualizam a possibilidade de uma iluminação total, que seja perene.

Eles buscam viver o processo de expansão da consciência sem afetação, mas procuram evoluir no caminho. Certos elementos são apresentados pelos *sannyasins* como indicadores da evolução no despertar da consciência, como o discernimento da realidade e, enquanto componente mais significativo de seu desenvolvimento, o estado de presença plena no momento presente. O processo para evolução do ser não ocorre de forma somente individual. Estar em comunidade com outros *sannyasins* colabora para tanto.

Para os *sannyasins*, Osho se configura como o agente responsável pelo ensino da busca e promoção do campo em prol do despertar da consciência. O maior aprendizado e inspiração oferecidos por Osho se constitui no desenvolvimento da capacidade da presença no momento presente. Visto que o despertar da consciência está posto como processo e não clímax da experiência dos *sannyasins*, eles buscam vivenciar intensamente o momento presente. Importa, para eles, aprender com o processo.

REFERÊNCIAS

GERHARDT, Tatiana Engel; SILVEIRA, Denise Tolfo (Orgs.). **Métodos de pesquisa**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

MENON, Isabella. Série impele procura por Osho na internet e nas livrarias. **Folha de S.Paulo**, 24 jun. 2018. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2018/06/serie-impele-procura-por-osho-na-internet-e-nas-livrarias.shtm>>. Acesso em: 20 jul. 2022.

OSHO. **A verdadeira essência da iluminação**: a diferença fundamental entre psicologia, terapia e meditação. São Paulo: Cultrix, 2020.

OSHO. **Autobiografia de um místico espiritualmente incorreto**. 2. ed. São Paulo: Planeta, 2016.

OSHO. **Behind a thousand names**: talks on the Nirvana Upanishad. Nova York: Osho International Foundation, 1971.

OSHO. **Políticos e líderes religiosos**: a máfia da fé. Rio de Janeiro: BestSeller, 2019.

PALMER, Susan Jean. Wild wild Rajneeshpuram. **Nova Religio**: The Journal of Alternative and Emergent Religions, Califórnia, v. 22, n. 4, p. 96–104, maio 2019.

VIOTTI, Nicolás. Osho en América: entre la contracultura y la reacción conservadora. **Encartes**, Cidade do México, v. 2, n. 4, p. 290-295, mar. 2020.

OS SEM RELIGIÃO COM CRENÇA: A ARTE E A DESINSTITUCIONALIZAÇÃO RELIGIOSA COMO ASPECTOS DA IDENTIDADE

Claudia Danielle de Andrade Ritz¹

RESUMO

Esta comunicação é parte integrante da pesquisa de doutorado que versa sobre os sem religião com crença (SRC). Objetivamos apresentar as contribuições das pessoas sem religião com crença, sobre as preferências pessoais de lazer, as quais indicam aspectos da identidade desses indivíduos. Consideramos a identidade como um processo dinâmico e parte integrante da (re)composição da memória do indivíduo. As preferências de lazer nos permitem conhecer traços dessa identidade pessoal. A metodologia utilizada foi mista, composta pelos referenciais teóricos de Danièle Hervieu-Léger (2015) e Stuart Hall (2019), além da pesquisa de campo realizada por questionário estruturado digital com discentes da PUC Minas. A partir das contribuições dos sem religião com crença, notamos que as atividades compreendidas no escopo da arte são privilegiadas por estes indivíduos. Outrossim, verificamos que não houve menção à religião, tampouco às práticas religiosas e/ou espirituais como preferência pessoal. Segundo os dados, concluímos que há um sugestivo esvaziamento da religião nas preferências pessoais dos indivíduos sem religião com crença, caracterizando um significativo processo de desinstitucionalização religiosa e recomposição da memória religiosa. No aspecto identitário, notamos traços de individualização e primazia pela arte.

PALAVRAS-CHAVE: Sem religião com crença; Religião; Memória; Identidade; Arte.

INTRODUÇÃO

A vida é uma arte, pois como o artista compõe sua obra, criativamente, construímos também, nosso ser existencialmente. (AQUINO; TOBALDO, 2017, p. 83).

A pesquisa de doutoramento em curso versa sobre os indivíduos que se identificam como sem religião. A metodologia utilizada na pesquisa é mista (CRESWELL; CLARK, 2011). A metodologia mista abarca referencial teórico e pesquisa de campo realizada por questionário estruturado digital no mês de setembro de 2020. (MARCONI; LAKATOS, 2012, p. 82). A pesquisa de campo foi realizada com a juventude universitária urbana da PUC Minas, incluindo discentes da graduação e da pós-graduação do PPGCR em Ciências da Religião. A participação foi facultativa² e

¹ Doutoranda em Ciências da Religião na PUC Minas sob a orientação do Prof. Dr. Flávio Senra. Doutoranda em Estudos da Religião na UCP Portugal sob a orientação do Prof. Dr. Alfredo Teixeira. Bolsista FAPEMIG. Membro do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura na PUC Minas. Mestra em Ciências da Religião pelo PPGCR da PUC Minas (2018) como bolsista CAPES, sob orientação do Prof. Dr. Flávio Senra. Bacharel em Direito pela PUC Minas (2008). Especialista em Direito do Trabalho pela UCAM RJ (2009). Bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Izabela Hendrix (2018). E-mail: claudiaritz7@gmail.com

² Pesquisa de campo submetida à Plataforma Brasil sob o CAAE: 24706819.4.0000.5137, com aprovação pelo Comitê de ética

contamos com 75 (setenta e cinco) participantes. A amostragem não foi probabilística. (MARCONI; LAKATOS, 2012, p. 84). Nesta comunicação, o referencial teórico utilizado foi Danièle Hervieu-Léger (2015) e Stuart Hall (2019).

Obtivemos em nossa pesquisa, dados socioeconômicos e de identificação religiosa. As identificações religiosas foram diversas. Os que se identificaram como “sem religião específica, mas tenho crenças religiosas”, são os indivíduos que designamos por sem religião com crença (SRC). Nesta comunicação, abordaremos especificamente as contribuições destes indivíduos sem religião com crenças, com escopo restrito à questão de número 17. “Em momentos livres, o que você gosta de fazer? Cite suas 03 principais preferências. (Questão dissertativa).”

1. PESSOAS SEM RELIGIÃO COM CRENÇA: UMA SÍNTESE DO PERFIL SOCIOECONÔMICO E DE IDENTIFICAÇÃO RELIGIOSA

As pessoas que se identificaram como “Sem-religião específica, mas tenho crenças religiosas” (SRC), corresponderam a (23%)³ da nossa pesquisa de campo. Esse percentual corresponde ao segundo maior grupo de identificações, atrás apenas dos católicos (28%). Nessa identificação SRC, a concentração de discentes da graduação é majoritária (76%), enquanto discentes pós-graduandos em Ciências da Religião somam (24%).

Podemos dizer que o perfil socioeconômico predominante no grupo de sem religião com crença é de pessoas que se identificam como de gênero feminino, com idade média de 24 anos, a totalidade são solteiros/as e não possuem filhos/as, são na maioria pardos/as, há predominância da profissão estudante, mormente a renda média familiar é de 1 a 3 salários mínimos, com média de 04 moradores na residência e são majoritariamente residentes na capital mineira Belo Horizonte.

Anthony Giddens (2012), explica que a “estratificação social descreve as desigualdades que existem entre indivíduos e grupos dentro das sociedades humanas [...] também pode ocorrer por causa de outros atributos, como gênero, idade, afiliação religiosa [...]” (GIDDENS, 2012, p. 311). Na identificação religiosa SRC, percebemos indícios socioeconômicos que sugerem desigualdades sociais, especialmente na relação entre gênero, cor da pele e/ou raça e rendimento econômico. Este é um dado importante que consignamos para reflexões futuras, porque nosso objetivo nessa comunicação é abordar as preferências de lazer das pessoas sem religião com crença como traço identitário.

da PUC Minas mediante o Parecer Consubstanciado do CEP: n.: 3.717.358 expedido em 21 de novembro de 2019 pela Profa. Dra. Coordenadora Cristiana Leite Carvalho. Em razão da pandemia da COVID-19, submetemos uma emenda em 24 de agosto de 2020 à Plataforma Brasil para conversão do questionário e TCLE da pesquisa para a modalidade digital. A emenda foi aprovada pelo Comitê de ética da PUC Minas mediante o Parecer Consubstanciado do CEP n.: 4.264.447 expedido em 08 de setembro de 2020 pela Profa. Dra. Coordenadora Cristiana Leite Carvalho.

³ Em números absolutos, correspondem a dezessete indivíduos.

2. AS PREFERÊNCIAS DE LAZER DOS SEM RELIGIÃO COM CRENÇA: TRAÇOS IDENTITÁRIOS DE INDIVIDUALIZAÇÃO E DESINSTITUCIONALIZAÇÃO

Verificamos por meio da pesquisa de campo, quais atividades eram citadas como preferidas pelas pessoas sem religião com crença. As preferências de lazer indicam as peculiaridades dos indivíduos modernos e autônomos. Abordar a identidade cultural na pós-modernidade, reforça a característica da nossa época, que é “o individualismo, no centro da qual erigiu-se uma nova concepção de sujeito individual e sua identidade.” (HALL, 2019, p. 17).

No campo religioso, os sem religião com crença são indivíduos que manifestam individualização da crença, isto é, assumem a gestão da crença enquanto conteúdo, e o crer, enquanto ato. Essa tendência no campo religioso em relação ao modo como o indivíduo sem religião se relaciona com as próprias crenças dialoga com o processo de desinstitucionalização religiosa. Afinal, a desinstitucionalização religiosa converge para o afastamento do indivíduo de uma identificação religiosa vinculada a uma determinada tradição religiosa.

A desinstitucionalização religiosa, é, portanto, um afastamento da instituição e de sua liderança, da comunidade de crentes, mas não necessariamente das crenças religiosas. A individualização da crença e a desinstitucionalização religiosa são características que ressoam em desdobramentos no campo religioso, mas não se limitam apenas ao aspecto religioso, isto é, notamos como uma característica presente nos indivíduos modernos, autônomos, afins aos discursos e pautas que os afetam diretamente e individualmente. A crise dos grandes relatos, em detrimento ao apoio dos pequenos e cotidianos relatos, como pondera Jean François Lyotard (2021). A nossa hipótese é de que a individualização e a desinstitucionalização são processos amplos que contemplam também o aspecto religioso.

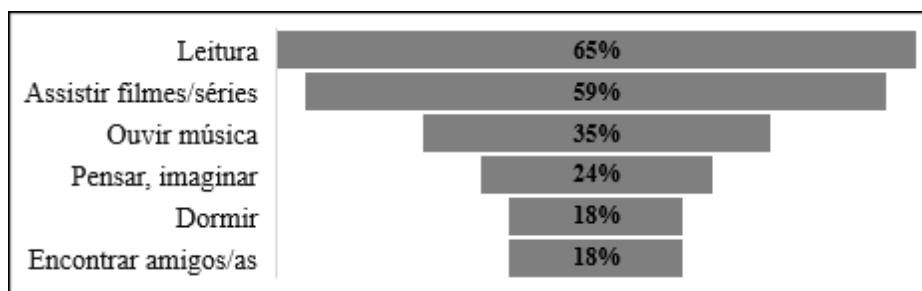
Consideramos que um modo possível para conhecermos os traços identitários dos sem religião com crença é conhecer as preferências dessas pessoas, sem, contudo, considerar a identidade e as preferências como estanques, porque os indivíduos são dinâmicos, assim como as identidades.

“O próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisórios, variável e problemáticos. Esse processo produz o sujeito pós-moderno, conceituado como não tendo identidade fixa, essencial ou permanente.” (HALL, 2019, p. 11).

Dependendo do grupo de identificação religiosa, observamos que as preferências de lazer são distintas. Nesta comunicação optamos pela apresentação dos dados dos sem religião com crença em razão do nosso escopo de pesquisa. As repostas dissertativas foram compiladas pela

reincidência e expressa em percentuais, conforme gráfico a seguir.

Gráfico 1 – Preferências de lazer das pessoas sem religião com crenças



Fonte: Pesquisa de campo da autora (2020).

No rol das sete artes clássicas de Ricciotto Canudo (1923), citadas no *Manifesto das Sete Artes*, temos: 1. Arquitetura; 2. Escultura; 3. Pintura; 4. Música; 5. Literatura; 6. Dança; 7. Cinema. Logo, as três atividades preferidas pelas pessoas sem religião com crenças, conforme gráfico: “leitura (65%); assistir filmes (59%), ouvir música (35%)”, estão no escopo das artes. Ocorre que, diferentemente da relação entre arte e religião, ou seja, a arte como viés de expressão do religioso e o religioso sendo expresso na arte, não notamos essa relação nos sem religião com crença. A arte para os sem religião com crença se mostra como manifestação cultural⁴, porém não representativa do religioso, aliás, está desassociada da religião.

As outras duas subsequentes preferências: “Pensar/imaginar (24%) e dormir (18%)”, são preferências que se realizam na intimidade do indivíduo e revelam importante da tendência à individualização, com satisfação em si mesmo e não na socialização. “[...] o indivíduo que, na verdade, está no centro.” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 139). A centralidade o indivíduo se manifesta sobretudo em suas preferências de lazer e atividades prazerosas. Talvez por isso, “encontrar amigos (18%)”, tenha sido pouco mencionado, não obstante a pesquisa de campo tenha ocorrido em época da pandemia da Covid 19, com restrições de contato social, a sociabilização no encontrar amigos, não foi privilegiado dentre as preferências. Outro aspecto a ser consignado é a ausência de preferências relacionadas à tecnologia e também às mídias e redes sociais. Da mesma maneira, cumpre registrar, nenhuma atividade relacionada a religião ou espiritualidade foram mencionadas. Isto é, a arte em detrimento da religião.

3. A ARTE EM DETRIMENTO DA RELIGIÃO: UMA QUESTÃO DE SENTIDO E AFEIÇÃO

Na modernidade o processo de urbanização na concretude do anonimato que permeia os indivíduos, sobretudo das grandes cidades, não apenas recompôs a memória cultural e

⁴Na sociologia da religião a arte e a sociedade foram temas abordados, veja-se: Max Weber (2004); Georg Simmel (2020); Pierre Bourdier (1996); Roger Bastide (1945), dentre outros.

religiosa, como também a identidade que busca se situar e satisfazer pessoalmente. O indivíduo se percebe autônomo para se destacar da multidão frenética. “A época moderna fez surgir uma forma nova e decisiva de individualismo, no centro da qual erigiu-se uma nova concepção do sujeito individual e sua identidade.” (HALL, 2019, p. 16). O campo religioso por meio da tradição religiosa não apenas propiciava a continuidade à tradição familiar, como inseria o indivíduo numa comunidade constitutiva de elos relacionados a crença comum do grupo.

A desinstitucionalização religiosa, é em alguma medida a desconexão com a tradição religiosa familiar e também com a sociabilização religiosa manifesta pela comunidade religiosa. Este afastamento intrínseco à desinstitucionalização religiosa denuncia a fragilização da herança religiosa, como enuncia a fragilização do conteúdo simbólico resultante em desafeição do indivíduo para com a instituição religiosa e a comunidade religiosa. Pedro Ribeiro de Oliveira aduz: “Se os grupos favorecem a pertença, sua ausência é, certamente, fator de desafeição religiosa.” (OLIVEIRA, 2012, p.1247-1248). A desafeição religiosa se expressa sobretudo no desprivilegio dessas práticas e vivências dos conteúdos simbólicos no ambiente institucional e na comunidade religiosa. Essas mudanças resultam em recomposição da memória religiosa e da identidade dos indivíduos. “As velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno[...]” (HALL, 2019, p. 9).

A identidade religiosa nos sem religião com crença é uma identidade desvinculada de instituições religiosas. Se há autonomia para recompor e escolher a própria identidade religiosa, há também autonomia na escolha do lazer que o apraz. Se a identidade religiosa é esvaziada da presença da instituição religiosa, as preferências de lazer igualmente ressoam essa desinstitucionalização religiosa. Danièle Hervieu-Léger (2015) explica que “na modernidade religiosa segundo a qual uma identidade religiosa ‘autêntica’ tem que ser uma identidade escolhida.” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 111).

A autonomia religiosa, a autonomia secular, a autonomia identitária, são aspectos que apontam para a desinstitucionalização religiosa, para a individualização da crença, para o privilégio da individualização do sentido e afeição. A sociabilidade exercida prioritariamente pelos sem religião com crença é marcada sobretudo pela individualidade em si, a socialização consigo mesmo naquele atos e práticas que são dotados de sentido e afeição, porque alcançam os indivíduos em sua subjetividade.

CONCLUSÃO

Notamos dentre as principais preferências das pessoas sem religião com crença, algumas expressões de arte, porém desassociadas da religião. Estas preferências pelas artes são tidas

como sugestivas dos traços identitários dos sem religião com crenças.

As práticas ou atividades relacionadas à tecnologia, mídias e redes sociais não foram mencionadas, assim como encontros de sociabilidade presencial com amigos/as foram pouco citadas. Nenhum aspecto relacionado a religião e a espiritualidade foram mencionados.

Há uma sugestiva desafeição da religião, assim como em relação às atividades de socialização virtual ou presencial e também atividades de natureza institucional. As preferências são sobretudo de práticas relativas às artes, realizadas na individualidade, de maneira desinstitucionalizada. Os sem religião com crença privilegiam a desinstitucionalização e a individualização não apenas no aspecto religioso, como também nas preferências pessoais realizadas nos momentos de lazer, como indicativos dos traços identitários desses indivíduos.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Thiago A. Avellar de; TOBALDO, Patricia. **La voluntad de sentido en poemas, reflexiones e imágenes**. Buenos Aires: Editorial Autores de Argentina, 2017.

BASTIDE, Roger. **Arte e Sociedade**. São Paulo: Livraria Martins, 1945.

BOURDIEU, Pierre. **As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário**; tradução Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 12. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2019.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Tradução de João Batista Kreuch. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

LYOTARD, Jean François. **A condição pós moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2021.

OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro. Pertença/desafeição religiosa: recuperando um antigo conceito para entender o catolicismo hoje. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 10, n. 28, p. 1230- 1254, out./dez. 2012b.

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

SIMMEL, George. **A tragédia da cultura**. São Paulo: Iluminuras, 2020.

TENDÊNCIAS DA ESPIRITUALIDADE NA CONTEMPORANEIDADE: UM DIÁLOGO A PARTIR DE DANIELE HERVIEU- LÉGER

Sergio Sezino Douets Vasconcelos¹

Lucileide Cavalcante Silva²

Marlon Oliveira Martins Leandro³

RESUMO

Embora seja um tema comum aos cientistas da religião, ainda se vê, com certa surpresa, a ideia de que hoje existe uma espécie de “espiritualidade *à la carte*”, na qual o sujeito escolhe uma religião que mais se adequa às suas próprias crenças ou, situação mais comum, o sujeito escolhe um grupo ou movimento que compartilha das ideias de alguma grande religião. No Brasil contemporâneo, esta é uma questão muito mais complexa do que a simples definição de “cristão não-praticante” que aparece em pesquisas acadêmicas ou estatísticas e está bem difundida pelo senso comum. Nesse sentido, a ideia deste trabalho é entender quais e como se dão estas tendências da espiritualidade na contemporaneidade, a partir do conhecido trabalho de Daniele Hervieu-Léger, busca-se entender como o sujeito tenta responder suas perguntas existenciais. Para isso, faz-se uma ampla revisão bibliográfica com o uso de conceitos consagrados na área, como bricolagem, campo religioso, modernidade e crise de sentido, procurando entender como elas estão inseridas no cenário atual.

PALAVRAS-CHAVE: Bricolagem; Espiritualidade; Modernidade; Crise de Sentido

INTRODUÇÃO

Em *O Peregrino e o Convertido*, livro de 1999, a socióloga Danièle Hervieu-Léger, com uma vasta experiência no campo das manifestações religiosas na modernidade e seus processos de construção de identidades, afirma ou demonstra que a crise das religiões no decorrer do século XX faz surgir “crentes passeadores”, com novas formas de expressão religiosa, com uma religiosidade “flutuante” ou de “elaborações sincréticas inéditas” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 08).

1 Doutor em Teologia Católica pela Wilhelms Universität Münster, e-mail: douets@uol.com.br.

2Doutoranda em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco, Bolsista Adveniat, e-mail: lucileidecavalcante@yahoo.com.br.

3 Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco, e-mail: marlonleandro2000@gmail.com.

A autora desenvolve a ideia de que várias manifestações religiosas passam por uma crise de credibilidade dos sistemas religiosos e têm se mostrado com um caráter diferenciado das convencionais, emergindo uma realidade com novas formas de crenças. O cerne da reflexão concentra-se na “bricolagem de crenças” e principia na busca da individualização e liberdade em que a presença de crentes se afirmam sem pertencer a uma instituição particular.

Hervieu-Léger explicita a complexidade das relações entre a Modernidade e a religião, e para isso analisa o termo Modernidade. Para a autora, a Modernidade é definida pela racionalidade enraizada no pensamento científico. Inevitavelmente surge o rompimento com a tradição, pois o indivíduo passa a ter autonomia em suas escolhas, ora ditadas pela instituição religiosa, em seguida, utiliza a teoria da secularização, que caracteriza o sujeito condutor e legislador de sua própria vida, construindo, ele mesmo, os fundamentos que dão sentido à sua própria existência, deixando de lado as tradições que regeram sua vida durante muito tempo. O processo de racionalização surge separando os aspectos político e religioso, econômico e doméstico, respaldando a cada esfera o funcionamento com suas próprias regras.

A pesquisa se desenvolve em três partes: a primeira busca compreender o conceito de espiritualidade na contemporaneidade; a segunda parte focaliza as tendências da espiritualidade: como a socióloga desenvolve seu conceito de bricolagem das crenças e seus desdobramentos na tendência geral à individualização e à subjetividade das crenças religiosas; a terceira parte mostra como a modernidade e a crise de sentido dissolvem e rompem o elo da memória obrigatória da tradição, produzindo a desestruturação e o aniquilamento da memória coletiva, gerando sociedades modernas incapazes de pensar sua própria continuidade.

1. A PÓS-MODERNIDADE E A CRISE DE SENTIDO

A sociedade pós-moderna dá um enorme enfoque ao individualismo. Ela está moldada de maneira tal que valoriza fortemente o esforço de cada indivíduo para alcançar o bem-estar social, econômico, físico, entre outros, por caminhos que são únicos e, ao mesmo tempo, podem parar de ser trilhados caso não sejam adequados aos desejos de quem o percorre. Diante desse cenário, observa-se com naturalidade (claro, associada a um certo espanto) algumas situações que não eram comuns há algumas décadas: a imensa familiaridade das novas gerações com a tecnologia, desde a infância; o tempo mais longo que os jovens demoram para sair da casa dos pais, a liberdade que estes têm para escolher um curso superior e o local onde vai cursá-lo; a troca de área profissional abrupta, após um longo tempo numa carreira anterior, mesmo que esta tenha sido de sucesso.

É inevitável que esse tipo de situação respingue numa pergunta: se eu posso fazer tudo, que sentido devo tomar na minha vida? No passado, quando filhos aprendiam e seguiam os ofícios dos pais, filhas aprendiam receitas de suas mães e avós, os casamentos eram organizados por negócios entre as famílias e a maioria dos casais viviam por toda a vida no mesmo lugar, não fazia sentido se perguntar por “sentido da vida” – afinal, era missão quase impossível mudar o curso natural que a pessoa iria tomar na vida, como se existisse uma casta invisível que impedisse a mudança brusca.

Já hoje em dia, o que existe é uma ideia extremamente oposta, baseada na mobilidade e temporalidade dos bens e, claro, dotada de um materialismo sagaz. Por exemplo, existe a ideia de que se deve morar de aluguel por toda a vida para não ter que se “apegar” ao imóvel atual, ideia semelhante com relação a aluguel de carros, caronas compartilhadas, compras pela internet, dentre outros. Para os mais velhos, é um tanto bizarra a ideia de trocar de casa, carro e até mesmo esposo(a) com a mesma naturalidade de que se troca uma camisa velha por uma nova; por outro lado, é também um comportamento que precisa ser entendido e respeitado. Enfim, a sociedade pós-moderna valoriza o desapego (impossível não citar isto sem lembrar da campanha de um famoso site de vendas de produtos pela internet!).

Mas o que tem ocorrido dentro dessa mesma sociedade pós-moderna que valoriza o individualismo e o personalismo, curiosamente, é um movimento de busca por algo que lhes dê um norte, porque uma pessoa cega não é capaz de saber para onde está indo sem que alguém lhe ajude. Por isso, é observado um notório caminho de procura pela religião, que passa uma imagem muito rígida de solidez e estabilidade.

É verdade que o fenômeno religioso sempre esteve presente como ferramenta de suporte à sociedade, em alguns momentos utilizado como ferramenta de controle social. Nos últimos séculos, foi deixada de lado em nome da ideia Nietzscheana de que “Deus está morto”, mas o que se observou foi justamente o contrário: um movimento pessoal, mas quase que universal, de busca de uma fonte que lhes dê o sentido da vida.

Segundo Derrida (2000), a experiência religiosa é pessoal e única, de abrangência tão grande que não é suficiente sintetizá-la numa lista de crenças oferecidas por uma estrutura hierarquizada que a sociedade ocidental convencionou chamar de igreja. Ou seja, a instituição religiosa tem a função de oferecer o norte para que o próprio indivíduo dê o seu sentido, fenômeno que Hervieu-Léger chama, nos seus trabalhos, de “bricolagem”.

Trata-se de um subjetivismo difícil de ser entendido pelos estudiosos e pelos líderes religiosos. Por isso, é preciso ter cuidado ao definir teorias e padrões, porque elas não terão a capacidade de síntese que o mundo pós-moderno exige. Entender a espiritualidade na atualidade pode ser feito de diversas maneiras, por distintas áreas de atuação; por outro lado,

o que os estudiosos pós-modernos têm em comum é o fato de que a religião cristã tem grande influência na cultura ocidental, fenômeno percebido por Hervieu-Léger nos seus estudos.

2. A ESPIRITUALIDADE NA CONTEMPORANEIDADE

A espiritualidade é uma questão relevante, senão uma das grandes questões do século XXI. O conceito de espiritualidade não encontra definição consensual entre os vários campos em que é utilizada, segundo critérios cronológicos, espaciais ou de denominações religiosas. Uma pessoa espiritual conduz sua existência na dinâmica do espírito de Deus (REVEZ, 2022, p. 328). A espiritualidade constitui uma dimensão individual e social e não tem autonomia absoluta no indivíduo. Para que a sua autonomia relativa possa ser exercida se faz necessário, condições “não espirituais”. (ELLACURÍA, 1999, p. 240), pois, o ser humano não é só um ser espiritual, ele tem a sua dimensão corpórea. A dimensão espiritual é uma das dimensões do ser humano que se integra com as demais, favorecendo o seu desenvolvimento integral.

Segundo Frei Betto, a espiritualidade é uma experiência mística que permeia a vida normativa do indivíduo. “A mística é a experiência fundante no ser humano desde que existe na humanidade. (BETTO, 2010, p. 53). A experiência espiritual está presente em inúmeras expressões religiosas como conteúdo de fé, verdades absolutas e fontes de certeza, afirmando-se em muitos contextos religiosos com tendências fundamentalistas. A espiritualidade na pós-modernidade se dissocia do formato preconizado de outrora, em que a busca de Deus prenunciava a superioridade da instituição religiosa. Essa oposição implica necessariamente numa mudança de paradigmas, num distanciamento entre estado habitual de “segurança religiosa” e uma corrida desenfreada por novas experiências religiosas, buscando, de forma individual, elementos que satisfaçam aos desejos pessoais.

Segundo Berger e Zijderveld (2012, p. 12), a modernidade suscitou a pluralização e não o definimento da religião, pois, a “parceria” entre modernidade e pluralização desencadeou um fluxo dinâmico, urbano, de informações e informatização que proporcionou às pessoas maior acesso ao conhecimento. A modernidade gera um processo de reflexão pessoal e permanente se as pessoas estiverem abertas para um novo jeito de viver suas crenças. Em sua obra “a condição pós-moderna”, o filósofo francês, Jean-François Lyotard, definiu o pós-moderno como “a incredulidade em relação às metanarrativas” ou seja, a cadência da pós-modernidade transcorreria da perda de nossas crenças em posturas totalizantes da história que estabelecem regras de condutas sociocultural para toda a humanidade. Nesse contexto, há uma crise de sentido único e ao mesmo tempo uma necessidade de construção de sentido na sociedade.

3. AS TENDÊNCIAS DA ESPIRITUALIDADE

Daniele Hervieu-Léger, é uma das sociólogas da religião com maior destaque nas novas tendências da modernidade. Para a autora, há uma “modernidade religiosa” em que a subjetivação e a individualização da crença ocupam papel de destaque. Estamos diante de um divisor de águas que impele a mudanças históricas no campo da religião e da fé, especialmente quanto às normativas entre instituição e entusiastas. Pois, ao mesmo tempo que enfraquecia o poder das instituições religiosas controladoras dos fiéis que ofuscava sua visão de mundo, uma nova bandeira se erguia com novas construções religiosas.

Nesse contexto, há uma crise da transmissão das identidades religiosas de uma geração a outra. Segundo a autora, “a transmissão regular das instituições e dos valores de uma geração a outra é, para toda a sociedade, a condição de sua sobrevivência no tempo (HERVIEU-LÉGER, 2008, p). A perenidade das instituições religiosas se dissolve no novo formato. O protótipo do praticante perde-se como poeira no ar e na modernidade surge a nova tendência da “mobilidade das pertencas”, pois a religiosidade das sociedades modernas as vezes é marcada pela dinamicidade dos movimentos, pela cinesia e pela dispersão das crenças.

No âmbito caracterizado pela modernidade secularizada se instala um paradoxo, pois a mesma modernidade que propaga as novas tendências religiosas, suscita dúvida, incerteza e intransparência para com as instituições tradicionais reguladoras do sentido. Paira uma indiferença reinante com relação à crença. Surge uma individualização da liberdade na dinâmica de construção dos sistemas de fé, chamado pela autora de “bricolagem de crenças” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 09). As práticas controladoras das instituições perdem força entre os crentes que aceitam cada vez menos os modelos estabelecidos e afirmando-se sem pertença a uma instituição particular.

Daniele Hervieu-Léger interpreta a “bricolagem de crenças” como um fenômeno social em que as regras mantidas pelas instituições religiosas, cercadas pela tradição, enfraquecem e o que era imutável como fumaça se esvai. O indivíduo passa a se mover em busca de novas crenças. Esse movimento faz surgir duas tendências distintas: o peregrino e o convertido. O peregrino é um religioso em movimento que ressalta, em sua caminhada, suas escolhas individuais e promove uma postura de crer sem pertencer. É uma “religiosidade inteiramente centrada no indivíduo e sua realização pessoal” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 12), trilhando percursos individuais, constituindo uma sociabilidade religiosa, uma modalidade da subjetividade com outros indivíduos, gerando grupos com desejos semelhantes. O convertido está enraizado em uma instituição religiosa, cercado por uma comunidade com práticas regulamentadas e tradicionais. O religioso é uma dimensão transversal do fenômeno humano que vive de modo ativo e latente no meio em que

está inserido ou de forma implícita às realidades sociocultural e psicológica, segundo modalidades próprias a cada uma das civilizações dentro das quais tenta se identificar sua presença (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 23).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pós-modernidade trouxe diversas questões filosóficas e sociológicas à tona, particularmente com respeito à religião, que puseram em xeque, simultaneamente, costumes culturais existentes há séculos e estudos científicos dos séculos XIX e XX que davam a própria religião como letra morta. Junto a questões típicas do mundo atual, o foco consistiu em entender o papel da espiritualidade religiosa nesse cenário.

A pesquisa buscou compreender que a paisagem móvel de nossa modernidade religiosa passa por mudanças contínuas, nas quais o indivíduo, para responder às suas perguntas existenciais, rejeita as identidades pré-definidas, elaborando, por si próprio, caminhos que o levam a outras experiências pessoais, a uma religiosidade centrada no indivíduo e no seu desempenho particular.

A perspectiva inovadora de Danièle Hervieu-Léger, continua a influenciar o panorama religioso contemporâneo do século XXI, pois as tendências da espiritualidade na contemporaneidade visam combinar a busca espiritual por mais liberdade de expressão com o advento da informatização, em que a figura do sagrado, não é mais a referência central, mas o próprio indivíduo ocupa esse lugar de destaque.

Hervieu-Léger não foi a única a estudar a espiritualidade religiosa no século XX e XXI, mas representa uma corrente de ideias que está muito viva dentro do mundo acadêmico: a religião ainda existe, não foi extinta como muitos achavam no início do século passado. Por outro lado, a religião não consegue impor a sua crença, ou seja, existem espiritualidades diversas que podem ser abarcadas dentro de uma mesma religião.

REFERÊNCIAS

- BERGER, Peter; ZIJDERVELD, Anton. *Em favor da Dúvida: como ter convicções sem se tornar fanático*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.
- BETTO, Frei. BOFF, Leonardo. *Mística e Espiritualidade*. Petrópolis. RJ: Vozes, 2010.

ELLACURÍA, Ignacio. Espiritualidade. In. *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*. São Paulo. SP: Paulus, 1999.

Liotard, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

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

FT 9

**Gênero, Religião e Violências:
Questões Contemporâneas**



Dra. Cassia Quelho Tavares –UFRJ/Macaé
Dra. Ivenise Teresinha Gonzaga Santinon – PUC-Campinas
Dra. Maria Cristina Silva Furtado – PUC Minas

Ementa:

Com base no tema “Religiões e projetos de Brasil nos 200 anos de Independência”, este fórum é um espaço de debate transdisciplinar abrangendo os diversos campos da teologia, das ciências da religião, da psicologia, da pedagogia, da sociologia, da antropologia, da história e da filosofia, com a finalidade de abrir diálogo entre essas ciências e promover estudos que busquem novas práticas emancipatórias, e fontes de pesquisa nas diversas áreas. Os trabalhos deverão trazer temáticas ligadas a gênero, diversidade sexual e religião, refletindo sobre novas perspectivas tanto no campo acadêmico como na convivência comunitária e pastoral, dentro das mais diferentes áreas do conhecimento.

A EXPERIÊNCIA VIVIDA: AS MULHERES SEM RELIGIÃO EM COLETIVOS FEMINISTAS

Renata Fernandes Maia de Andrade¹

RESUMO

A presente comunicação objetiva apresentar a pesquisa em desenvolvimento no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas que aborda as mulheres sem religião em coletivos feministas. As pesquisas que abordam gênero e religião têm se dedicado, especialmente, ao fenômeno religioso em análises sobre as instituições religiosas, buscando compreender como as relações de poder, dentro dessas instituições, se estabelece sobre o gênero feminino. Diferentemente dessa abordagem, a proposta do projeto de pesquisa é o de analisar o processo de desvinculação religiosa de mulheres que se autodeclararam como sem religião em coletivos feministas. É preciso jogar luz no fenômeno do crescimento do número de mulheres sem religião, ouvindo essas mulheres, e problematizando como a performance de gênero influenciaram nessa decisão. Busca-se também uma reflexão a respeito do senso religioso contemporâneo entendido por elas. Dessa forma, pretende-se interpretar a existência de crenças, as formas de se relacionar com a religião, bem como a não crença. As mulheres, no campo de pesquisa proposto para a pesquisa, que se autodeclararam como ateias e agnósticas serão incluídas na pesquisa de campo. Define-se, portanto, que o problema que se propõe investigar é como a desinstitucionalização religiosa de mulheres pertencentes a coletivos feministas pode ser pensada a partir performances de gênero exigidas nas instituições religiosas. Levanta-se como hipótese que a desinstitucionalização das mulheres que se declaram sem religião em coletivos feministas pode ser motivada pela incompatibilidade das mulheres que, se autodeclararam como sem religião, com as performances de gênero exigidas nas instituições religiosas, pois o desempenho adequado da performance de gênero é essencial para o controle dos corpos e depende do policiamento, da vigilância e do controle das instituições sociais de apoio. Além disso, os coletivos feministas, que serão os espaços de contato com o campo, podem ter influenciado no rompimento, pois possibilitam o questionamento do *modus operandi* do gênero defendido pelas instituições sociais de apoio, uma vez que os coletivos feministas são espaços de mobilização política de mulheres que questionam as concepções tradicionais do que é ser mulher e de uma suposta feminilidade feminina, bem como o papel social e político para as mulheres no mundo contemporâneo, uma vez que são espaços que possibilitam modos coletivos de performatividades plurais e diversas. Realizaremos entrevistas semiestruturadas que, após transcrição literal das entrevistas, serão analisaremos por meio de técnicas das práticas discursivas como produção de sentido. e do referencial teórico proposto para a pesquisa, ou seja, os estudos de gênero.

PALAVRAS-CHAVE: Estudos de Gênero. Sem religião. Coletivos feministas.

¹ Bolsista CAPES. Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas, membra do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura. Graduada em História (UNI-BH), Mestra em História da Educação (UFU). Atua como Professora de História do Ensino Médio na rede privada em Belo Horizonte/MG. Colunista da Revista *Senso* e articulista do Projeto *Pensar Educação, Pensar o Brasil (1822-2022)* da UFMG.

INTRODUÇÃO

O tema do projeto de pesquisa em desenvolvimento é “A experiência vivida: as mulheres sem religião em coletivos feministas” e o campo de estudo explorado é o de mulheres que já estiveram vinculadas a alguma instituição religiosa, mas que, por não se sentirem mais pertencentes, se declaram sem religião. O recorte do objeto de estudo são mulheres pertencentes a coletivos feministas.

Os estudos de Juliana Alves Magaldi (2008), Denise Rodrigues (2009), Antônio Silva (2012), Rafael Villasenor (2013) e José Vieira (2020), ajudam a compreender que os indivíduos que se declaram sem religião não são necessariamente ateus, mas sim pessoas desfiliações das instituições religiosas e mantêm algum tipo de fé desinstitucionalizada. Os sem-religião, portanto, são compreendidos como indivíduos que se afastaram das instituições religiosas e a sua fé “[...] deixa de ser dominada pela tradição de um povo ou de uma comunidade para se tornar objeto de escolhas e gosto do indivíduo.” (ANTONIAZZI, 2004, p. 260). Isso significa que essas pessoas vivem suas crenças de um jeito próprio e adotam valores simbólicos de outras religiões e/ou filosofias de vida. Assim, têm um sincretismo próprio e não possuem práticas e obrigações constantes em nenhuma instituição religiosa.

Os dados do IBGE, a partir de 1950, vêm revelando importantes informações acerca da identidade religiosa brasileira, bem como mostra o crescimento dos indivíduos que se autodeclaram sem religião. Chama a atenção nas estatísticas, não apenas pelo ritmo de crescimento, mas também pelas inúmeras possibilidades de significados contidos nos dados censitários. Os anos de 2000 e 2010 apresentam significativo crescimento do número de pessoas que se declaram sem religião, revelando que esse grupo corresponde ao terceiro principal grupo de pertencimento religioso no Brasil. Os dados do ano 2000, por exemplo, apresentam 12.492.403 [7.35%] que se declaram sem religião e os dados do ano de 2010, por sua vez, 15.335.510 [8.04%]. (VIERIA, 2020. p. 74).

As pesquisas citadas acima sobre os sem religião buscam explicar esse fenômeno a partir de algumas hipóteses: crise das instituições tradicionais de sentido, a secularização, os impactos da pós-modernidade, o desencantamento, a privatização religiosa do indivíduo, o anacronismo da estrutura das Igrejas, o crescimento do individualismo, o neoliberalismo, dentre outros. Nessas análises destaca-se que o perfil majoritário dos sem religião é o de serem jovens, homens, baixa ou nenhuma renda e maior concentração em periferias urbanas do país. Quando mergulhamos nos microdados, no entanto, percebemos que nos anos de 2000 (4.887.267) e 2010 (6.253.004) o número de mulheres que se declararam sem religião teve um aumento de 27.94%. As estatísticas representam uma das formas de representar a vida social e nos trazem o desafio da interpretação em busca e atribuir-lhes sentido. Em um país declaradamente religioso como o Brasil e, em que o número de desfiliações religiosos cresce, representando o terceiro

maior agrupamento pelos dados do IBGE, pensar o papel do gênero como um possível agente na autodeclaração de mulheres sem religião apresenta-se como um desafio imperativo.

A proposta do projeto de pesquisa, portanto, é identificar como a desinstitucionalização religiosa de mulheres pertencentes a coletivos feministas pode ser pensada a partir performances de gênero exigidas nas instituições religiosas. Busca-se também uma reflexão a respeito do senso religioso contemporâneo entendido por elas. Dessa forma, pretende-se interpretar a existência de crenças, as formas de se relacionar com a religião, bem como a não crença. As mulheres, no campo de pesquisa proposto para a pesquisa, que se autodeclaram como ateias e agnósticas serão incluídas na pesquisa de campo.

Posto isso, define-se que o problema que se propõe investigar é como a desinstitucionalização religiosa de mulheres pertencentes a coletivos feministas pode ser pensada a partir performances de gênero exigidas nas instituições religiosas. Dessa dúvida, outras problematizações nascem: qual é a relação que essas mulheres tiveram com a sua religião originária? Essas mulheres possuem práticas religiosas após sua desfiliação? Se sim, quais? Como se dão as relações sociais de gênero, raça e classe nessa nova relação? O feminismo contribuiu nesse processo? Se sim, o quanto? Como o coletivo feminista conforta as mulheres que se declaram sem religião no horizonte da vida?

Levanta-se como hipótese que a desinstitucionalização das mulheres que se declaram sem religião em coletivos feministas pode ser motivada pela incompatibilidade das mulheres que se autodeclaram como sem religião, com as performances de gênero exigidas nas instituições religiosas, pois o desempenho adequado da performance de gênero é essencial para o controle dos corpos e depende do policiamento, da vigilância e do controle das instituições sociais de apoio. Essas normas buscam sujeitar as indivíduos a um enquadramento socialmente aceito e definido como feminino e uma performance inesperada ou inadequada afeta, negativamente, a norma estabelecida, trazendo implicações prejudiciais para a narrativa de gênero incorporada pelo poder discursivo institucional. Além disso, os coletivos feministas, que serão os espaços de contato com o campo, podem ter influenciado no rompimento, pois possibilitam o questionamento do *modus operandi* do gênero defendido pelas instituições sociais de apoio, uma vez que os coletivos feministas são espaços de mobilização política de mulheres que questionam as concepções tradicionais do que é ser mulher e de uma suposta feminilidade feminina, bem como o papel social e político para as mulheres no mundo contemporâneo, uma vez que são espaços que possibilitam modos coletivos de performatividades plurais e diversas.

1. PERFORMANCE DE GÊNERO E AS MULHERES SEM RELIGIÃO

As pesquisas que abordam gênero e religião têm se dedicado, especialmente, ao fenômeno religioso, com foco em análises a respeito das instituições religiosas, com vistas a compreender como as relações de poder se estabelecem sobre o gênero feminino dentro dessas instituições. Segundo Souza (2008), “a problematização que deriva desse tipo de abordagem se debruça basicamente sobre as relações dos sujeitos com a religião estruturada em sua forma institucional” (SOUZA, 2008, p. 24). As problematizações mais frequentes se referem aos seguintes questionamentos: se o número de fiéis é majoritariamente feminino, qual é o motivo de mulheres não terem participação em cargos de poder nas instituições religiosas? E, quando nomeadas pastoras, por exemplo, por que isso ocorre em igrejas menos expressivas? Ainda não foram encontradas pesquisas que joguem luz para a compreensão do fenômeno do crescimento do número de mulheres que se declaram sem religião, bem como não foram identificadas pesquisas de campo que ouçam essas mulheres e problematizem como as relações de gênero impactaram nessa escolha.

Joan Scott (2019) afirma que gênero é uma categoria de análise política que revela relações de poder sobre corpos, pois constitui relações sociais hierarquizadas entre os sexos. Além de Scott (2019), Raewyn Connell (2016) nos diz que “o gênero pode ser definido como a estrutura de práticas reflexivas do corpo por meio das quais corpos sexuais são posicionados historicamente” (CONNELL, 2016, p. 17). Também Saffioti (2004) afirma que ninguém fica imune do esquema do gênero no patriarcado, inclusive as religiões que estão, segundo a autora, perpassadas pela estrutura de poder patriarcal. Gênero, para a autora significa a diferença sexual, anteriormente existente na esfera ontológica e que ganha significado constituindo as relações de poder. Importante destacar que a representação de mulher não será compreendida como uma categoria fixa e permanente. Existem, portanto, mulheres concretas, diversas, múltiplas e heterogêneas, que compartilham diversas formas de opressão e vulnerabilidade.

O gênero é resultado de um processo de socialização, onde as performances de gênero são replicadas sem serem percebidas. Quando um indivíduo nasce, passa-se a exigir dele certa postura socialmente difundida dos gêneros. Se do sexo feminino, deve falar e agir para consolidar a impressão de ser uma mulher. As instituições religiosas reforçam essas performances e asseguram a reprodução de determinadas concepções de gênero. A Igreja, dentre outras instituições sociais de apoio, produz e reproduz as performances de gênero estabelecidas pela heteronormatividade e, por isso, estipula-se uma moldura de feminilidade supostamente adequada. Assim, quando a religião entra em foco, o que se observa é ainda uma área dominada por homens que elaboraram a doutrina e a organização institucional e, como afirma Rosado Nunes (2015), tudo isso entregue à prática das mulheres.

As análises de Judith Butler (2019) serão fundamentais no percurso da pesquisa. A autora afirma que um gênero não possui uma identidade pré-definida e fixa, mas construída e transformada ao longo do tempo, por meio da repetição, de uma teatralização. Gestos corporais, discursos, movimentos e ações criam uma forma para o gênero. O gênero é uma caricatura que tenta dar forma, homogeneidade e controle ao todo. É um falseamento, um teatro da realidade, mas que constrói ações, conecta e cria reconhecimento para as pessoas.

A performance de gênero é determinada a partir do desejo de alguém que foi colocado em um lugar de autoridade e que, ao interpelar os sujeitos, em tese de forma legítima, questiona a sua identidade, pois, a partir dela, esses sujeitos são colocados em determinadas categorias nos espaços sociais. Com base nessa questão, busca-se refletir se as mulheres que se declaram sem religião se incomodaram com uma determinada exigência de performance do gênero feminino em suas igrejas de origem.

Na performatividade, segundo Butler (2019), o sujeito se faz na interatividade e na repetição. Quer dizer, quando se apresenta, imita gestos corporais e discursos, construindo-se como pessoa, para que assim seja dotado de humanidade ou não. O corpo tem materialidade, mas que não funciona em si, mas a partir de um conjunto de atos que se repetem por meio do funcionamento da linguagem, cuja temporalidade que surge para o sujeito transmite-lhe a ideia de normalidade ou anormalidade. Butler (2019) usa o conceito de performatividade para problematizar a heteronormatividade, pois ela emoldura os sujeitos e afeta a vida de vários grupos minoritários, tais como as mulheres. Gestos e posturas são repetidos numa determinada performance, esperada do indivíduo, e assim esse indivíduo é classificado em um gênero específico. As performances de gênero são resultados da imposição de uma norma disciplinadora e necessitam do engajamento do sujeito na sua reprodução para o reconhecimento de sua identidade, o encarcerando em papéis sociais rígidos e imutáveis. O gênero não é determinado pela natureza, passivamente marcado nos corpos ou exclusivamente imposto pelo patriarcado, mas é aquilo que se coloca sob controle sistemático e contínuo, buscando determinar, no palco social, interpretações que concordem com as diretrizes estabelecidas nas convenções sociais. O corpo é, portanto, o operador do gênero.

CONCLUSÃO

A religião deve ser analisada como um elemento multifacetado e uma força cultural significativa na vida das mulheres, pois incomoda, sustenta, consola, aflige, entristece, alegra e não como algo com um papel único. Por serem múltiplos, o elemento religioso e as relações de gênero impactam de diferentes formas a mulher, tornando, portanto, necessário ouvi-las acerca do seu processo de desinstitucionalização. Além disso, ajudará na compreensão das mudanças

do campo religioso brasileiro contemporâneo. A religião, segundo Sandra Duarte Souza (2008), representa um sistema simbólico e cultural. Por isso, discuti-la significa analisar um sistema de sentidos que se manifestam nas relações sociais, de raça, de classe e de gênero. Maria José Rosado Nunes (2001), nos mostra que o gênero é um mediador da experiência e da vivência religiosa, pois molda a forma de ser e tornar-se uma pessoa religiosa. Logo, considera-se relevante averiguar quais são os impactos dessa vivência religiosa para a desinstitucionalização de mulheres, bem como se existem vestígios religiosos nessas mulheres não institucionalizadas.

REFERÊNCIAS

ANTONIAZZI, Alberto. **Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto?** São Paulo: Paulus, 2004.

BUTLER, Judith. Atos performáticos e a formação dos gêneros: um ensaio sobre a fenomenologia e teoria feminista. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais.** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 213-230.

CONNELL, Raewyn. **Gênero em termos reais.** São Paulo: nVersos, 2016.

MAGALDI, Juliana Alves. **Os 'sem religião' no Brasil:** um estudo socioantropológico sobre suas interpretações e consequências. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2008.

RODRIGUES, Denise dos Santos. **Os sem religião e a crise do pertencimentoinstitucional no Brasil:** o caso fluminense. 2009. 344 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

ROSADO NUNES, Maria José. O Impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. **Cadernos Pagu**, v. 16, 2001.

ROSADO NUNES, Maria José. As Complexas relações entre religião e gênero. In: ROSADO NUNES, Maria José (Org.). **Gênero, feminismo e religião:** sobre um campo em construção. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. **Gênero, patriarcado, violência.** São Paulo: Fundação Abramo, 2004 (Coleção Urgente).

SILVA, Antônio Leandro da. **Indivíduos sem religião:** desencantamento metafísico do mundo. 2012. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de Análise histórica. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais.** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 49-80.

SOUZA, Sandra Duarte de. A relação entre religião e gênero como um desafio para a sociologia da religião. **Caminhos**, Goiânia, v. 6, n. 1, jan./jun. 2008.

VIEIRA, José Álvaro Campos. **Ensaio de espiritualidade não religiosa:** estuda a partir de indivíduos

sem religião em Belo Horizonte. 2020. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.

VILLASENOR, Rafael Lopez. **Os “sem religião” no ciberespaço:** interfaces da religiosidade nas comunidades Virtuais. 2013. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013.

A RELAÇÃO DE JESUS COM AS MULHERES EM J. A. PAGOLA. INCIDÊNCIAS HISTÓRICO-PASTORAIS DE GÊNERO PARA UM DISCIPULADO DE IGUAIS NA IGREJA ATUAL.

Ivenise Teresinha Gonzaga Santinon¹

RESUMO

Na Igreja existem muitos desafios que devem ser enfrentados e muitos deles são em função da sua história patriarcal, e o estudo do cristianismo nas suas origens se faz necessário. As distorções nos papéis das mulheres nas comunidades e a desigualdade nas funções eclesiais se delinearam e de forma indiscriminada as mulheres perderam o que era evidente no movimento de Jesus, mostrado nos Evangelhos. Este trabalho visa estudar a relação de Jesus com as mulheres em J. A. Pagola e relacionar as reflexões históricas trazidas pelo autor com a práxis na Igreja atual. A partir de uma introdução temática e citações bíblicas apontadas pelo autor o objetivo é buscar inter-relações que possam fundamentar as funções das mulheres presentes na Igreja na atualidade. O trabalho consta de dois tópicos: 1. Jesus e a libertação das mulheres nos evangelhos. 2. A presença das mulheres na Igreja e apontamentos para um discipulado de iguais. A ênfase do texto está nas relações desiguais de gênero que se sucederam ao longo da história em função do sistema patriarcal no cristianismo.

PALAVRAS-CHAVE: Gênero, história, mulheres; discipulado de iguais; Igreja

INTRODUÇÃO

Nos diferentes modelos de Igreja, pode-se notar que as imagens de Jesus estão sobrepostas, umas com outras, ou muitas vezes, simbolicamente, se mostram incongruentes e em conflito com as mensagens dos evangelhos. Algumas estão subjacentes a imagens próprias de uma cristologia invertida e de uma eclesiologia feita por homens, reproduzidas de forma automática nas comunidades, nada tendo a ver com o modelo comunitário do discipulado proposto por Jesus nas igrejas primitivas. E desde as origens cristãs a teologia católica tem se apropriado dessas reproduções dogmáticas escritas por homens, com narrativas oriundas de um contexto patriarcalista.

Atualmente, as teologias contextuais com suas hermenêuticas atualizadas têm propiciado novas reflexões e, com o surgimento de novas interpretações, tem apresentado uma visão

¹Doutorado em Ciências da Religião; Graduação e Mestrado em Teologia; Docente na PUC-Campinas; email: ivenise@puc-campinas.edu.br

mais humanitária e igualitária do cristianismo das origens.

Já no catolicismo atual, há controvérsias quanto a leituras e métodos de leituras bíblicas e quando acontece a ausência do método histórico-crítico fica evidente certo “vazio cristológico” ou inversão dos valores dos Evangelhos. Isso por conta da diluição da humanidade de Jesus, sobretudo no que se refere à sua prática histórica em detrimento da intensificação que tem sido dada à sua perspectiva divina. Há a necessidade a partir da experiência de Deus, derrubar esquemas vigentes, um deles quando ao humano de Jesus Cristo que pode ficar aquém do aspecto sagrado. (PAGOLA,2010)

Diante desta realidade desequilibrada, a teologia pastoral tem buscado alguns novos objetivos “hermenêuticos”, necessários para se inverter a eclesiologia tradicional na qual a pastoral e a condição das mulheres aparecem desajustadas na vida Igreja. Aqui apontamos alguns deles:

- Reconstruir a imagem de Jesus a ponto de ela ser coerente com a sua história e possa se adequar com o pluralismo cultural e religioso de hoje.
- Trabalhar uma educação da fé baseada na história real do cristianismo, considerando a convivência de Jesus com mulheres e homens do seu tempo, trazendo os seus testemunhos para uma catequese testemunhal que propicie um discipulado de iguais na atualidade.
- Estudar a exegese em uma teologia bíblica própria das narrativas dos evangelhos e conceber Jesus como ser humano, como alguém próximo do sofrimento das pessoas, dos pobres, dos últimos e excluídos, e sobretudo das mulheres.
- Fazer liturgias não piramidais e hierárquicas com e leituras contextualizadas da Bíblia; suspeitar de leituras, interpretações e discursos que não condizem com a realidade.
- Considerar **a ciência para falar de fé e de Igreja (a razão da fé)**; PAGOLA afirma o dever de considerar a história no método de leitura bíblica, para que se faça uma aproximação histórica e contextualizada, se construa uma nova “cidadania cristã”

1. JESUS E A LIBERTAÇÃO DAS MULHERES NOS EVANGELHOS

Sobre a amizade de Jesus com as mulheres e as práticas que envolvem a aproximação dele com elas narradas nos evangelhos, ou seja, para se aproximar da atuação de Jesus em relação às mulheres, o teólogo PAGOLA diz que há a necessidade de se levar em conta 3 fatores: a) Fontes – foram escritas por homens e refletem a experiência e a atitude masculina; b) Linguagem – é genérica e sexista, pois “oculta” a presença das mulheres, o que dificulta a inclusão de pala-

bras nos gêneros (ex: discípulos = discípulos e discípulas); c) Comentaristas e exegetas – foram e são homens brancos que, em geral, fazem uma leitura tradicional patriarcalista.

Assim, as narrativas do contexto dos evangelhos indicam que grande parte das pessoas que cercavam Jesus eram pobres e as mulheres eram consideradas as últimas, as mais vulneráveis. Ser mulher naquela sociedade patriarcal significava viver num estado de inferioridade e de submissão aos homens. E Jesus nasce e vive num contexto, numa sociedade, em cuja consciência coletiva estavam gravados alguns estereótipos sobre as mulheres. Elas eram para casar, ter filhos e estar sob a autoridade dos homens (pai; marido...) E nesse contexto, como Jesus as vê e as sente?

A primeira coisa que surpreende é presenciar as suas atitudes e vê-lo cercado de mulheres em meio das condições impostas às judias. Podemos ver algumas das suas amigas íntimas como Maria Madalena e as irmãs Marta e Maria, vizinhas de Betânia; as mulheres enfermas como a hemorroísa, ou as pagãs, como a siro-fenícia.

1.1. JESUS, AMIGO DAS ÚLTIMAS

Então, qual é a razão de Jesus atrair tanto as mulheres? Por que elas se aproximavam sempre dele? A resposta é que para elas acontecia uma inversão do que viviam em nome das leis e da fé. Ao se aproximarem de Jesus elas encontram formas de libertar-se da vida de marginalização, do trabalho excludente e de rótulos dados pelos varões, em um sistema patriarcal vigente que as definiam como “pecadoras” dentro e fora de casa e das comunidades.

Segundo o teólogo PAGOLA (2010), outra perspectiva importante no contexto patriarcal narrado pelos evangelistas e vivido por Jesus, mostra e é sabido que ao seu redor estavam mais as mulheres não vinculadas a um varão. Jesus acolhia e convivia com viúvas indefesas, esposas repudiadas e, em geral, mulheres sozinhas, sem recursos, pouco respeitadas e de fama não muito recomendada. Havia também algumas mulheres chamadas de prostitutas, cuja reputação delas era a pior possível, que pelo código político-religioso que seguiam, elas eram fontes de impureza e contaminação. Essas mulheres acolhidas por Jesus são as marcadas pela indiferença social e religiosa da época. Estão marcadas pelas leis e pela organização político-religiosa, a ponto de serem rotuladas como pecadoras e indesejáveis, não podendo ocupar o espaço da antecipação do Reino de Deus proclamado por grupos de varões que com isso, as impedia de sentar e comer com Jesus.

Jesus acolhe-as com o amor compassivo de Deus. Nunca aquelas mulheres haviam estado tão perto de um profeta e jamais tinham ouvido falar de Deus próximo delas, e de um Reino de Deus prometido e participado por elas. Jesus mostrou-lhes isso e foi amigo daquelas codificadas

como pecadoras e impuras, conforme o *Código de Pureza*, oriundo do contexto judaico, constante nas leis do Levítico.

Jesus não se mostra empenhado em seguir tais regras, em criticar as pessoas mais vulneráveis e não se enreda em questões de gênero e pureza ritual. Mas a partir de sua experiência do reino de Deus atua como judeu, mas com liberdade, não trata as mulheres como fonte de tentação ou contaminação, mas aproxima-se sem receio delas e, abertamente, não as condiciona a pertença e ocupação apenas de alguns lugares por nenhum preconceito disseminado na sua cultura judaica.

Dessa forma, **várias questões podemos levantar no sentido de interpelar as narrativas e buscar novas interpretações dos Evangelhos, novos significados da presença de Jesus junto às mulheres e as implicações para a pastoral católica:** Como as mulheres se atreveram a aproximar-se do judeu Jesus e ouvir a sua mensagem? Como se aventuraram a abandonar o próprio lar e subir com ele a Jerusalém, provocando escândalo de alguns? **E daí** qual seria a aproximação pastoral e que pode ser feita na pastoral da Igreja atual? Como possibilitar um discipulado de iguais na Igreja?

2. A PRESENÇA DAS MULHERES NA IGREJA. APONTAMENTOS PARA UM DISCIPULADO DE IGUAIS.

No contexto dos evangelhos, nas comunidades primitivas, sem dúvida, as mulheres viram em Jesus uma atitude diferente. Nunca ouviram de seus lábios expressões pejorativas ou depreciativas, nenhuma exortação a viverem submissas ou de forma injusta no contexto judaico, muito pelo contrário, receberam o respeito, a misericórdia, a compaixão e a simpatia de uma amizade acolhedora.

Naquele contexto, foi possível romper esquemas estruturais vigentes. Foi possível transformar comportamentos e estabelecer novos elos e vínculos. Nos moldes de Jesus de Nazaré se torna possível na atualidade serem efetivadas algumas redefinições, ou seja, ser e fazer conforme a sua prática descrita nos evangelhos:

- Jesus redefine, a partir da experiência de Deus, o significado e a presença da mulher, derrubando os estereótipos vigentes naquela sociedade – não aceita que a mulher seja fonte de tentação e ocasião de pecado: “Todo aquele que olha uma mulher desejando-a, já cometeu adultério com ela em seu coração” (Mt 5, 28-29);
- Jesus corrige também a avaliação que se faz da mulher atribuindo-lhe como incumbência suprema o ter filhos (Mc 3, 35; Lc 11,27-28). “Felizes antes aquelas

que ouvem a Palavra de Deus e a cumprem”. A grandeza e a dignidade da mulher partem de sua capacidade de ouvir a mensagem do Reino de Deus e nele participar;

- Jesus corrige, em casa de suas amigas Marta e Maria, a visão de que a mulher deve dedicar-se exclusivamente às tarefas do lar. Mostra que ela não deve ficar reduzida ao serviço doméstico. Há algo autônomo e mais decisivo a que ela tem direito tanto quanto o homem. E isso está na Palavra de Deus e no seu Reino (Lc 10, 38-42);
- Jesus reage diante do duplo critério de moralidade e que se usava para julgar de maneira desigual o varão da mulher: “Quem dentre vós estiver sem pecado, atire a primeira pedra”. Jesus confia em Maria Madalena, quer para ela o melhor, a alma, não tem exclusão ou condenação na sua postura (Jo 8, 1-8).

2.1. AS MULHERES, APÓSTOLAS E DISCÍPULAS DE JESUS

O Papa Francisco instituiu 22 de julho como o Dia da Apóstola dos apóstolos, Maria Madalena ou Maria de Magdala (VATICAN NEWS). Com isso ele conchama a Igreja um olhar diferente. Suscita a necessidade da Igreja se aproximar das práticas dos Evangelhos e quanto à presença das mulheres no catolicismo, diante da atual intensificação do clericalismo e do fundamentalismo religioso nas comunidades, a necessidade de pensar uma eclesiologia libertadora, de inversão de valores e de estruturas.

As mulheres seguiram Jesus desde a Galileia até Jerusalém e não o abandonaram nem no momento de sua execução. Ouviam sua mensagem, aprendiam dele o rigor da sua fé e o seguiam de perto, da mesma forma que os discípulos homens. Há cada vez menos dúvidas de que mulheres tomaram parte na última ceia. Por que iriam estar ausentes da ceia de despedida, lugar em que elas normalmente estariam quando comiam com Jesus? Naquele contexto, quem prepararia e serviria devidamente o banquete sem as mulheres?

PAGOLA (2010) mostra que as mulheres estariam presentes em todos os rituais. Afirma que exclusão das mulheres se torna ainda mais absurda quando analisamos as narrativas dos textos sagrados considerando aquele contexto histórico, vivido nas comunidades primitivas. Fica clara a enraizada hermenêutica bíblica que foi transmitida há séculos por interpretações patriarcalistas. E muito transparentes ficam os desdobramentos deles na pastoral e, na eucaristia da Igreja atual, cada vez mais evidentes. Com um olhar e afirmações equivocadas feitas a partir de uma ceia pascal em que nos banquetes as mulheres não participavam, até hoje perpetuam as exclusões na vida da Igreja. Nesse sentido uma pergunta pode ser feita: Elas teriam participado da Páscoa judaica, sozinhas?

Alguns trechos bíblicos devem ser lembrados ao mostrarem que as mulheres eram protagonistas da mensagem de Jesus e tiveram presença forte, marcante, nas celebrações das comunidades, desde o início do(s) cristianismo(s):

- At 1,14 e 2,1-4: A inclusão das mulheres na ceia. Na narrativa da última ceia, reuniram-se os discípulos, inclusive depois da crucificação de Jesus, mas não só os Doze. Tinham a “companhia de mulheres, como a de Maria, a Mãe de Jesus, e dos irmãos deles”
- Lc 24, 10-11.23-24; Jo 20,11-18; Mc 16,1-8: O protagonismo na origem da fé pascal. O anúncio primeiro da ressurreição de Jesus está ligado às mulheres. Elas são modelo do verdadeiro discipulado e estão para anunciar e servir. Não foram citadas ou chamadas de apóstolas e discipulas, mas Jesus as vê e as trata como tais.

2.2. AS MULHERES EM UMA “ECLESIOLOGIA LIBERTADORA, DE CUNHO NÃO PATRIARCAL.

As posturas androcêntricas presentes na tradição da Igreja sempre se fundamentaram na mentalidade patriarcal. As estruturas para um discipulado de iguais encontrariam dificuldades em se alicerçar, pois haveria a necessidade de se reconstruir uma ideia pré-estabelecida de Igreja ao longo dos séculos. (SCHUSLER-FIORENZA.1995). E Jesus de Nazaré é o modelo de libertação das amarras vigentes até hoje.

Nesse sentido, há a necessidade de mudanças nas estruturas eclesiais para que o Evangelho seja realmente seguido, pois desde as origens cristãs a teologia católica tem se apropriado de reproduções dogmáticas escritas por homens, brancos, que anunciam a Boa Notícia com narrativas oriundas de um contexto patriarcalista.

CONCLUSÃO

A libertação própria e integral da vivência dos Evangelhos é que abrirá a possibilidade do surgimento de um discipulado de iguais, onde as mulheres poderão romper o silenciamento imposto pelos esquemas clericalistas há séculos. Urge a necessidade de um olhar novo que venha abrir portas e reconstruir uma Igreja dialogal, includente, com uma estrutura diferente. Para PAGOLA (2010) Jesus foi audacioso e reagiu com veemência diante do dualismo existente na sua época. Com uma sensibilidade nada comum ao seu tempo ele agiu diante do duplo critério de moralidade que se usava para julgar de maneira desigual o varão e a mulher e isso vai exigir um olhar diferente de todas e todos.

Nesse sentido, urge enxergar nas comunidades as injustiças que são contrárias à prática de Jesus e dos Evangelhos, pois é imprescindível promover o protagonismo das mulheres na Igreja onde elas ainda são tratadas de forma desigual a dos varões. Enquanto mulheres e homens **não tenham** a mesma condição de pessoas batizadas no mesmo Espírito de Deus, não acontecerá a libertação vinda de Jesus Cristo, descrita nos evangelhos. Um discipulado de iguais acontecerá a partir de um olhar diferente e uma decisão audaciosa, de uma práxis em uma Igreja libertadora, mais justa e solidária e que realmente caminha rumo ao Reino de Deus.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Paulus. S. Paulo. 2002.

Compêndio do Concílio Vaticano II. Vozes. Petrópolis. 2008.

PAGOLA, José A. *Jesus. Aproximação Histórica*. Vozes. Petrópolis. RJ. 2010

SCHUSLER-FIORENZA, Elizabeth. *Discipulado de Iguais. Uma eclesiologia crítico-libertadora*. Vozes. Petrópolis. RJ. 1995

VATICAN. NEWS. S. Maria Madalena, discípula do senhor, 22/07/2022. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/santo-do-dia/07/22/s-maria-madalena--discipula-do-senhor.html>. Aces. 28 ago 2022.

ACOLHIMENTO DE PESSOAS TRANSGÊNERO NAS ATIVIDADES CORAIS DAS COMUNIDADES CRISTÃS-CATÓLICAS: IMPLICAÇÕES TÉCNICAS E PASTORAIS

José Luis Manrique Yáñez¹

RESUMO

A proposta do amor fraterno exposta no capítulo 13 da Primeira Carta aos Coríntios, traz uma série de características próprias e desejadas como implícitas em todo o agir das comunidades cristãs. Duas destas características ressoam de forma especial quando falamos de inclusão de pessoas LGBTQ+ nas comunidades da Igreja Católica: o amor ao próximo deve ser serviçal e não deve fazer nada de inconveniente. Nesta perspectiva, esta comunicação visa expor implicações pastorais e técnico-musicais do acolhimento de pessoas transgênero nas atividades corais das comunidades cristãs-católicas. Em um primeiro momento, se apresenta o diferencial dos grupos de pessoas transgênero dentro das comunidades LGBTQ+. Em segundo lugar, se analisa o estado atual dos estudos bíblicos, da doutrina e dos espaços pastorais sobre a presença destes grupos como parte da Igreja Católica. Em terceiro lugar, se expõem implicações técnicas e emocionais das pessoas transgênero dentro da prática musical coral. Como considerações finais, se sugerem algumas orientações para a prática coral como serviço de acolhimento às pessoas transgênero, privilegiando linguagens inclusivas e evitando termos que, além de serem problemáticos na questão de gênero e classificação vocal, são dispensáveis desde o ponto de vista técnico-musical.

PALAVRAS-CHAVE: transgênero; prática coral; acolhimento; catolicismo

INTRODUÇÃO

A situação atual das comunidades católicas frente à visibilização e acolhimento de pessoas transgênero, e pessoas LGBTQ+ em geral, enfrenta dificuldades de diversas índoles. Por um lado, é clara a necessidade de criação de espaços de interação e convivência fraterna de qualidade. Por outro, a tradição cultural e doutrinal da Igreja Católica se vê apelada a abrir caminhos que atendam os novos sinais dos tempos. Tais espaços de acolhimento e propostas doutrinárias passam necessariamente pela regra do amor fraterno, explicitada na mensagem de Jesus Cristo e refletida especialmente em 1Cor 13. Nos versículos 4 e 5 dessa passagem bíblica, duas características do amor fraterno apelam fortemente à situação apresentada, o amor deve ser serviçal e nada deve fazer de inconveniente. A prática artística coral das comunidades católicas pode ser um

¹Mestre em Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), joseluismy@gmail.com.

espaço privilegiado de vivência fraterna, como serviço de acolhimento de pessoas transgênero. Mas, para não ser inconveniente neste processo, a prática precisa rever seus condicionamentos técnicos de linguagem e organização.

1. A PESSOA TRANSGÊNERO

Em primeiro lugar, é importante distinguir o que diferencia a pessoa transgênero do grupo de pessoas LGBT+, para posteriormente compreender seu impacto na prática coral. O Manual de Comunicação LGBT da Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais, define transgênero como: “Terminologia utilizada para descrever pessoas que transitam entre os gêneros. São pessoas cuja identidade de gênero transcende as definições convencionais de sexualidade.” (ABGLT, 2010, p. 17). Ainda dentro deste vocabulário aparece também o termo transsexual, que é definido como: “Pessoa que possui uma identidade de gênero diferente do sexo designado no nascimento” (ABGLT, 2010, p. 17).

A partir do Concílio Vaticano II, a Igreja Católica oficializou, por meio do magistério, seu compromisso de diálogo com o mundo. Isso implica um esforço bilateral em entender as categorias utilizadas nos diversos pontos tangenciais. Nesse sentido, a terminologia de gênero precisa ser um dos pontos de contato. Assim, entenda-se gênero como:

Conceito formulado nos anos 1970 com profunda influência do movimento feminista. Foi criado para distinguir a dimensão biológica da dimensão social, baseando-se no raciocínio de que há machos e fêmeas na espécie humana, no entanto, a maneira de ser homem e de ser mulher é realizada pela cultura. Assim, gênero significa que homens e mulheres são produtos da realidade social e não decorrência da anatomia de seus corpos. (ABGLT, 2010, p. 09)

Este entendimento precisa estar presente nas equipes técnicas, no acolhimento de pessoas transgênero nos grupos corais das comunidades, pois o resultado da voz biológica destas pessoas nem sempre será condicente com o timbre e extensão vocal da classificação tradicional que separa vozes masculinas e femininas; podendo causar confusão, repulsão e desconforto. Este esclarecimento será ampliado no terceiro tópico desta comunicação.

2. A IGREJA CATÓLICA E AS COMUNIDADES TRANSGÊNERO

A Igreja Católica, como foi mencionado, assumiu formalmente um compromisso de diálogo com o mundo, e seus desdobramentos vem sendo colhidos em todos estes anos pós concílio. A antropologia integral, que reside na diferenciação dos sexos, tem sido o pano de fundo doutrinal católico referente à sexualidade humana, a qual apresenta elementos ásperos e manifestações contrárias em relação ao estudo de gênero. Esta concepção “vê na sexualidade uma componente fundamental da personalidade, um próprio modo de ser, de se manifestar, de comunicar com os outros, de sentir, de se exprimir e de viver o amor humano” (CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, 2019, n. 4). Mas, ao mesmo tempo, a nível pastoral e em pronunciamentos magisteriais, tem-se aberto algumas vias de diálogo:

Também não pode se ignorar que, na configuração do próprio modo de ser - feminino ou masculino -, não confluem apenas fatores biológicos ou genéticos, mas uma multiplicidade de elementos que têm a ver como o temperamento, a história familiar, a cultura, as experiências vividas, a formação recebida, as influências de amigos, familiares e pessoas admiradas, e outras circunstâncias concretas que exigem um esforço de adaptação. É verdade que não podemos separar o que é masculino e feminino da obra criada por Deus, que é anterior a todas as nossas decisões e experiências e na qual existem elementos biológicos que é impossível ignorar. Mas também é verdade que o masculino e o feminino não são qualquer coisa de rígido. (FRANCISCO, 2016, n. 286)

Pela parte dos estudos bíblicos, encontramos passagens que aparentemente trazem uma visão negativa das pessoas transgênero, com é o caso de 1Cor 6, 9 - 10, onde infere que os efeminados não herdarão o Reino de Deus. O termo em grego que foi traduzido como efeminados é *malakoi*, que vem da palavra *malakos*, que “literalmente significa fino, e sua cognata *malakia* significa finesa” (SALZMAN, 2012, p. 306). Embora existam outras possibilidades de tradução desta palavra, o contexto cultural hebraico reforça a escolha:

“Honra era um valor primordial na cultura hebraica, especialmente a honra masculina que era conquistada e preservada por um homem que se comportasse como homem; a masculinidade era horada e a feminidade era, por sua vez, desprezada. A fineza ou a efeminação nos homens, por tanto, *qua* efeminação sem qualquer sugestão de comportamento homogenital, era horrivelmente considerada uma “abominação”. (SALZMAN, 2012, p. 306)

Tal entendimento de honra do povo hebraico também leva a compreender melhor a intencionalidade do autor humano do texto e seu comprometimento com o entorno sociocultural. Hoje, a própria doutrina católica defende a complementariedade entre as categorias de homem e mulher, sem depreciação por parte alguma. Nesse sentido, a teologia bíblica católica se pronuncia da seguinte forma:

Certas formulações dos autores bíblicos, como também as diretivas disciplinares do Levíticos, exigem uma interpretação inteligente que salguarde os valores que o texto sagrado pretende promover, evitando, então, repetir literalmente aquilo que traz consigo também traços culturais daquele tempo. A contribuição fornecida pelas ciências humanas, juntamente com as reflexões de teólogos e moralistas, será indispensável para uma adequada exposição da problemática, somente esboçada neste documento. (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 2022, p. 158)

Somado a tudo isso, a atuação do Papa Francisco tem propiciado um clima de reflexão importante sobre o papel das doutrinas nas relações pastorais das comunidades. “É preciso sempre considerar a pessoa. Aqui entramos no mistério do homem. Na vida, Deus acompanha as pessoas, e nós devemos acompanhá-las a partir da sua condição. É necessário acompanhar com misericórdia” (FRANCISCO, 2017, p. 62). Dois elementos sobressaem destas palavras. O primeiro elemento é falar sobre o mistério do homem, isto é, daquilo que não temos uma compreensão clara e última, mas que está aberto a novas iluminações de verdade pelo Espírito. O segundo elemento é a questão da misericórdia, que, longe de qualquer sensação de pena, segundo a teologia lucana, pode ser entendida como um sentir junto com o outro.

Diante desse cenário, as pessoas transgênero seguidoras de Jesus Cristo, assim como outras parcelas do grupo LGBT+, têm ganhado visibilidade dentro da Igreja Católica e participam ativamente da vida comunitária, mesmo que os espaços ainda sejam reduzidos. Neste sentido, o grupo de leigos Diversidade Católica de Rio de Janeiro manifesta: “De fato, a proposta de ‘[refazer] a ponte entre a comunidade homossexual e a Igreja’ materializa-se também na criação de um ambiente para a ‘acolhida e reintegração de católicos gays que, por qualquer motivo, se sentiram excluídos da Igreja, mas sentem o desejo de retornar à comunidade’” (SERRA, 2019, p. 194). Cada vez mais vem aumentando os grupos católicos de leigos e leigas LGBT+ em diversas cidades do Brasil, com maior ou menor apoio por parte das estruturas eclesiais, segundo o senso de fé (*sensus fidei*) de cada igreja local.

Embora o processo de chegar a um consenso eclesial (*consensus fidelium*) sobre como agir frente a tais desafios eclesiais esteja em andamento, o senso de fé dos fiéis (*sensus fidei fidelis*), junto com uma parcela de religiosos e sacerdotes, já é um indicador para levar em conta:

Graças ao *sensus fidei fidelis* e apoiado na prudência sobrenatural dada pelo Espírito, o fiel é capaz de perceber, em contextos históricos e culturais novos, quais podem ser os meios mais apropriados para dar testemunho autêntico da verdade de Jesus Cristo, e, além disso, nele conformar as suas ações. O *sensus fidei fidelis* se reveste, assim, de uma dimensão prospectiva na medida em que, se fundamentado na fé já vivida, permite ao fiel antecipar um desenvolvimento ou uma explicitação de uma prática cristã. [...], essas evoluções nunca são puramente privadas, mas sempre de natureza eclesial.” (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 2015, n.65)

Com tal certeza de fé de natureza eclesial, as comunidades junto com seus pastores precisam oportunizar e multiplicar espaços de convivência fraterna com pessoas LGBTQ+, para que o Espírito possa guiar os próximos passos na perspectiva do Reino de Deus anunciado por Jesus Cristo.

3. IMPLICAÇÕES NA PRÁTICA CORAL

Segundo os dados até aqui coletados, a acolhida de pessoas transgênero nas comunidades católicas deve ser cada vez maior. Isto significa que as equipes pastorais precisarão estar cada vez melhor preparadas para a recepção desta parcela de fiéis nas atividades paroquiais, onde os grupos corais estão incluídos.

Dentro da dinâmica do trabalho coral, existe a divisão de grupos vocais por naipes de voz. A principal característica que define tal separação é a extensão vocal de cada pessoa. Assim, a classificação vocal mais utilizada para coro consiste em quatro grupos: soprano, contralto, tenor e baixo. Cada um destes grupos vocais cantará uma linha vocal em particular, que quando juntas oferecem a experiência de canto coral a vozes. As fronteiras entre estes grupos não são rígidas e pode ocorrer de uma pessoa conseguir cantar razoavelmente bem em mais de uma classificação vocal, segundo as características de extensão que cada repertório apresente.

A complicação, dentro da compreensão de gênero, é que a teoria musical tradicional ensina que os naipes vocais podem ser agrupados entre femininos e masculinos, sendo os primeiros soprano e contralto que são mais agudos, e os segundos tenor e baixo que são mais graves. Mas esta compreensão não se sustenta na prática. Por exemplo, um tenor biologicamente macho e considerado como masculino, bem treinado em voz impostada, pode alcançar todas as notas de uma linha de contralto, que correspondem tradicionalmente a uma voz feminina. Assim também, existem contraltos biologicamente fêmeas e consideradas femininas, fisiologicamente capazes de cantar linhas vocais de tenor, que correspondem tradicionalmente a uma voz masculina.

Esta visão que atribui masculinidade e feminidade às categorias da classificação vocal,

de forma bastante imprecisa, apresenta-se inconveniente para o acolhimento de pessoas transgênero. Por exemplo, se é falado para uma pessoa transgênero que “precisa cantar uma parte vocal que afeta sua disforia de gênero, a pessoa seguramente deixará a prática coral - potencialmente para sempre” (PALKKI, 2017, p. 28). Por outro lado, a fisiologia de cada pessoa, sem tratamentos médicos, tem uma característica vocal própria que não pode ser negligenciada ao querer atingir notas fora da sua extensão vocal, comprometendo a saúde vocal.

Complementarmente, segundo Palkki (2017, p. 29-31), para ter uma boa experiência coral inclusiva em relação as pessoas transgênero, os dirigentes e a equipe técnica do coro devem: a) perguntar sobre pronome e nome que a pessoa deseja utilizar, b) acondicionar a formação vocal do grupo, c) propor um posicionamento dos naipes conveniente, d) cuidar com que as vestes não sejam um problema na questão de gênero, e) a linguagem técnica durante os ensaios precisa ser adequada, f) as convocatórias e testes de canto devem ser inclusivas na questão de classificação vocal, e g) em contexto de viagens para apresentações a questão das acomodações precisa de um cuidado especial.

CONCLUSÃO

Diante da expectativa de aumento do número de pessoas católicas transgênero nas comunidades católicas, a prática coral pode se tornar um serviço de acolhimento efetivo para a vivência comunitária. A experiência será satisfatória tanto enquanto as questões técnicas vocais e de linguagem dentro da prática possam ser conduzidas convenientemente pelos coordenadores, regentes corais e equipes técnicas, buscando evitar situações inconvenientes. Tal vivência comunitária, permeada pela prática artística, mostra-se promissória na desconstrução de preconceitos em relação a gênero, promovendo o aprofundamento coletivo na fé.

REFERÊNCIAS

ABGLT. **Manual de Comunicação LGBT**. Curitiba: ABGLT, 2010.

COLLING, Leandro. **Gênero e sexualidade na atualidade**. Salvador: UFBA, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências; Superintendência de Educação a Distância, 2018.

CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. **Homem e mulher os criou**: para uma via de diálogo sobre a questão do gender na educação. Cidade do Vaticano, 2019. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20190202_maschio-e-femmina_po.pdf>. Acesso em: 27 jun., 2022.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **O Sensus Fidei na vida da Igreja**. Brasília: Edições

CNBB, 2015.

FRANCISCO. **Amoris Laetitia**: sobre o amor na família. São Paulo: Paulinas, 2016.

FRANCISCO. **Quem sou eu para julgar?**. Rio de Janeiro: LeYa, 2017.

PALKKI, Joshua. Inclusivity in action: transgender students in the Choral Classroom. **The Choral Journal**, Vol. 57, No. 11, pp. 20-35, June/July 2017.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **O que é o homem?** - Um itinerário de antropologia bíblica. Brasília: Edições CNBB, 2022.

SALZMAN, Todd A. **A pessoa sexual**: por uma antropologia católica renovada. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2012.

SERRA, Cris. **Vimos pra comungar**: os grupos católicos LGBT brasileiros e suas estratégias de permanecer na Igreja. Rio de Janeiro: Metanoia, 2019.

DIVERSIDADE SEXUAL E CATOLICISMO: COMBATE À LGBTIFOBIA ESTRUTURAL NA PERSPECTIVA DA DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA

Silvia Mara Camargo Kreuz¹

RESUMO

Este trabalho aborda a relação da diversidade sexual com o Catolicismo na perspectiva da afirmação da dignidade das pessoas LGBTQIA+, com o objetivo de promover a superação da LGBTIfobia estrutural. Ao evidenciar as estatísticas de violência contra esta população, o estudo provoca a reflexão sobre a influência da heterocisnormatividade na construção dos papéis sociais hierarquizados, na negação da diversidade sexual e na invisibilização destas pessoas. A manutenção destas relações de poder se justifica na defesa da Tradição e da Doutrina Católica e serve de base para críticas aos estudos de gênero, gerando o pânico moral sobre a chamada “ideologia de gênero”. Com o pretexto da defesa da moral se mantém a LGBTIfobia estrutural, responsável direta ou indireta pela violência física e emocional a que estão submetidas as pessoas LGBTQIA+. Em contraponto a estes movimentos, os grupos católicos LGBTQIA+ geram tensões nas instituições de poder, apoiados em declarações do Papa Francisco e em estudos da Teologia Moral, que dão sinais de reconhecimento desta população como sujeitos socioeclesiais. A metodologia empregada foi revisão de literatura e pesquisa em plataformas virtuais.

PALAVRAS-CHAVE: diversidade sexual, LGBTIfobia estrutural, dignidade humana.

INTRODUÇÃO

O Brasil é o país que mais mata pessoas LGBTQIA+ no mundo (CUT São Paulo, 2019), e pessoas LGBTQIA+ têm seis vezes mais chances de morrerem por suicídio (Diário do Nordeste, 2019). Esta estatística deve gerar profunda inquietação nas pessoas cristãs, já que tal espiritualidade não compactua com a morte. Por outro lado, a cultura brasileira está estruturada na heterocisnormatividade² e é capaz de alicerçar posturas discriminatórias ao considerar a homossexualidade e a transexualidade como sexualidades inferiores, detentoras de uma “cidadania relativizada”. Na perspectiva religiosa, este imaginário heteronormativo cria interpretações da Tradição e da Doutrina Católica que atuam de forma a marginalizar as

¹ Graduada em Odontologia (UFPR, 1990). Pós-graduada em Sexualidade Humana, Universidade Positivo, 2018; Especialista em Formação Política para leigos e leigas, PUC-Rio, 2022; Fundadora do grupo MAMI- Mães de Amor Incondicional (Curitiba/PR, 2015). Assessora de coordenação do Grupo Católico de Acompanhamento Pastoral com Pessoas LGBTI da Arquidiocese de Curitiba (de 2017-2022). Coordenadora da Escola Arquidiocesana de Formação Fé-Política Dom Ladislau Biernaski, Curitiba PR (2021-2022).

² O termo ‘heteronormatividade’ foi criado por Michael Warner na década de 1990 para definir o sistema de ideias que estabelece a heterossexualidade como norma. Com o tempo se convencionou acrescentar a cisor matividade ao conceito e utilizar assim a forma contraída heterocisnormatividade.

peças LGBTQIA+,³ as conduz às “periferias existenciais” (Papa Francisco, 2015) e alicerça

a LGBTIfobia estrutural, que dificulta a implementação de políticas públicas e a conquista de direitos sexuais, interferindo diretamente na afirmação da dignidade das pessoas LGBTQIA+.

A dignidade da pessoa se afirma em diferentes dimensões, mas duas merecem destaque: a dimensão religiosa que confere dignidade ao ser humano por ele ser reconhecido como criado à imagem e semelhança de Deus e a dimensão ética que lhe confere dignidade porque ele/ela tem consciência das normas e tem autonomia moral (MOREIRA, 2016).

É exatamente na reflexão sobre a moral e a ética que está o centro do debate na afirmação da dignidade das pessoas LGBTQIA+, sendo que estas foram excluídas, já que estavam submetidas ao silenciamento. Assim, a proposição de mudanças caiu em armadilhas de “arbitrariedades individualistas” ou em “ideologias totalizantes” impostas por pessoas heterossexuais/cisgêneras.⁴ Mas o projeto global do Concílio Vaticano II, propõe a renovação da moral cristã com base na liberdade, já que “sem liberdade, a moral cai num vácuo, os códigos que existem na sociedade viram letras mortas e o risco da deformação e mutilação das pessoas se torna próximo e grave” (LEERS; TRASFERETTI, 2002, p.31).

Dignidade humana é, portanto, um conceito que não se esgota em si mesmo, mas que se pretende promover nas mais diversas instâncias com a finalidade de combater todos os tipos de violências e injustiças cometidas contra as populações vulneráveis.

1. DIVERSIDADE SEXUAL E CATOLICISMO NA PERSPECTIVA DA DIGNIDADE DAS PESSOAS LGBTQIA+

A mais antiga tradição da Igreja Católica é o Evangelho de Jesus, por isso “A Igreja não se cansa de anunciar o Evangelho que propicia salvação e autêntica liberdade, mesmo nas coisas temporais”. Esta salvação é reafirmada pela doutrina social. Ao compreender a própria dignidade, cada pessoa se descobre amada por Deus, renovada no Amor se vê capacitada “a transformar as regras e a qualidade das relações, inclusive as estruturas sociais: são pessoas capazes de levar a paz onde há conflitos, de construir e cultivar relações fraternas onde há ódio, de buscar a justiça onde prevalece a exploração do homem pelo homem” (PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”, 2005, pp.17-19).

Um dos maiores desafios das pessoas LGBTQIA+ é o de serem compreendidas como parte do projeto criador de Deus. A busca pelo texto bíblico para justificar o preconceito expõe o binarismo da frase: “Homem e mulher os criou”. Neste caminho, estão excluídas as pessoas

³ LGBTQIA+ é a sigla mais comumente utilizada para definir as pessoas lésbicas, gays, bissexuais, travestis/transgêneros/transsexuais, intersexo. Conceitos estão disponíveis no Manual de Comunicação LGBTQIA+. Vide em referências.

⁴ Cisgênero é o termo empregado para pessoas que têm a identidade de gênero igual ao sexo biológico determinado ao nascer.

intersexo⁵ que, assim como as pessoas travestis e transgêneras, sequer estão sendo ouvidas. Daí a necessidade de se levantarem vozes dentro da própria estrutura eclesial, como a do arcebispo Carlson, de St Louis, que publicou a carta “Desafio e Compaixão”, na qual ele diz que essa interpretação ignora a regra católica estabelecida pelo Concílio Vaticano II para interpretar o significado das palavras bíblicas, no nosso próprio tempo e cultura. (LAWLER; SALZMAN, 2020).

Outra sugestão é que o bom cristão compare “a tradição discriminatória com os direitos humanos universais e as diretivas evangélicas” e analise se a insegurança sobre si mesmo não é o que mantém a opressão sobre o irmão LGBTQIA+. Deve-se observar que “proibições morais não são inocentes. Quanto mais fortes e radicais, tanto mais condicionam atitudes intolerantes e hostis na sociedade para com as pessoas que não correspondem ao esquema exigido de conduta” (LEERS; TRASFERETTI, 2002, p.49).

Não sendo possível universalizar e padronizar a sexualidade humana diante da pluralidade da criação, o importante é “universalizar a salvação libertadora, sem exclusividade, o que supõe uma mensagem universal, compreensível para qualquer pessoa, em qualquer contexto cultural” (IDEM. Ibidem, p.191). A proposta é combinar orientação afetiva/sexual, identidade de gênero e a fidelidade cristã da população LGBTQIA+, destacando que “a consciência das pessoas é a última norma de agir”, foi desejo do Concílio Vaticano II que “a teologia moral se alimentasse mais pela Sagrada Escritura e evidenciasse melhor os frutos do Espírito que os cristãos haviam de produzir” (IDEM, Ibidem, p.35).

Mesmo diante de diversas afirmações do Papa Francisco acolhendo pessoas LGBTQIA+, ainda persiste esta questão moral mais rigorosa ao se tratar de travestis e transexuais. O Papa confirma o medo presente no clero quanto ao ensino da diversidade sexual nas escolas, como se fosse uma livre escolha, e uma opção se tornar transgênero; mas afirma que é responsabilidade dos padres “acolher, acompanhar, estudar, discernir e integrar cada caso. Isto é o que faria Jesus hoje” (VATICANO, 2016). Assim, as condutas de promoção de justiça social, para os LGBTQIA+ não pretendem negar a Doutrina e a Tradição Católica, mas permitem identificar a origem do discurso fundamentalista religioso e a sua influência na LGBTIfobia estrutural (KREUZ, 2020, pp.162-179).

2. A HETEROCISNORMATIVIDADE, A LGBTIfobia E OS ESTUDOS DE GÊNERO

O termo heteronormatividade define a expectativa da sociedade de que as pessoas se comportem dentro do padrão heterossexual, da mesma forma se espera que as pessoas sejam cisgêneras. Os termos homofobia⁶ (WEINBERG, 1972) e LGBTIfobia definem o preconceito, a

⁵ O termo intersexo é usado para descrever mais de 20 diferentes condições de estados intersexo. São pessoas que nasceram com genitália ambígua, sendo difícil definir o sexo masculino ou feminino. A prescrição de terapia hormonal e a realização de cirurgia precoce para adequação da aparência e funcionalidade da genitália são condutas muito comuns nestes casos. No entanto, pessoas intersexo podem não se adaptar e até rejeitar o sexo designado pelo procedimento cirúrgico.

⁶ Neologismo formado por dois radicais gregos (homo=igual + phobia=medo).

discriminação e a violência a que as pessoas LGBTQIA+ estão expostas.

A heterocisnormatividade se mantém também por influência da teologia moral tradicional, que cria jogos de culpa e castigo, sofrimento e sublimação, “caracterizada pela negatividade e condenação absoluta que inibem e constroem a espontaneidade evolutiva dos homossexuais” (LEERS; TRASFERETTI, 2002, p.24).

Na perspectiva civil, a liberdade de exercício da sexualidade estaria garantida na afirmação da orientação sexual como “um aspecto central da identidade dos seres humanos e a liberdade pessoal deve garantir seu exercício” (MOREIRA, 2016, p.21). Além de, a expressão pública da homossexualidade ou da transexualidade trazer alto risco para esta população, o que se observa de forma ampla é que a pessoa protegida pelo direito pátrio é o sujeito heterossexual e a pessoa LGBTQIA+, forçada a aceitar a heterossexualidade como identidade compulsória, não se deixa identificar.

Analisar processos institucionais que produzem a LGBTifobia implica em reconhecer as relações de poder e questionar os mecanismos de opressão, com o objetivo de afirmar a dignidade, garantir a autonomia das diversas sexualidades e contribuir para a construção de uma democracia autêntica e inclusiva (MOREIRA, 2016, p.40). Ao ter a dignidade afirmada, a pessoa LGBTQIA+ passaria a ter os direitos sexuais respeitados. Entre eles está, primeiramente, o direito à autodeterminação, que inclui a possibilidade de se viver de acordo com a própria orientação sexual. Uma vez garantidos, estes direitos permitiriam “decisões pessoais como a escolha de um parceiro íntimo, a possibilidade de adotar filhos, o direito de proteção contra a violência sexual e as informações necessárias para o exercício seguro de atos sexuais”. Além de garantirem a liberdade, entendendo que a atividade sexual é uma necessidade humana, estes direitos “também implicam a eliminação de padrões culturais que associam práticas sexuais e poder social” (MOREIRA, 2016, pp.36-37).

É no recorte dos estudos de gênero que está a principal fonte de resistência nas lutas de combate à LGBTifobia, já que eles denunciam a influência “da cultura e das estruturas sociais na configuração e na relação entre os gêneros, questionam a subalternidade de um gênero a outro” (LIMA, 2018, p.6).

Pesquisas da Neurociência evidenciam “que a biologia do sexo não se reduz à genitália e à anatomia, sendo o cérebro responsável por definir a identidade de gênero e a orientação sexual” (LIMA, 2019). É importante observar que identidade de gênero e sexualidade não se confundem: “gênero diz respeito à identidade da pessoa enquanto homem ou mulher”, ou ainda um terceiro gênero - intersexo, estes sujeitos podem manifestar “a sexualidade de diferentes maneiras (homossexual, heterossexual, assexual, bissexual, pansexual, etc.)” (DOTTA; KREUZ, 2018, p.279).

No entanto, em 1998, a Igreja Católica iniciou um combate à categoria “gênero”. No documento intitulado “A ideologia de gênero: seus perigos e alcances”, o monsenhor Oscar

Alzamora Revoredo afirmou que “toda a moral fica à mercê da decisão do indivíduo, e desaparece a diferença entre o que é permitido e proibido nesse campo”. Ao afirmar que “as consequências religiosas também são óbvias”, ele não cita quais seriam estas consequências, e assegura que os proponentes dessa ideologia usam “sistematicamente uma linguagem equívoca para poder se infiltrar mais facilmente no ambiente, enquanto habitam as pessoas a pensar como eles” (CONFERÊNCIA EPISCOPAL PERUANA, 1998).

O papa Francisco também se manifestou sobre a “ideologia de gênero” na Exortação Apostólica *Amoris Laetitia*, que tratou da instituição familiar. Ele cita a intenção de se desenvolver uma “sociedade sem diferenças de sexo” e expressa preocupação com a imposição de uma ideologia que “leva a projetos educativos, e diretrizes legislativas que promovem uma identidade pessoal e uma intimidade afetiva, radicalmente, desvinculadas da diversidade biológica entre homem e mulher” (FRANCISCO, 2016, AL.56).

Assim o termo “ideologia de gênero” ganhou o poder de gerar pânico moral, produzindo consequências diretas no campo político e religioso. Campanhas de moralização agem na intenção de transformar estudos de gênero em ideologia, afirmando que o termo gênero teria o poder de levar “as pessoas a uma posição necessariamente ‘transexual’” (TIBURI, 2018, pp. 61-66).

Um contraponto a estas ideias é analisar o conceito de “heterossexuais ideologizados no machismo” (LEERS; TRASFERETTI, 2002, p.174), pensamento também expresso por Judith Butler que afirma existir uma ideologia dominante na sociedade, ela é heterocisnormativa masculina, branca e tem recorte de classe (BUTLER, 2016). A manutenção do patriarcado seria a verdadeira “ideologia de gênero” já que a institucionalização de lugares sociais naturais para homens e mulheres e a defesa da heterossexualidade têm o objetivo de preservar os privilégios masculinos e heterossexuais. Este projeto ideológico se encontra ameaçado pelo avanço dos direitos de minorias sexuais já que “a manutenção de uma ordem social patriarcalista é difícil em uma sociedade na qual pessoas de gêneros diferentes e de orientações sexuais distintas possuem o mesmo status jurídico” (MOREIRA, 2016, p.22).

Acolher a perspectiva cristã de gênero sem renunciar à diferença entre homem e mulher, que tem raiz no sexo anatômico, e constitui o arquétipo do qual se origina a humanidade, é o que o padre Luís Corrêa defende. Mas ele reconhece o “mérito dos estudos de gênero em captar a relevância das vivências pessoais na definição da identidade de gênero e de orientação sexual” (LIMA, 2018, p.8).

3. A CONTRIBUIÇÃO DOS GRUPOS CATÓLICOS NO COMBATE À LGBTIfobia INSTITUCIONALIZADA.

Em julho de 2014 foi criada a Rede Nacional de Grupos Católicos LGBT. Nela estão organizados cerca de 30 grupos do Brasil, compostos por pessoas que expressam a diversidade

sexual e se nutrem da espiritualidade católica na busca do divino. No entanto, Cris Serra, coordenadora da rede até o ano de 2021, relata: “desde que eu tinha me assumido lésbica, havia passado a deixar uma parte de mim silenciosamente do lado de fora, cada vez que entrava em uma igreja. Naquele momento entendi com clareza a violência que é a invisibilização das pessoas LGBTQIA+ na sociedade em geral e nas comunidades de fé” (SERRA, 2019, pp.117-200).

Alguns sacerdotes já não se restringem ao acolhimento das pessoas LGBTQIA+ nos confessionários, mas entendem que há “dores e conflitos penosos, inclusive com a própria crença e pertença eclesial” destes fiéis (LIMA, 2021, p.13). A produção de material pastoral com base em discursos e práticas “destoantes e contra-hegemônicos” na Igreja Católica tem aumentado. Vozes importantes na hierarquia já se posicionam “a favor de *gays* e suas bandeiras”. Os católicos LGBTQIA+ tensionam a ordem clericalista preponderante dentro da instituição, promovem um novo sujeito eclesial e buscam diminuir as dificuldades políticas desta população, promovendo a “cidadania plena dos *gays*” dentro e fora da Igreja (SERRA, 2019, pp.187-200).

Estes grupos têm experiências heterogêneas, mas o relato em comum é a dificuldade em realizar reuniões no espaço da paróquia. Apenas dois grupos estão inseridos em suas dioceses (Curitiba e o de Nova Iguaçu). Alguns surgiram por iniciativa isolada de clérigos, mas a maioria vem da união de pessoas LGBTQIA+ católicas, acompanhadas ou não de uma direção espiritual de religiosos ordenados. (SERRA, 2019, pp.27-28).

CONCLUSÃO

Não é possível hierarquizar a dignidade, não há uma pessoa de maior ou menor dignidade, justamente por isso ela deve ser defendida, de forma incondicional e irrestrita.

O avanço no enfrentamento à LGBTifobia, a promoção da dignidade humana e o respeito à diversidade sexual são pautas urgentes na sociedade brasileira. No entanto, os movimentos ultraconservadores, sustentados por convicções machistas, patriarcais e religiosas agem na tentativa de aniquilar as subjetividades e dificultar a conquista de direitos das pessoas LGBTQIA+. É preciso desconstruir o sistema de opressão, eliminar a invisibilidade, especialmente das pessoas travestis e transexuais, tensionar o tecido social e combater o pânico moral sobre os estudos de gênero.

Ajustar a linguagem eclesial à linguagem dos Direitos Humanos é possível já que a Igreja Católica Apostólica Romana valoriza todas as pessoas e o cuidado com as mais vulneráveis é um princípio cristão de primeira ordem (FRANCISCO, 2020). Este movimento se confirma no processo de escuta para a Assembleia Eclesial da América Latina e Caribe, no qual padres, comunidades religiosas e comunidade LGBTQIA+ apontaram dois tópicos específicos: a diversidade sexual e a vivência dos jovens nas realidades da diversidade LGBTQIA+ (VOCES DEL PUEBLO DE DIOS, 2021).

REFERÊNCIAS

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

CELAN. Síntesis narrativa: la escucha en la 1ª Asamblea Eclesial para a América Latina y el Caribe. *Voces del Pueblo de Dios*. 2021. Disponível em <https://www.iglesiabba.org/sintesis-narrativa-de-la-asamblea-elesial-las-voces-del-pueblo-de-dios-en-su-punto/>. Aces. 18 out.2021

CUT São Paulo. Brasil segue no topo dos países que mais se mata pessoas LGBT no mundo. *Notícias*, 17 mai. 2019. Disponível em <https://sp.cut.org.br/noticias/brasil-segue-no-topo-dos-paises-onde-mais-se-mata-lgbts-4d85>. Aces. 03 jun. 2021.

DIÁRIO DO NORDESTE. Suicídio entre público LGBT aumenta quase quatro vezes em dois anos. *Redação*. 04 fev. 2019. Disponível em <https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/metro/suicidio-entre-publico-lgbt-aumenta-quase-quatro-vezes-em-dois-anos-1.2058979>. Aces. 03 jun. 2020.

DOTTA, Alexandre G., KREUZ, Letícia R. C. Plano Nacional de Educação (PNE) e “ideologia de gênero” nas escolas. In: PINTO, Amanda L. O. et al (org). *Reformas Legislativas de um Estado em Crise*. Curitiba: Editora Íthala, 2018.

FRANCISCO, PP. *Exortação Apostólica Pós Sinodal Amoris Laetitia: do Santo Padre Francisco aos bispos, aos presbíteros e aos diáconos, às pessoas consagradas, aos esposos cristãos e a todos os fiéis leigos sobre o amor na família*, 19 mar. 2016. Disponível em https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html Aces 22 ago.2021.

FRANCISCO, PP. *Carta encíclica Fratelli Tutti: sobre a fraternidade e a amizade social*. São Paulo: Paulus, 2020.

LAWLER, Michel G.; SALZMAN. A Igreja Católica precisa ouvir transgêneros e intersexuais. *IHU Unisinos*. Dezembro/2020. Disponível em <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/605189-a-igreja-catolica-precisa-ouvir-transgeneros-e-intersexuais-artigo-de-michael-g-lawler-e-todd-salzman> Aces. 25 out.2021.

LEERS, Bernardino; TRASFERETTI, José. *Homossexuais e Ética Cristã*. Campinas- SP: Editora Átomo, 2002.

LIMA, Luís C. *A Fraternidade e a Superação da Violência contra LGBT*. Revista Convergência, N. 509, março 2018, ano LIII.

LIMA, Luís C. Homem e mulher os criou: e como ficou os LGBT? *Revista IHU on line*, em 05 de julho de 2019. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/590638-homem-e-mulher-os-criou-e-como-ficam-os-lgbt>. Aces. 02 dez.2020.

LIMA, Luís C. *Teologia e os LGBT+:* perspectiva histórica e desafios contemporâneos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.

MOREIRA, Adilson J. Cidadania Sexual: Postulado Interpretativo da Igualdade. *Universidade Presbiteriana Mackenzie*. Direito, Estado e Sociedade. São Paulo. n. 48 jan/jun, 2016.

PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*; tradução Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). São Paulo: Paulinas, 2005.

REIS, Toni (Org). *Manual de Comunicação LGBTI+*. 2ª edição. Curitiba: Aliança Nacional

LGBTI/GayLatino, 2018. Disponível em: <https://www.grupodignidade.org.br/wp-content/uploads/2018/05/manual-comunicacao-LGBTI.pdf>. Aces. 03 jun.2020.

SERRA, Cris. *Vimos pra comungar: os grupos católicos LGBT brasileiros e suas estratégias de permanência na Igreja*. Rio de Janeiro, RJ: Metanoia, 2019.

TIBURI, Marcia. A funcionalidade da «ideologia de gênero» no contexto político e econômico brasileiro. *Revista Nueva Sociedad especial*, em português, julho de 2018. Disponível em <https://nuso.org/articulo/funcionalidade-da-ideologia-de-genero-no-contexto-politico-e-economico-brasileiro/>. Aces. 09 ago. 2021.

VATICAN.VA. Papa Francisco aos Bispos da Conferência Episcopal de Moçambique, em 09/05/2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/may/documents/papa-francesco_20150509_ad-limina-mozambico.html. Aces. 05 dez. 2020.

VERITATIS SPLENDOR. A Ideologia do Gênero: seus perigos e alcances. *Conferência Episcopal Peruana*. 1998. <https://www.veritatis.com.br/a-ideologia-do-genero-seus-perigos-e-alcances/>. Acesso em 18/08/2020.

VIANA, Ana C. A. et al. *Pesquisa, Gênero e Diversidade: Memórias do III Encontro de Pesquisa por/de/sobre mulheres*. Curitiba: Editora Íthala, 2020.

WEINBERG, George. *Society and healthy homosexual*. New York: St Martin's Press. 1972.

GÊNERO E RELIGIÃO: UMA ANÁLISE DOS MOVIMENTOS FEMINISTAS DE CATÓLICAS NAS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Luzemilca dos Santos Silva¹

RESUMO

O objetivo do presente trabalho é investigar os pressupostos dos movimentos feministas articulados dentro da religião cristã, especialmente o catolicismo, bem como, as contribuições dos mesmos para a libertação das mulheres do jugo patriarcal judaico-cristão nas Ciências da Religião. A condição da mulher na religião e na sociedade sempre foi de discriminação, desrespeito, imposições e diversas violências, sustentada pela cultura patriarcal judaico-cristão que atravessou gerações chegando aos dias atuais. É sabido que a religião tem legitimado, de algum modo, a violência contra a mulher e mantido a cultura machista e sexista que se sobrepõem em todas as dimensões sobre elas, tirando-lhes até mesmo a liberdade de decidirem sobre seus próprios corpos. Pensar em movimentos feministas, dentro da própria religião, pode soar como algo estranho e até impossível, pois no imaginário social as mulheres religiosas são submissas por natureza, porém, esses movimentos de mulheres articuladas em suas próprias igrejas, coletivos e comunidades na luta por justiça e direitos, mostram que é possível e necessário que as mulheres religiosas entendam de que modo o sistema religioso exerce forte poder sobre elas, assim, as mulheres feministas apropriam-se, do discurso religioso a partir de uma hermenêutica feminina e de suas vivências de violência e discriminação, como também de libertação e empoderamento, e lentamente vai abrindo caminhos de libertação.

Palavras chave: Gênero; Religião; Movimentos de Mulheres; Feminismo; Libertação.

INTRODUÇÃO

Pensar o gênero como mulher e membro atuante da igreja católica, para mim é um desafio e uma missão, pois estou a falar do que vivo, sinto e acredito; do chão que piso. Foi a religião que me ensinou a perceber as injustiças, as desigualdades fora dela, o que me levou a querer me entregar pelas causas do Reino, também me engajou nas lutas sociais, mas foi a partir do evangelho de Jesus que meus olhos se abriram para os sistemas que tecem as relações dentro da própria igreja. Aos poucos fui me perguntando sobre o nosso lugar na igreja, enquanto mulheres cristãs. Por que devíamos aceitar certas posições machistas? Por que os líderes têm que ser todos homens? E aos poucos passei a entender a injustiça que nós mulheres sofremos dentro da religião, sem nos darmos conta, pois essa violência acontece de modo sutil, nos discursos diários. É preciso ter uma consciência capaz de filtrar e reinterpretar muitas ideias opressoras, sem, no

¹ Graduada. Mestranda em Ciências da Religião pela Universidade Federal de Sergipe – (UFS). E-mail: luzemilca@gmail.com

entanto, perder a fé, ou desacreditar da religião, mas é necessário que nós, mulheres religiosas (no sentido amplo, todas as pertencentes à religião) conheçamos e entendamos a tecedura do sistema religioso em relação a nós próprias, para juntas abriremos caminhos de libertação.

A condição da mulher na religião e na sociedade sempre foi de discriminação, desrespeito, imposições e violência, sustentada pela cultura patriarcal judaico-cristão que atravessou gerações chegando aos dias atuais. É sabido que a religião tem legitimado de algum modo, a violência contra a mulher e mantido a cultura machista que se sobrepõe em todas as dimensões sobre elas, tirando-lhes até mesmo a liberdade de decidirem sobre seus próprios corpos.

Frente a essa realidade de sujeição e subalternidade em que as mulheres são submersas a partir dos mecanismos e discursos religiosos, surgem os movimentos feministas, a teologia feminista, coletivos e associações de mulheres religiosas feministas católicas, dentro das próprias instituições religiosas, com o objetivo de reinterpretar e reconstituir seu lugar na religião, que foi apagado da história do cristianismo há séculos, na perspectiva da igualdade de gênero.

No presente estudo, trago para o centro, papéis que marcaram a vida das mulheres possibilitadas pela experiência religiosa, levando em conta as facetas de uma historiografia social brasileira, a partir de instrumentos que buscam situações de equidade, refletindo questões importantes do movimento das mulheres que existiu, e existe para a construção de memórias coletivas, no presente caso, dentro de uma religião judaico-cristã.

Assim, um dos objetivos do trabalho, em questão, é enxergar a lógica ocidentalizada através de perspectiva social, onde os papéis são estratificamente marcados pela perspectiva biológica de gênero, tornando-se relevante para a pesquisa buscar indagações e comparações. Neste sentido, o objeto material deste estudo situa-se em gênero e religião, tendo como propósito no objeto específico realizar uma análise dos movimentos feministas atuais de católicas nas Ciências da Religião, no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião na Universidade Federal de Sergipe (UFS).

Pensar em movimentos feministas, dentro da própria religião, pode soar como algo estranho e até impossível, pois no imaginário social as mulheres religiosas são submissas por natureza, mas esses movimentos de mulheres articuladas em suas próprias igrejas e coletivos, na luta por justiça e direitos, mostram que é possível e necessário que as mulheres religiosas entendam de que modo o sistema religioso exerce forte poder sobre elas, assim essas mulheres apropriam-se, interpretam, e reinterpretam o discurso religioso, a partir de suas vivências de violência e discriminação, mas também de libertação e empoderamento.

Diferentemente dos movimentos feministas seculares, as mulheres feministas religiosas, não estão contra a religião delas próprias, mas buscam e reclamam seu justo lugar nas igrejas

e sociedade, negado pelo patriarcado judaico-cristão e pela sociedade que segue a mesma estrutura e lógica machista.

Fundamentando seus discursos em uma leitura feminista da Bíblia e na teologia feminista, essas mulheres entendem, que muito do que foi escrito teve forte influência da cultura e da mentalidade machista, da época, que se estende aos dias atuais. Assim desconstruem e ressignificam o legado patriarcal que as subjuga e as oprime dentro e fora da religião, sem, no entanto, abandonar suas crenças, mas dando-lhes novos significados em suas vivências religiosas, abrindo caminhos de libertação para muitas mulheres dentro de suas igrejas.

1. E A RELIGIÃO FEZ A MULHER

A presente pesquisa toma como ponto de partida o estudo do gênero na religião, especificamente os fundamentos dos movimentos feministas e o surgimento, dentro da Igreja católica, entendendo que esta, como as demais instituições sociais exercem forte poder e influência sobre as pessoas, e desempenham a função de manter ou desconstruir o sistema opressor e alienante sobre as consciências, principalmente, das mulheres, as quais são colocadas em segundo plano, dentro das igrejas.

Apesar de serem maioria nessas instituições, muitas mulheres vivem nessa condição, sem se dar conta que estão sendo vítimas de um sistema religioso machista e patriarcal, o qual as joga na condição de subalternidade e opressão, tirando-lhes até mesmo o direito de decidirem sobre seus próprios corpos. Deste modo, as “mulheres têm sido solicitadas a lutar por mudanças sociais e mudanças na religião. A religião tem sido um instrumento de libertação para as mulheres. Da mesma forma como se torna um instrumento de opressão social das mulheres” (Yvonne YAZBECK-HADDAD, 1988, p. 21).

2. HERMENÊUTICA FEMININA: AS MULHERES TOMAM A PALAVRA

Nos últimos anos tem se levantado movimentos de mulheres, dentro das próprias igrejas cristãs, capazes de enxergar e refletir a realidade que lhe dizem respeito a partir da teologia feminista e da reconstrução de suas narrativas e vivências, abrindo assim, caminhos de libertação, pois:

As mulheres aprenderam a ler e a interpretar a Bíblia com as lentes dos esquemas teológicos masculinos e a partir de determinados paradigmas hermenêuticos desenvolvidos historicamente. A hermenêutica bíblica feminista reconhece que a Bíblia exerceu e exerce influência tanto positiva quanto negativa na vida de muitas mulheres e homens e que essa influência não se dá somente através dos textos em si, mas também através da forma como esses textos são lidos e interpretados. (SANTOS, 2010, p. 33).

Conforme o autor acima, as lentes do machismo determinaram o modo das mulheres ler e compreender os textos sagrados, ou seja, as mulheres deveriam apenas aceitar o que estava e está posto pelo pensamento masculino acerca da hermenêutica bíblica, que as coloca em condições inferiores aos homens, roubando-lhes a liberdade de fazerem suas próprias interpretações nas narrativas bíblicas.

Deste modo, além de apropriar-se de uma nova hermenêutica o movimento de mulheres religiosas feministas se articula a partir das pautas do movimento feminista secular, porém, difere em seus fundamentos, pois nas escolas feministas hegemônicas, as estudiosas têm “visualizado a consciência de gênero como nascida fora da crença e da experiência religiosa” (Ann BRAUDE, 2004, p. 569), assim, excluem e rejeitam qualquer coisa que se trate da religião, pois em seu imaginário, a mulher religiosa é submissa por natureza. É aqui que nasce a originalidade dos movimentos de mulheres religiosas, em busca de seus direitos mais elementares dentro da religião.

As mulheres religiosas buscam transformar a realidade partir de suas próprias narrativas e vivências, conforme afirma (GEBARA, 2017b, p. 152-153): “A verdade da vida não é abstrata, mas é relacional, afirma-se através de nossas relações fraternas e sororais, através de gestos que se tornam corpo em nossos corpos”, deste modo evidenciam algo mais participativo, onde cada mulher pode contar suas próprias experiências e se libertarem juntas.

Na América Latina a teologia feminista é elaborada a partir de realidades concretas, quer acompanhar a experiência que as mulheres pobres e oprimidas têm de Deus em sua prática libertadora e procura responder às questões e aos desafios que essa prática propõe à fé cristã. Além disso, entende que a revelação não ocorre fora das coordenadas históricas, daí a contextualidade ser uma das suas características centrais. (AQUINO, 1997, p. 55)

Com isso, o lugar social é um dos fundamentos da teologia feminista, porque é a partir da compreensão do lugar que as mulheres pisam, ocupam e vivem que devem se libertar e ser agentes de libertação para outras mulheres. “Essa é uma característica da teologia feminista: ela é relacional e ela é plurivetorial, não tendo um fator apenas na sua análise. Ela é classe,

etnia e gênero. Isso estrutura a realidade, estrutura o texto, estrutura a tradição” (PEREIRA, 2015, p.131). Nessa perspectiva, a teologia feminista utiliza-se do método de desconstrução das ideologias patriarcais que:

Tem sido muito importante para mostrar que, a maioria dos ensinamentos cristãos é baseada em uma perspectiva patriarcal, onde os homens têm todo o poder, e às mulheres restava ocupar o segundo ou o terceiro lugar nas igrejas e no lar. Assim, foi imposta a ideia da masculinidade de Deus, subjacente aos ensinamentos doutrinários, a filiação divina única de Jesus, um varão, o conceito de masculinidade presente nas três pessoas da Trindade Divina, a ideia da virgindade de Maria de Nazaré e várias outras ideologias sexistas. (TOMITA, 2010, p. 3)

Os conceitos de gênero e de sexualidade cientificamente construídos por pesquisas em áreas como Sociologia, Psicologia, Psiquiatria, Antropologia, Filosofia, Bioquímica, Fisiologia e Neurociências passam a sofrer críticas com base em conceitos religiosos de base cristã ou bíblica. Os líderes religiosos defendem que embora as construções conceituais/categoriais de gênero e sexualidade para além do binômio fêmea-mulher e macho-homem sejam falácias, mentiras ou ideologias científicas, elas detêm um poder de intervir na realidade psicológica e corporal das pessoas.

3. AS POSSIBILIDADES DA TEOLOGIA FEMINISTA

Ao dar-se conta da realidade gigantesca e cruel que é destinada às mulheres no sistema machista, patriarcal, no qual as igrejas cristãs são submersas, e pensar em mudanças nessa cadeia complexa em que as mulheres são envolvidas, dentro da religião, pode parecer algo impossível, porém a clareza dos objetivos e lutas da teologia feminista são reais e concretos, como afirma Gebara:

Muitas vezes nos perguntamos sobre a possibilidade de realmente mudar a teologia masculina vigente que se julga dona da oficialidade. Não seria como lutar contra moinhos de vento? Ou enfrentar o gigante Golias com a funda de Davi? No fundo, não queremos destruí-la ou mesmo mudá-la, queremos apenas que ela não nos impeça de existir e de criar nossas teologias. Queremos que ela expresse apenas o que alguns acreditam, mas não seja ela a palavra que expressa a fé de toda a Igreja (GEBARA, 2017, p. 98).

Ciente do lugar onde se está “pisando” as mulheres feministas cristãs entende a

importância de seu discurso dentro de suas comunidades, pois, “nesse sentido, a teologia feminista é um poder e quer ser um poder capaz de modificar gradativamente as relações de dominação e exclusão que se verificam no dia a dia das comunidades cristãs” (GEBARA, 2017b, p.93). Não é uma tarefa fácil livrar-se do emaranhado sistema de opressão contra mulher dentro da religião, essa violência se revela de maneira muito sutil, passa pelo discurso elaborado e proferido por homens para as mulheres, desde muito cedo.

Neste caso a menina é ensinada na igreja e nas demais instituições qual é o seu lugar, a obediência e submissão aos homens. Deste modo a maior parte das mulheres católicas e evangélicas, nem suspeita ser vítima da própria religião, e que muito do que está posto nas igrejas a respeito delas próprias é fruto da criação masculina e pode ser feito de outro modo:

O que se constituiu como senso comum no imaginário social a partir das tradições bíblicas é uma mescla entre um deus incorpóreo, puro espírito, e homens e mulheres cheios de ordenações e danações em seus corpos pecadores e mortais. Esta visão simplificada, violentamente monolítica e restrita do texto bíblico é a que prevalece. (...) O desafio latino-americano tem sido o de, mantendo-se no âmbito das tradições libertárias e revolucionárias ocidentais, criticar e re-inventar teorias e práticas a partir de tradições e utopias autóctones. Esta é uma tarefa que ainda está em curso e que exige muita radicalidade, maleabilidade e capacidade de autocrítica (PEREIRA, 2003, p. 54).

A teologia das mulheres e para mulheres tem tecido muitos fios de libertação, dentro da religião, ao desconstruir as correntes do pensamento machista e reinterpretar as escrituras a partir de suas próprias vivências, apesar de ser pouco conhecida, dentro das igrejas. Deste modo o movimento de mulheres, sendo um dos objetivos dos movimentos feminista, torna a hermenêutica das mulheres mais conhecida e aceita entre as igrejas.

4. METODOLOGIA

Nos procedimentos metodológicos, a presente pesquisa realizará no primeiro momento, um levantamento de dados referentes aos movimentos feministas existente dentro da religião católica, em seguida será analisado alguns aspectos do sistema e representação da linguagem simbólica da religião, bem como, a técnica de análise de discurso referente ao que diz respeito à mulher e ao feminino na perspectiva religiosa.

No tocante à análise da linguagem simbólica da religião é importante enfatizar que:

A pesquisa das estruturas simbólicas não é um trabalho de redução. Comparam-se e confrontam-se duas expressões de um símbolo não para reduzi-la a uma expressão única, preexistente, mas para descobrir o processo graças ao qual uma estrutura é capaz de enriquecer suas significações.” (ELIADE, 1991, p.219)

A técnica de análise de discurso será aplicada na terceira parte da pesquisa. Essa etapa é destinada: - ao entendimento dos movimentos feministas dentro das igrejas; - como essas mulheres se apropriam e desenvolvem seu discurso dentro da religião; - bem como, serão analisados os discursos contra as mulheres dentro do sistema religioso, no qual elas se inserem, pois, segundo PÊCHEUX (1995, p.160) “as palavras, expressões, proposições... mudam de sentido segundo as posições sustentadas por aqueles que as empregam, o que quer dizer que elas adquirem seu sentido em referência a essas posições, isto é em relação às formações ideológicas”.

CONCLUSÃO

Conforme o que está dito acima, pode-se ver que o lugar da mulher, na religião, é o de não lugar, a começar pelas narrativas bíblicas e a teologia, sendo necessários novos olhares sobre as mesmas. Olhares mais justos e plurais, onde todos possam encontrar-se e sentir-se representados tanto nas narrativas bíblicas, quanto no pensamento teológico.

Entender que é justamente aqui que reside o problema, na hermenêutica, onde somente o gênero masculino é posto como o superior e protagonista de tudo. Os movimentos feministas, dentro da Igreja Católica, tornam-se fundamentais para a desconstrução desse sistema patriarcal, excludente e machista que rege a religião católica.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Maria P. *A teologia, a Igreja e a Mulher na América Latina*. Tradução de Rodrigo Contrera. São Paulo: Paulinas, 1997.

ARAÚJO, Claudete R.de. *Desafios e perspectivas à produção teológica a partir da contribuição*

das teologias feministas. In: Luiz Carlos Susin (org.). *Sarça Ardente: Teologia na América Latina: perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2000.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1998.

ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

GEBARA, Ivone. Teologia em ritmo de Mulher. *Coleção mulher: tema atual*. São Paulo: Paulinas, 1994.

_____. *Mulheres, religião e poder – ensaios feministas*. São Paulo: Terceira Via, 2017.

_____. Teologia Ecofeminista: *Ensaio para repensar o Conhecimento e a Religião*. São Paulo: Olho d'Água, 1997.

PEREIRA, Nancy Cardoso. *Palavras... se feitas de carne: leitura feminista e crítica dos fundamentalismos*. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2003.

_____. Teologia da mulher. In: *Encontros teológicos*, n. 70, ano 30, n. 01, p.121-157, 2015.

SANTOS, Odja Barros. Uma hermenêutica bíblica popular e feminista na perspectiva da mulher nordestina: um relato de experiência. In: *Dissertação de Mestrado em Teologia*. São Leopoldo: Programa de Pós-Graduação da Faculdade EST, 2010.

SOUZA, S. D. de. GÊNERO E RELIGIÃO NOS ESTUDOS FEMINISTAS. *Revista Mandrágora. Estudos Feministas*, Florianópolis, 12(N.E.): 122-130, set.- dez./2004.

TOMITA, Luiza Etsuko. A Teologia Feminista Libertadora: Deslocamentos Epistemológicos. In: *Fazendo Gênero 9: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2010.

PÊCHEUX, M. *O discurso: estrutura ou acontecimento*. Trad. Eni Orlandi. 2 ed. Campinas, SP: Pontes, 1994.

_____. Análise de Discurso: princípios e procedimentos. Campinas: Pontes, 2007. In: YAZBECK-HADDAD, Yvonne; ESPOSITO, Juan (Eds.). *Muslims on the Americanization*. Nova York: Oxford University Press, 1998.

MARIA E A IMAGEM FEMININA DE DEUS: A REVELAÇÃO DE UM DEUS-MÃE

Robert D. Landgraf¹

RESUMO

A práxis pastoral da Igreja passa por diversos desafios. Um deles é o de pertencermos a uma sociedade ainda patriarcal, assentada sobre o predomínio do varão, mas que passa por uma mudança, ou seja, busca tornar-se uma sociedade pessoal, centrada sobre a força da pessoa humana e do equilíbrio de suas qualidades. Posto isso, faz-se mister que a teologia, enquanto possuidora de uma consciência crítica, aborde o tema em perspectiva mariológica, com o objetivo de pensar o feminino como constitutivo de um horizonte suficientemente amplo para situar o mistério de Maria, em quem vemos realizado o feminino de forma absoluta. Na escolha dessa mulher para a inauguração da nova aliança, Deus quer valorizar a personalidade feminina. Maria, a mãe, recebe precisamente em sua singularidade determinada certa participação na universalidade do desígnio salvífico. Sem deixar de ser mulher concreta que é, ela reflete a universalidade do Filho em sua natureza feminina. Assim, é preciso entender que a salvação e a intervenção libertadora de Deus no mundo possui características femininas e maternas. A escolha de uma mulher pobre de Nazaré deve ser entendida como desígnio divino para nos mostrar que há uma associação ao feminino como fator decisivo à economia da redenção e da divinização da humanidade. Desse modo, Maria, mulher livre, torna-se símbolo que encarna e dinamiza a dimensão feminina de Deus na pessoa, na vida, no anúncio e na prática de Jesus.

PALAVRAS-CHAVE: Deus; feminino; Maria.

INTRODUÇÃO

A presente comunicação objetiva-se, a partir de uma Mariologia libertadora, apresentar o que a mulher Maria de Nazaré, em sua solicitude misericordiosa e sempre afetuosa, pode nos revelar sobre o feminino de Deus, pois ainda é muito presente na mentalidade dos homens e mulheres de fé as imagens predominantemente masculinizadas do Deus trindade. É necessário voltarmos à Palavra, de modo especial ao Gênesis, e recuperar o ensinamento divino da equidade entre homem e mulher, pois ambos são imagem e semelhança de Deus e ambos apontam para o mistério divino. Em uma sociedade patriarcal e machista, faz-se mister que se busque uma reflexão teológica sob a ótica da mulher com o intuito de defender que o feminino é revelador de Deus.

¹Mestre em Teologia pela Puc-São Paulo. Mestre em Ciências da Religião pela Puc-Campinas. E-mail: betolandgraf@yahoo.com.br

Ainda que presentes na Bíblia e nas tradições místicas judaicas e cristãs, as imagens femininas de Deus foram excluídas da linguagem oficial da Igreja. A explicação é que essas imagens divinas foram passadas para a figura de Maria, que atua como ícone de Deus e reveladora das imagens maternas e linguagens femininas a respeito do Pai-Mãe.

1. PRINCÍPIOS PARA UMA ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA DO FEMININO

O relato sacerdotal de Gênesis 1.26ss, sobre a criação do homem e da mulher, não deixa dúvidas quanto à superação de toda subordinação ou discriminação da mulher. Ambos são criados à imagem e semelhança de Deus, ambos têm a mesma dignidade humana e a mesma responsabilidade de Deus da história humana e da criação (RUBIO, 2019, p. 66). Este é princípio basilar da antropologia judaico-cristã atestada nas Escrituras, escrito por volta do século VI-V a.C; o hagiógrafo afirma que “Deus criou o ser humano (humanidade) à sua imagem... criou-os varão e mulher” (Gn 1.27). Fica clara a igualdade de ambos; tanto homem como mulher são igualmente imagem de Deus. Este aspecto é reafirmado em Gn 5.1-2: “No dia em que Deus criou a humanidade (Adam), Ele fez à sua semelhança; criou-os varão e mulher e abençoou-os e deu-lhes o nome de humanidade”. Percebe-se, assim, que não há nenhum tipo de inferioridade do feminino, mas que é igual em dignidade e direitos diante de Deus e dos homens, ou seja, uma antropologia igualitária (BOFF, 2003, p.8 7-88). JOHNSON, sobre o relato da criação, afirma:

Os estudiosos notam que aqui não há nenhuma especificação de qualidades masculinas ou femininas, mas apenas a plenitude de serem pessoas humanas à imagem de Deus na sexualidade inconfundível de cada um, macho ou fêmea. Somos uma única raça humana e precisamos prestar atenção ao que temos historicamente em comum como espécie. De maneira básica, todas as pessoas humanas compartilham o fato de sem espíritos encarnados no mundo [...]. (JOHNSON, 2006, p. 78)

A antropologia igualitária reconhece que, onde se realiza e se mantém o amor mútuo sincero entre uma mulher e um homem, ocorre um dos mais profundos relacionamentos da terra, vivificante em sentido literal e metafórico. Contudo, em contraste com a antropologia dualista, a antropologia igualitária afirma que as diferenças entre homem e mulher, em vez de predestinar as pessoas a papéis sociais públicos ou domésticos, são compatíveis com igualdade social, construindo, assim, uma humanidade redimida com relacionamentos entre homens e mulheres profundamente marcados pela parceria. Isso revela uma relação de igualdade entre as pessoas, uma valorização concomitante dos dons uns dos outros, e uma vivência baseada na confiança, respeito e na amorosidade que supera todo tipo de afirmações de superioridade. É um relacio-

namento pautado pelo dom da amizade, no qual a dialética de reciprocidade e independência reúne pessoas íntegras para o benefício mútuo. É nessa realidade igualitária que a diferença sexual entre homens e mulheres assume proporções justas e não se traduz em divisão do trabalho ou das características humanas com base estritamente no gênero (JOHNSON, 2006, p. 79-81).

É importante lembrar que o Jesus histórico não assumiu o relato javista da criação da mulher a partir da costela de Adão. Quando interrogado sobre a indissolubilidade do matrimônio (Mt 19.3-6), reporta-se ao relato sacerdotal (Gn 1.27) e do relato javista só aproveita a ideia que realça a unidade: os dois serão uma só carne (Gn 2.24). Sua intervenção em favor da mulher adúltera (Jo 8.1-11; Lc 7.36-50) tem como objetivo manifestar a igualdade do homem e da mulher diante do pecado e da sanção. O apóstolo Paulo revelou a igual dignidade de todos quando afirmou: “não há homem nem mulher, pois todos são um em Cristo Jesus (Gl 3.28). Pedro ensina a importância da veneração que o homem deve dedicar à mulher, pois ela “é co-herdeira da graça da Vida” (1Pe 3.7); trata-se de uma expressão jurídica para manifestar a igualdade diante da mesma herança (BOFF, 2003, p. 87-88).

O próprio relato do Gênesis (2.18-23), apesar de sua conotação masculinizante, apresenta a diferença e a reciprocidade entre homem-mulher, quando a mulher é apresentada ao homem e ele diz: “Eis alguém que é osso de meus ossos e carne de minha carne... o homem deixará, por isso, seu pai e sua mãe para se unir à sua esposa e serão uma só carne” (Gn 2.24). Posto isto, é possível afirmar que a mulher não foi criada para ser escrava nem senhora do homem, mas companheira de caminhada, com a mesma natureza e dignidade (BOFF, 2003, p. 88).

2. O FEMININO COMO REVELAÇÃO DE DEUS

Na tradição bíblica, Deus não aparece unicamente sob a linguagem masculina.

O feminino é também o caminho da revelação de Deus. Lembremos que Deus e Cristo são personificados na temática feminina da Sabedoria (Pv 8.22-26; Si 24.9; 1Co 24.30). Essa sabedoria é uma hipostatização do próprio Deus. Mulher e Sabedoria estabelecem entre si uma estreita correlação (Pv 31.10,26,30). Deus também é comparado a uma mãe que consola: “Como a uma pessoa que a sua mãe consola, assim eu vos consolarei; sim, em Jerusalém sereis consolados” (Is 66.13); como mãe incapaz de esquecer o filho de suas entranhas: “Por acaso uma mulher se esquecerá da sua criaturinha de peito? Não se compadecerá ela do filho do seu ventre? Ainda que as mulheres se esquecessem eu não me esquecerei de ti” (Is 49.15). O próprio Jesus mostra características maternas ao afirmar que deseja reunir os filhos sob sua proteção e cuidados: “Jerusalém, Jerusalém, que matas os profetas e apedrejas os que te foram enviados, quantas vezes quis reunir teus filhos como a galinha recolhe seus pintainhos debaixo das asas, mas não quis-

tes!” (Lc 13.34). E no findar da história, Deus se apresentará como mãe consoladora e bondosa que enxugará as lágrimas das vítimas das tantas injustiças presentes neste mundo (Ap 21.4). Assim, toda ação de ternura, aconchego, amorosidade, misericórdia, de Deus é apresentada na tradição na linguagem feminina (BOFF, 2003, p. 89).

O feminino de Deus é uma imagem do amor de Deus à humanidade, que encontra sua expressão mais alta na pessoa de Jesus que revela a totalidade e a radicalidade do amor do Pai para conosco nos fatos históricos do mistério da Encarnação (Lc1.2), e a partir do evento Pentecostes (At 2), momento em que nos deu seu Espírito (BOFF, 2019, p. 24).

Nesses fatos, destaca-se a presença ativa de Maria. Pelo Espírito Santo, essa mulher vem relacionada diretamente com a pessoa de Jesus. Maria de Nazaré torna-se símbolo que encarna e dinamiza a dimensão feminina de Deus na pessoa, na vida, no anúncio missionário e na práxis de Jesus (BOFF, 2019, p. 24). Johnson afirma:

Historiadores da evolução da doutrina, teólogos católicos com interesse doutrinal clássico, teólogos com inclinações ecumênicas da tradição da reforma, da libertação, hispânicos e feministas, todos afirmam de maneiras diferentes que a devoção e a teologia marianas são fontes de linguagem e símbolos femininos para Deus [...] Devemos antes deixar essa metáfora feminina voltar a suas origens e começar alimentar a imaginação e a piedade da Igreja em relação ao mistério de Deus, que está além dos limites de gênero, mas é Criador de mulheres e homens à imagem divina. (JOHNSON, 2006, p. 118)

É possível afirmar que Maria é esse locus unitivo, que fala da dádiva divina e da receptividade humana como temática do feminino, como face atraente e comum das pessoas e de toda criação. É somente pelas imagens que apontam para o mistério divino que se consegue falar do feminino de Deus, pois este ultrapassa a nossa limitada capacidade de compreendê-lo e de assimilá-lo na sua plenitude (BOFF, 2019, p. 24).

3. MARIA E O MODO DE SER FEMININO DE DEUS

Maria é a mãe do Senhor (Lc 1.43), segundo o testemunho da Escritura; a Mãe de Deus, como a define a fé da Igreja em Calcedônia (451) em continuidade com a Palavra normativa e frontal do Novo testamento: “Seguindo os santos Padres, todos unânimes ensinamos que seja confessado em só e mesmo Filho, o senhor nosso Jesus Cristo... o mesmo gerado pelo Pai antes dos séculos segundo a divindade, (gerado) nos últimos dias para nós e para nossa salvação por Maria a Virgem, a Mãe de Deus, segundo a humanidade” (DS 301). Dessa afirmação, surge a

primeira e mais óbvia transferência: o símbolo de Deus como mãe. As metáforas do nascimento e dos cuidados maternos que as Escrituras hebraicas usam para descrever o amor de Deus pelo povo da aliança foram concretizadas e reveladas na figura de Maria. Em toda a tradição, Ele(a) é descrito como a mãe por excelência. Devolver essa linguagem materna a suas origens permite-nos pensar Deus com um rosto materno, pois é Ele(a) cria, gera vida, que deseja vida aos seus filhos(as); que, como mãe, nutre, ensina, corrige, acalenta e sustenta. O amor de mãe acolhedor e indispensável flui de Deus-Mãe para todas as criaturas. Essa imagem de Deus indica a opção preferencial desse Pai-Mãe pelos pobres do mundo e dentro de seu coração arde o desejo de que todos os ameaçados sejam protegidos, pois como mãe quer cuidar dos mais vulneráveis entre seus filhos, desejando que todos sejam saciados (JOHNSON, 2006, p. 119). Forte afirma:

Maria pôde reinterpretar essa imagem ligada à mais pura tradição judaica, à qual ela pertencia profundamente, à luz de sua singular experiência, irradiando-a em todos os aspectos de sua existência. Assim ela contribuiu para libertar a humanidade da obsessão do Deus juiz absoluto, pai-dono do criado e dos seres, insondável *rex tremendae majestatis*. Trata-se por certo de passo enorme na experiência religiosa da humanidade, e a sua absorção profunda pelas consciências ainda está em laborioso caminhar. A ternura ou misericórdia do Pai assumem semblante, configuração concreta em Maria. (FORTE, 1991, p. 193-194)

Outro elemento estritamente relacionado e que tem sido valorizado na tradição mariana é a compaixão divina. Os estudos bíblicos afirmam que a palavra hebraica para misericórdia tem como raiz o termo para útero da mulher. Ao passar dos úteros femininos para a compaixão de Deus, a ressonância metafórica da compaixão divina evoca a ideia do “amor do útero” de Deus por aqueles(as) que ela formou de sua própria carne. Apesar do testemunho neotestamentário de que a misericórdia de Deus está efetivamente presente em Jesus Cristo e da simbolização desse fato em imagens de Jesus, por exemplo, como já citado, a galinha que reúne seus pintinhos sob as asas (Mt 23.37-39), o resultado da divisão medieval dos reinos de justiça e misericórdia fez da tradição mariana a portadora primordial dessa boa nova (JOHNSON, 2006, p. 119-120).

Deus é a mãe da misericórdia que tem compaixão e amor de útero por todos os filhos(as). Dessa maneira, podemos nos aproximar com confiança filial. Ele(a) transborda de bondade, afetuosa benevolência e benignidade e derrama amor e compaixão sobre todos os filhos(as). Além de sua misericórdia que perdoa nossos pecados, Deus consola em todas as dificuldades, inclinando-se como mãe sobre nós, seus filhos(as).

A tradição mariana também transmite imagens de força e poder divinos. Porém, aqui não podemos aplicar o sentido de poder como dominação, mas como a força que busca proteger e salvar. Há uma sensação persistente de que o poder de Maria não é controlado pelas exigências do direito eclesiástico, não é constrangido pelo poder do Mal, nem mesmo pelas figuras mas-

culinas de Deus Pai e Filho a quem está supostamente subordinada. Sua soberania é ilimitada, para salvar os que ela ama, e para isso basta que a invoquem com confiança. Entender tudo isso como metáforas primordiais do divino leva-nos a perceber que o poder de Deus não é destrutivo, agressivo ou dominador, nem está limitado pela lei. O poder de Deus revela-se como expressão de amor desmedido e opera sábia e justamente em forma de proteção para os seres humanos que sofrem. Sua força é eficiente para derrotar o poder opressor do mal e exaltar os humilhados. Como a mulher que procura a moeda perdida, Ele poderosamente procura e encontra o que está perdido (Lc 15.8-10) (JOHNSON, 200, p. 121).

A imanência ou proximidade interior de Deus, atribuída ao Espírito Santo e com tanta frequência menosprezada no teísmo clássico, é outro elemento enfatizado na devoção e tradição mariana. Na verdade, é uma experiência católica tradicional que, como João Paulo II observa, o amor eterno do Pai, manifestado na história por meio do filho, “aproxima-se de cada um de nós por meio desta mãe e, de tal modo, adquire sinais compreensíveis e acessíveis para cada homem” (JOHNSON, 2006, p. 121).

O ícone do Espírito em Maria se deixa reconhecer, de modo particular, em duas direções: na da santidade da Virgem Mãe e na de sua condição gloriosa, sinal antecipador da glória prometida aos remidos. A santidade de Maria é a pura reciprocidade nela realizada entre o dom e acolhida, entre a graça e a fé, entre o divino, que está sempre em primeiro lugar, e o humano: reciprocidade que é também dom da graça, o dom particular do Espírito, vínculo de reciprocidade amante. Em Maria, pode-se dizer que sua vida foi como que plasmada pelo Espírito que a guiou por toda sua existência terrena, até seu coroamento celeste. É o que ensina a Escritura, vendo-a como figura exemplar do discípulo(a), a crente radicada no pleno e consciente abandono, pela fé, ao Deus da vida (FORTE, 1991, p. 225-226).

Deus Espírito está mais perto de nós do que estamos uns dos outros. Todos os seres despertam e dormem, desenvolvem-se e se enfraquecem na presença de seu amor paternal-maternal. Todos seremos, no findar do nosso caminhar terreno, envolvidos em sua eterna presença amorosa. Em vez de Maria ser a figura que atua para tornar próximo o Deus patriarcal distante, uma teologia do Espírito mais adequada, atualizada e libertadora, deixa clara a proximidade do amor maternal de Deus Pai-Mãe de seus filhos(as). Essa interioridade de Deus para a criação é eficazmente evocada na imagem de uma mulher, matriz de tudo que recebe o dom da vida (JOHNSON, 2006, p. 123). Forte ensina:

[Maria] eu seu deixar-se amar por Deus, em sua obediência feita de inteligência profunda, em sua escuta contemplativa, em sua perseverança fiel até a cruz, em seu servir com gratuidade que tem necessidade de amor, Santa Maria é o ícone límpido daquele que é santo e santificador, a transparência real e humanamente consistente dele. (FORTE, 1991, p. 227)

Maternidade com receptividade acalentadora; compaixão infinita, poder que protege, cuida, cura e liberta; imanência universal; amorosidade transbordante – assim surge a hipótese de que a tradição mariana é uma rica fonte de metáforas divinas. Aqui estão não apenas “dimensões femininas”, mas analogias para todo o inefável mistério divino. De certo modo, Maria retinha todos esses acontecimentos em seu coração (Lc 2.19), à espera do dia em que o que foi guardado em seu simbolismo encontre novamente seu lugar por direito no Deus da vida (JOHNSON, 2006, p. 122).

CONCLUSÃO

O presente artigo revelou, em um primeiro momento, que homem e mulher são criados à imagem e semelhança de Deus, portanto, ambos possuem igualdade criacional. O feminino e o masculino são uma dimensão da pessoa humana criada à imagem e semelhança de Deus (Gn 1-2), fonte de perfeição para o homem e a mulher. Assim, tanto o feminino como o masculino podem ser empregados como imagens para indicar o mistério divino. Porém, a partir de uma antropologia igualitária e uma reflexão teológica libertadora, entende-se o feminino como revelação de Deus, pois, na tradição bíblica, Deus não aparece apenas sob linguagem masculina. A partir disso, buscou-se na feminidade de Maria encontrar as características do modo feminino de ser de Deus, tendo como primeiro atributo feminino a maternidade, pois Deus é gerador de vida. Outros atributos que podem revelar o feminino de Deus são a misericórdia, o poder de cuidar das criaturas e sua proximidade com seus filhos(as). A pesquisa revela a importância de uma linguagem teológica atualizada e em perspectiva libertadora, que manifeste essas realidades femininas de Deus para que as mulheres encontrem sua plena identificação com a imagem e semelhança com o Pai-Mãe e também para que todos(as), principalmente os varões fechados no machismo, consigam se abrir à verdade de que a mulher também representa Deus.

REFERÊNCIAS

- BOFF, Leonardo. **O rosto materno de Deus**: Ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas. 9. ed. Vozes, 2003.
- BOFF, Lina. **Mariologia**: interpelações para a vida e para a fé. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2019. Col. Iniciação à teologia.
- FORTE, Bruno. **Maria a mulher ícone do Mistério**. Ensaio de mariologia simbólico-narrativa. Trad: Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1991. Col. Teologia Sistemática.
- JOHNSON, Elizabeth A. **Nossa verdadeira irmã**: Teologia de Maria na comunhão dos Santos. Trad:

Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 2006.

MARTÍRIO OU FEMINICÍDIO? REFLEXÃO SOBRE MULHERES CATÓLICAS BRASILEIRAS VENERADAS POR SUA PUREZA

Ellen Cristina dos Santos Oliveira¹

Orlando Caldeira de Farias Junior²

RESUMO

Pretendemos com essa pesquisa, analisar como quatro mulheres mortas por resistirem aos anseios sexuais de seus algozes são hoje, veneradas por manterem intactas a pureza de seus corpos antes da horrída morte. Para isso, recorreremos a duas subáreas da Ciência da Religião, que são a Geografia da Religião e a História Religiosa, para que ambas as disciplinas sejam arrimo para que possamos ler esse fenômeno religioso por uma construção e histórica e de formação paisagística conectada com a sacralidade. Logo, verificar também como essas duas áreas do conhecimento constroem uma leitura acerca da fé popular depositada nessas mulheres, utilizando-se da memória e das emoções para construção do espaço sagrado que cerca o túmulo dessas mulheres, tornando-se pontos de peregrinação e caminho de santificação como exemplo de fé católica a ser seguida por mulheres, deixando como parte da problematização, debater se essas mulheres foram ou não vítimas de feminicídio.

PALAVRAS-CHAVE: Martírio; Geografia; História; Memória; Emoções

INTRODUÇÃO

Nessa pesquisa, o objeto de estudos serão mulheres martirizadas em épocas e períodos diferentes no Brasil, tendo como formalidade do objeto como se deu o martírio, com delimitação às mulheres católicas que foram beatificadas ou que estão em vias de beatificação. Algumas das mulheres aqui descritas, não se encontram no estado da arte em artigos voltados para estudos da religião, assim como a pouca produção de Geografia da Religião dentro da Ciência da Religião, buscando aplicar a essa subárea, uma associação com a História Religiosa, justificando assim, a construção desse texto.

Os objetivos do trabalho são: analisar a vida dessas mulheres e debater a construção do machismo analisando a questão espaço/tempo, tal como se a veneração a essas mulheres é conexas com sua condição de pureza por fé, não por indignação pela brutalidade de suas mortes. Outra parte que queremos trazer com a pesquisa é que o objeto, juntamente com essas áreas do

¹ Mestranda do Programa de Pós-graduação da PUC-SP em Ciência da Religião. ellencristinasoliveira@gmail.com

² Mestrando do Programa de Pós-graduação da PUC-SP em Ciência da Religião. orlandocfjunior@yahoo.com.br

conhecimento, dão ênfase para o estudo territorial e ligação para transformação do estudo em objeto geográfico e aspectos culturais, sociais e de gênero.

Para coleta de dados, vamos fazer uso da pesquisa netnográfica, assim como da pesquisa documental e fragmentos da análise de discurso, pois disse a socióloga Rosalind Gill que ela (análise de discurso) “**não pode ser usada** para tratar os mesmos tipos de questões como os **enfoques tradicionais**. Ela sugere, ao invés, **novas questões ou maneiras, de reformular as antigas**” (GILL, 2008, p. 245, grifo nosso), como trazemos essa confluência de ler o fenômeno religioso através da Geografia da Religião, “pois ela deve ser compreendida como o estudo da ação desempenhada pela motivação religiosa do homem em sua criação e sucessivas transformações espaciais” (ROSENDAHL, 2019, p. 276) e da História Religiosa, que “foi desenvolvida e caracterizada por tratar apenas de uma religião, dentro de uma postura interpretativa-crítica-investigativa, e não, comparativamente, de duas, três ou várias religiões ao mesmo tempo” (PRADO; SILVA JUNIOR, 2014, p. 23), ou seja, vamos analisar nesse texto a religião católica e suas configurações no espaço, como também, analisar de forma interpretativa (referencial teórico), crítica (problematização) e investigativa (hipótese).

1. MARTÍRIO OU FEMINICÍDIO?

No dia 9 de março de 2015, a Lei do Femicídio (13.104/2015) foi aprovada no Brasil. A partir de então, assassinatos de mulheres envolvendo violência doméstica e questões de gênero passaram a ser qualificados como crimes hediondos, com penas de até 30 anos de reclusão. A proposta foi elaborada pela Comissão Parlamentar Mista de Inquérito (CPMI) da Violência contra a Mulher e sancionada pela então presidente em exercício no país, Dilma Rousseff. Para trazer a discussão do que de fato ocorreu com elas, vamos contar um pouco sobre cada uma das mártires da castidade no Brasil, em ordem cronológica dos acontecimentos.

Vamos dar início falando sobre Albertina Berkenbrock. Nascida no dia 11 de abril de 1919, no município de Imaruí – SC, era filha de pais agricultores, pessoas simples, fervorosas na fé católica e devotas da Virgem Maria e São Luiz Gonzaga. Albertina rezava com os pais diariamente, ajudava no roçado e era gentil e dócil com qualquer pessoa. Um homem que trabalhava para seus pais, conhecido como Maneco Palhoça, cobiçava a menina de apenas 12 anos, que era muito bonita e com corpo desenvolvido para tenra idade. Em 15 de junho de 1931, Albertina foi atrás de um boi que se perdeu do rebanho. Nessa busca atrás do animal, Maneco, cheio de libertinagem, tentou estuprar a pré-adolescente, que resistindo, teve o pescoço perfurado com o canivete de seu agressor, morrendo instantaneamente. Hoje, Albertina é possuidora do título de beata pela Igreja Católica e seu assassino, preso e vindo a falecer no presídio que cumpria sua pena.

Benigna Cardoso da Silva nasceu no dia 15 de outubro de 1928, no município de Santana do Cariri – CE. Muito educada e gentil, dedicava-se muito aos estudos e a fé católica. Em 24 de outubro de 1941, Raul, adolescente de 17 anos, cobiçava a jovem Benigna quando, permeado de cólera pelas investidas frustradas para ter seu desejo atendido, tentou estupra-la. Benigna resistiu, e Raul, com um facão em suas mãos, a golpeou tirando sua vida. Assim como Albertina, Benigna tornou-se beata da Igreja Católica e venerada pelos fiéis, em especial no Ceará. Raul, seu agressor, cumpriu medida socioeducativa e depois foi liberado.

Nascida em 1962 no município de Barbacena-MG, Isabel Cristina Mrad Campos mudou-se para Juiz de Fora-MG, para fazer um curso pré-vestibular buscando ingressar em medicina na UFJF. Em 1º de setembro de 1982, um homem encarregado de montar um guarda roupa em sua casa tentou estupra-la. Isabel resiste, mesmo tendo suas vestes rasgadas e golpeada com uma cadeira, foi assassinada com 15 facadas. Será beatificada pela Igreja Católica em dezembro de 2022. Seu assassino fugiu da penitenciária que cumpria pena por seu crime e nunca mais foi visto.

Nascida em 20 de outubro de 1953, no município de Açu – RN, Lindalva Justo de Oliveira era a sexta filha de 14 irmãos, onde na adolescência, mudou-se para a capital do estado, Natal, morar com um de seus irmãos mais velhos. Lá, conheceu as Filhas da Caridade, instituição religiosa da qual teve grande apreço e forte identificação. Foi admitida a ordem religiosa em 1989, em Missa celebrada por Dom Helder Câmara. Augusto de Silva Peixoto, pessoa em condições de extrema vulnerabilidade, recebia alimentação onde a irmã cumpria seu papel missionário. Apaixonou-se por ela, mas Lindalva não cedeu seus caprichos. Como não teria relações sexuais com consentimento, no dia 9 de abril de 1993, desferiu 44 facadas tirando a vida de Lindalva. Assim como Albertina e Benigna, Lindalva tornou-se beata da Igreja Católica. Seu assassino foi preso e é dependente químico.

Então, surge a pergunta que não quer calar: essas mulheres foram vítimas de feminicídio ou não? Embora a nitidez do motivo ter sido o fato de serem mulheres e não consentirem ao desejo sexual de seus assassinos, refletimos:

O assassinato de mulheres não é algo novo nem diferente, sempre existiu e talvez, seja essa a questão. Afinal, não há como negar torpeza na ação de matar uma mulher por discriminação de gênero. Mas esse entendimento não era uniforme. Daí a pertinência da nova Lei, para dizer que todas essas situações configuram indiscutivelmente crime hediondo. Nos crimes anteriores a 10 de março de 2015 o motivo torpe continua sendo possível. O que não se pode é aplicar a Lei nova (13.104/15) para fatos anteriores a ela (BITTENCOURTH; SILVA; ABREU, 2018, p.3-4).

De acordo com a lei, homens não podem ser condenados por feminicídio antes da data de promulgação da lei, ou seja, legalmente, as beatas mártires não são vítimas deste crime. Analisando a História Religiosa, vemos que, se vivessem nos primórdios do cristianismo, seriam santas:

Uma observação inicial e bastante pertinente é a da constatação de que, na História do Cristianismo, a ideia de santidade altera-se de acordo com as mudanças ocorridas em cada época, a partir das suas necessidades religiosas e até mesmo sociais e políticas. Se, na Antiguidade, o santo é o mártir, que derramou seu sangue pela fé, a partir do século IV, a santidade é determinada não pela morte gloriosa, mas pela vida de sacrifícios e de sofrimentos na defesa da fé cristã, frente ao poder imperial e às heresias, caso do santo confessor, bispo ou monge (SILVA, 2012, p. 189).

A autora faz menção que, antes do século IV, ser martirizado pela causa cristã era considerado um ato santífico, tanto que mulheres cristãs como Santa Ágata, Santa Cecília e Santa Luzia tiveram status de santas católicas por circunstâncias semelhantes as vividas por essas quatro brasileiras. Portanto, recorrendo novamente a História Religiosa, entendemos que, se essas mulheres não são santificadas nem vítimas de feminicídio, daremos uma conotação simbólica a seus martírios:

A História Religiosa abre portas para espaços ainda não conhecidos. Permite análises mais aprofundadas sobre como, e até que ponto, as formas de sociabilidade dialogam com os conteúdos ideológicos dos grupos religiosos, elucidando as curvas de cada fenômeno, além de seus ritmos, rupturas e continuidades. Permite interpretar os processos de degradação e fluxos de transição das culturas religiosas, revelando uma tipologia dos modelos de religiosidade de cada época, em suas diversas estruturas cognitivas, imaginárias e simbólicas (PRADO; SILVA JUNIOR, 2014, p. 23).

Seguindo a linha de raciocínio dos autores, dentro do imaginário popular, tais santas foram mortas pela pureza de seus corpos, não se entregando ao pegado, dando essa mensagem de um “feminicídio simbólico”, uma vez que se subentende que o crime, embora não sendo transcrito até 2015 de forma legal, expressa um ato simbólico dele, materializado nas longas peregrinações aos túmulos dessas mulheres.

2. PAISAGEM ESPELHADA NA MEMÓRIA E NOS SENTIMENTOS

Com a Geografia da Religião, verificaremos a metamorfose espacial nos túmulos dessas mártires. Mas antes, iremos justificar a viabilidade de leitura do objeto do ponto de vista da Geo-

grafia: “para os geógrafos, os objetos são tudo o que existe na superfície da Terra, toda herança da história natural e todo resultado da ação humana que se objetivou” (SANTOS, 2006, p.46). Embora pareça presunção, o “tudo” representa a ação antrópica em meio a historicidade do ser humano. Pois bem, o geógrafo Milton Santos acresce que “a partir do entendimento que tivermos do que deve ser o objeto da disciplina geográfica, ficamos em condições de tratar, geograficamente, os objetos encontrados” (SANTOS, 2006, p. 49). Em um primeiro momento, para responder a problematização se essas mulheres foram ou não vítimas de feminicídio, trabalhamos a hipótese de um feminicídio simbólico, e que nesse capítulo, vamos incluir o objeto geográfico.

A questão histórica dentro da Geografia é a que dentro do objeto geográfico, é possível “historicizar, isto é, a considerar o espaço como fenômeno histórico a geografizar, isto é, a produzir uma geografia como ciência histórica” (SANTOS, 2006, p.25). Essa produção geográfica a partir da história se dá pelo contexto de inclusão dessas mulheres que, mortas de forma horrenda, dão aspecto singular a paisagem, pois segundo Milton Santos, ela (a paisagem) não é um elemento superficial, mas sim, vai além da visão, são também cores, sons e odores, ou seja, tudo que nossa vista abarca (SANTOS, 1988, p. 61). Por exemplo, Benigna usava vestido poá, onde é muito comum crianças irem a seu túmulo com vestimenta semelhante: meninos usam camisa vermelha com bolinhas brancas e para meninas, comum vê-las com mesmo vestido usado por Benigna. Dentro de uma leitura geográfica, a paisagem nos túmulos dessas mulheres reflete proteção, memória e emoções. O primeiro conceito a ser trabalhado são as Paisagens Cerimoniais. Pela ótica de Paul Fickeler, essas paisagens são:

O tipo de cerimonialismo pode estar associado a fenômenos externos e perceptíveis que servem ao culto - isto é, lugares sagrados, naturais ou artificiais, com toda sua riqueza de sons, cores, fragrâncias, números e orientações, flores, animais e homens (ou seja, **o culto a santos**) montanhas, corpos d’água, bosques, edifícios e **túmulos religiosos, lugares de peregrinação** e paisagens cerimoniais inteiras, atividades culturais e **tráfego de peregrinos** (FICKELER, 1999, p.10, grifo nosso).

As paisagens geradas pelos fiéis e associadas a nossos grifos na fala do geógrafo, são reflexos da influência no culto as beatas. Seja no Sul, Sudeste ou Nordeste brasileiro, os diferentes sotaques, vestimentas, clima, vegetação e etc., são elementos que, somadas a memória, formam essa construção paisagística:

As paisagens da memória, portanto, constroem-se a partir das experiências, vivências e valores compartilhados pelas pessoas, o que abarca os processos que envolvem tanto o indivíduo, como também a coletividade. O espaço religioso é um dos espaços que proporcionam tais compartilhamentos, visto que nele os fiéis frequentadores compartilham experiências e memórias e atribuem sentidos e significados a elas, o que contribui para a construção da

identidade do grupo de religiosos e da religião, e também para a construção da ideia de mundo, pois os fatos e momentos compartilhados no espaço religioso somam-se às demais experiências pessoais do cotidiano (TORRES, 2013, p. 104-105).

Essas paisagens de memórias são construções que atravessam o tempo, onde mulheres e pré-adolescentes mortas pelo torpe motivo de não cederem aos caprichos de homens cobertos de libertinagem. Seus túmulos refletem esse sentimento de pertencimento, comoção, de gestos simbólicos como o de levar flores, acender velas ou pedir orações para intercessão por suas preces. Tudo isso reflete ao passado, a tradição oral, a credence popular e configuram para o paisagismo construído por memórias.

Também, outra leitura espacial é feita por meio das emoções. Para Silvia, “em tempos e lugares particulares, há momentos em que as vidas são explicitamente vivenciadas pela dor, pelo luto, pela raiva, pelo amor e assim por diante” (SILVA, 2016, p. 105). Para a geógrafa, em múltiplos lugares, configura-se o espaço e “podemos citar experiências emocionais relacionadas com problemas psicológicos; lugares e emoções relacionados ao luto; o turismo e a relação emocional com os lugares” (SILVA, 2016, p. 113). Para a autora, podemos ler a paisagem formada por meio do luto, assim como do turismo religioso com relação a brutalidade da morte vivida pelas beatas brasileiras, que realmente, se posiciona diferente de peregrinações a locais em que não ocorreu o martírio, como o Santuário Nacional de Aparecida ou a Basílica Nossa Senhora das Dores em Juazeiro do Norte. A motivação diferenciada dos fiéis organiza a paisagem dos locais de forma díspar, ligada exclusivamente ao contexto emocional, haja vista que “os lugares não são imóveis, pois viajam conosco através das emoções, que participam da nossa memória individual e coletiva” (SILVA, 2016, p. 109).

Essa parte emocional da configuração espacial, tem muita ênfase na questão dos corpos, em especial dessa pesquisa, os corpos femininos:

Para a geografia emocional, o corpo é o lugar dos sentimentos e da experiência, que são socialmente integrados, mas é no corpo que eles estão localizados. Embora embutida nas relações sociais, é em última análise pessoal: é a localização do sujeito psicológico. Na geografia afetiva, o corpo não pode ser visto como pessoal, mas como transpessoal. O corpo tem o desafio de expressar as emoções (SILVA, 2016, p. 113-114).

Para conclusão do capítulo, Silva faz conexão com Torres citando que existe “relação das emoções com espaços e lugares de memória” (SILVA, 2016, p. 117). Como menção honrosa, deixamos aqui os nomes de Severa Romana Pereira de Belém-PA, Maria Ozório de Rincão-SP e Maria Amida Kammers de Rancho Queimado-SC, santas populares que não ganharam status

de beata, mas que tem em seus jazigos a mesma composição paisagística ligada ao cerimonial, memória e emoções, em mulheres que perderam suas vidas do mesmo modo: defendendo sua moral e resistindo a tentativa de estupro, e que também reproduzem paisagens semelhantes e são lugares que há nexos entre emoção e paisagens de memória.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por meio da Geografia da Religião e da História Religiosa, analisamos os casos de beatificação de três brasileiras e da quarta que ocorrerá em breve, onde, dentro dos muros das instituições, não há o debate sobre o assassinato dessas mulheres, somente o culto a pureza de seus corpos, vencendo o pecado ao manter a castidade.

Para isso, fizemos uso de conceitos como a configuração refletida na paisagem dos túmulos dessas mulheres, por meio do culto (cerimônia), memória (martírio simbólico) e emoções (devoção), dando a esses locais de peregrinação, sacralidade e estoque de sentimentos, tornando elementos que se materializam em paisagens ímpares.

Nossa proposta é de aprofundamento no estudo dessas mulheres, onde outras áreas do conhecimento podem contribuir para que, esse estudo possa ter um corpo mais robusto, estudos empíricos e propor uma leitura religiosa acerca de túmulos e peregrinações a esses locais, uma área da Ciência da Religião carente de publicações.

REFERÊNCIAS

BITTENCOURTH, Liliane de Oliveira; SILVA, Luy Zoppé; ABREU, Ivy de Souza. **Feminicídio no Brasil: A Cultura de Matar Mulheres**. Disponível em: <https://multivix.edu.br/wp-content/uploads/2018/08/feminicidio-no-brasil-a-cultura-de-matar-mulheres.pdf>. Acesso em: 30 jul. 2022.

COSTA, Maicon. Isabel Cristina Mrad Campos Será Beatificada em Barbacena. **Estado de Minas**, Belo Horizonte, 23 jun. 2022. Disponível em: <https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2022/06/23/interna_gerais,1375514/isabel-cristina-mrad-campos-sera-beatificada-em-barbacena.shtml>. Acesso em: 01 ago. 2022.

FICKELER, Paul. **Questões Fundamentais na Geografia da Religião**. Espaço e Cultura, UERJ, n.7, 1999, p.7-35.

NO Caminho da Canonização, Beata Lindalva Justo de Oliveira Recebe Homenagem de Devotos, em Salvador. **Arquidiocese de Salvador da Bahia**, Salvador, 3 jan. 2022. Disponível em: <<https://arquidiocesosalvador.org.br/no-caminho-da-canonizacao-beata-lindalva-justo-de-oliveira-rece>

be-homenagens-de-devotos-em-salvador/>. Acesso em: 01 ago. 2022.

PRADO, André Pires do; SILVA JÚNIOR, Alfredo Moreira da. **História das religiões, história religiosa e ciência da religião em perspectiva: trajetórias, métodos e distinções**. *Religare*, v.11, n. 1, 2014, p. 4-31.

PINUSA, Samuel. Menina Benigna: Conheça a História da Mártir que Vai Ser a Primeira Beata do Ceará e Quarta do Brasil. **G1 CE**, Fortaleza, 08 mai. 2022. Disponível em: <<https://g1.globo.com/ce/ceara/noticia/2022/05/08/menina-benigna-conheca-a-historia-da-martir-que-vai-ser-a-primeira-beata-do-ceara-e-quarta-do-brasil.ghtml>>. Acesso em: 01 ago.2022.

HISTÓRIA de Santa Albertina. **Cruz Terra Santa**, São Paulo, 20 jul. 2012. Disponível em: <<https://cruzterrasanta.com.br/historia-de-santa-albertina/59/102/>>. Acesso em: 01 ago.2022.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção**. 4. ed. 2. reimpr. - São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2006, p. 259.

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do Espaço Habitado: Fundamentos Teórico e Metodológico da Geografia**. Hucitec, São Paulo, 1988, p. 28.

SILVA, Marcia Alves Soares da. **Por Uma Geografia das Emoções**. *GEOGraphia*, Ano 18, n. 38, 2016, p. 99-119.

SILVA, Miriam Lourdes Impellizieri Luna Ferreira da. **Santidade Franciscana e Cultos Citadinos na Itália Medieval: O Caso de Assis**. In: *História da Historiografia Religiosa*. BUARQUE, Virgínia A. Castro (org). Ouro Preto, EDUFOP/PPGHIS, 2012, p.189-200.

TORRES, Marcos Alberto. **As Paisagens da Memória e a Identidade Religiosa**. *RA'E GA* n. 27. Curitiba, Departamento de Geografia – UFPR, 2013, p 94-110.

VIOLÊNCIA DE GÊNERO E SINODALIDADE: EXPECTATIVAS

Maria Cristina S. Furtado¹

RESUMO

A violência de gênero existe em todas as esferas da sociedade, e de modo especial em muitas igrejas cristãs e na Igreja Católica, onde as práticas discursivas e as ações continuam repletas de preconceitos contra esses dois grupos: mulheres e pessoas LGBTQIAP+. Para o Papa Francisco vivemos um momento de mudança, e ele pede aos responsáveis dos diferentes setores da Igreja para serem pontes, respeitar, integrar e amar incondicionalmente. É hora de ouvir a todos os fiéis, debater, pensar e repensar novas formas de agir. Precisamos caminhar em sinodalidade, como irmãos/ãs, independente da situação em que cada um/a se encontra (AL 256). Neste artigo abordaremos a violência de gênero, analisaremos algumas palavras do Papa Francisco em seus discursos e documentos, e como o Conselho Mundial de Mulheres Católicas (CWC), e o Grupo Sinodal LGBTQIAP+ e famílias, estão se articulando para que suas vozes sejam ouvidas, e a sinodalidade ajude a diminuir a violência de gênero, na Igreja Católica.

PALAVRAS CHAVES: Violência de gênero; sinodalidade; integrar; amar incondicionalmente.

INTRODUÇÃO

As sociedades pré-históricas eram matricêntricas, com as mulheres tendo forte influência em seus grupos. As pesquisas arqueológicas apontam que no período Paleolítico superior houve o surgimento do culto ao sobrenatural ligado à religião, e as estatuetas da deusa Geia, as pinturas, e os objetos femininos, indicam a existência de culto sagrado à mulher. (FURTADO, 2022, p. 96). Segundo o pesquisador Tiago Silva os homens não entendiam o que acontecia com a mulher: “Eles cultivavam o poder feminino da natalidade e as consideravam superiores por gerarem vida ao engravidar” (SILVA, s/data). Entretanto ao surgirem às primeiras cidades, na Idade dos Metais, a deusa mãe primitiva passou a ser substituída por deuses masculinos. O clã patriarcal começou a se impor, pois longe dos antigos rituais ligados à agricultura e à fertilidade, a mulher pouco a pouco foi perdendo o seu papel de destaque e a deusa Geia esquecida (HIGHWATER, 1992, p. 43).

¹ Doutora em teologia sistemática; Especialista em educação; e Psicóloga. Professora da PUC-Minas na pós-graduação: Teologia Pastoral; e Protagonismo Feminino na Igreja. Diretora do Centro de estudos: Gênero, Diversidade sexual e Violência/Rio. Pesquisadora nos grupos de estudos: Teologia e Contemporaneidade (PUC-Minas); e Diversidade sexual – Cidadania e Religião (PUC-Rio). Representante brasileira no Conselho mundial de mulheres católicas; e coordenadora do grupo Caminho Sinodal LGBTQIAP+ e famílias. Membro da Sociedade Brasileira de Teologia Moral; e da SOTER, Fundadora da rede TEOMulher. Contato: mariacristinafurtado476@gmail.com // <https://centrodeestudosgds.com.br>

Em relação às pessoas hoje denominadas LGBTQIAP+, são raros os estudos feitos nesta área, mas algumas descobertas foram importantes. Entre eles cito um sítio arqueológico do período Neolítico, na cidade de Praga que traz esqueletos de um homem pré-histórico homossexual ou transexual, indicando que um indivíduo de sexo masculino havia sido enterrado, segundo os ritos normalmente destinados às mulheres. Para a arqueóloga Katerina Semradova, responsável por este trabalho, “este enterro ‘atípico’ indica que o indivíduo encontrado fazia parte do ‘terceiro sexo’, provavelmente homossexual ou transexual” (UOL, 7 abr. 2011). De acordo com Ivone Coelho de Souza, de modo geral, para os povos antigos “a homossexualidade² representava uma evolução da sexualidade” (SOUZA, 2001, p. 112).

Ao entrarmos, na Antiguidade, já encontramos a figura feminina percebida como subserviente, inferior, e a violência de gênero, presente. Neste artigo, faremos um retrospecto desta violência, e, refletiremos sobre a esperança que surge na Igreja Católica, para a diminuição da violência de gênero, após a entrada do Papa Francisco.

1. A VIOLÊNCIA DE GÊNERO

É uma violência voltada para mulheres e pessoas LGBTQIAP+, e existe desde que o patriarcado assumiu o poder. Segundo MOUKARZEL, 2003, p.11, “o homem apodera-se dos meios de produção, explorando e submetendo a mulher à condição de servidora”. O sexo masculino, então, passa a ser considerado ‘paradigmático’

1.1. GRÉCIA E ROMA

Segundo Aristóteles (384 a.C. - 322 a.C.) aos homens cabia a produção dos espermatozoides, e esta era a causa eficiente da geração. Segundo este filósofo, a inferioridade da mulher poderia ser atestada por esta não ter plenitude da parte racional da alma, portanto a superioridade masculina era incontestável em qualquer situação. Para ele, “sobre a sexualidade dos indivíduos a diferença é indelével, pois independente da idade da mulher, o homem sempre deverá conservar a sua superioridade” (ARISTÓTELES, 1998, p. 33).

O relacionamento sexual entre iguais masculinos era aceito e estimulado, sendo percebido como necessário para o desenvolvimento da masculinidade dos adolescentes. Os meninos pertencentes às famílias nobres ao se tornarem adolescentes ficavam sob os cuidados de sábios para que estes passassem conhecimento aos rapazes, sendo comum a relação sexual entre

² Embora o termo usado tenha sido homossexualidade, naquela época este termo não existia, surgiu apenas no fim do século XIX.

mestres e alunos. “Os tutores eram aqueles que na relação sexual penetravam seus discípulos. Essa prática estava ligada à passagem do saber, da pedagogia do filósofo” (FOUCAULT, 1998, p.203). Era considerado “uma honra ser escolhido pelos mestres que os preparavam para a vida pública” (SPENCER, 1999, p.25).

Na Roma antiga a mulher era considerada propriedade da família e objeto de troca. O casamento servia a um fim comercial, e as famílias das mulheres seguiam as normas de comércio oferecendo dotes ou pagamento de bens. Esta união legalizada era necessária para legitimar a descendência, e existiam categorias de casamento (FURTADO, 2022, p. 101).

Durante o Império Romano o relacionamento entre dois homens era visto com naturalidade, desde que ocorresse entre patrões e escravizados. Em Roma a sexualidade estava relacionada ao ‘poder de dominação’, e por este motivo “os senhores só poderiam se relacionar com escravos, sendo proibido relacionarem-se com meninos livres”. (SPENCER, 1999, p.68).

1.2. ISRAEL

Se fizermos uma interpretação criteriosa no Antigo Testamento, constataremos que a imagem de Deus foi se transformando através dos tempos até chegar a Jesus Cristo, onde Deus se fez homem, e revelou-se ‘amor-serviço’. Da mesma forma, em relação às mulheres, perceberemos que, houve transformações. Em algumas épocas, em Israel, as mulheres tiveram destaque, entretanto, após o Exílio da Babilônia, quando Esdras foi enviado pelo Rei da Pérsia a Jerusalém para reunir o povo em torno da observância da lei (Ne 8,13) e da pureza da raça (Esd 9,2), as autoridades judaicas limitaram a mulher a um círculo estritamente doméstico, como propriedade do marido (Dt 25,5,-10); Ct 8,8) que devia reproduzir e educar os filhos de acordo com as suas ordens (MAZZAROLO, 2010, p. 80).

Entretanto a chegada de Jesus revolucionou, pois ele colocou as mulheres em um patamar de destaque que jamais havia existido. Jesus considerava todas as pessoas iguais, e incluiu as mulheres como suas seguidoras. Na Igreja Primitiva a mulher era ativa, engajada, discípula, missionária, líder, responsável pelas igrejas domiciliares. Paulo também deu, a várias mulheres, a liderança de suas igrejas, mas o cristianismo não conseguiu manter essa forma de vida.

Apesar da mudança que podemos ver na Bíblia em relação à imagem de Deus, a que prevaleceu, foi a de um Deus masculino, racional, ciumento, dominador do ser humano e da

natureza. Modelo que permaneceu, e foi usado pelos sistemas filosóficos, sociais, e políticos governados por homens.

É importante aqui pontuar dois aspectos: - A Bíblia foi escrita por homens, e as interpretações feitas sobre ela têm sido, ao longo dos séculos, calcadas nas visões masculinas, que é a da subalternidade do feminino. Isto acontece até hoje, com os grupos e pessoas que só aceitam a visão tradicional, inferiorizando a mulher. Para a biblista Phyllis Trible, a Bíblia não é hostil para com as mulheres, na realidade, a leitura e a interpretação da Bíblia feita por olhares masculinos favoreceram a hostilidade contra a mulher, e a superioridade masculina, porém uma releitura, mais detalhista, poderá modificar esta percepção (FURTADO, 2022, p. 106). - Em Israel, diferente da visão grega e romana, o relacionamento entre iguais não era aceito. A troca de papéis de gênero indicava desonra. Os garotos que se aproximavam do feminino, mostrando-se frágeis fisicamente, só podiam exercer papéis passivos, restringindo suas atividades. Isto era desonroso porque “a hierarquia determinava que o masculino estivesse acima do feminino, à força acima da fraqueza, e assim, cada corpo deveria ocupar o seu lugar” (HELMINIÁK, 1998, p.169).

Na Torah encontramos relatos que mostram ser comum ao exército vencedor de uma batalha humilhar o perdedor, sodomizando-o. Ao mesmo tempo Israel precisava formar uma grande nação e, para alcançar este objetivo, a procriação era essencial. Para o entendimento da época, qualquer semente que no ato sexual não fosse lançada para procriação, seria perdida, e impediria a formação desta grande nação. A passagem bíblica de Onã, em Gênesis, lembra-nos que quando chamado para casar com a sua cunhada, após a morte de seu irmão, ao saber que a posteridade não seria sua, sempre ao estar com a cunhada, Onã jogava o sêmem fora, e isto desagradou a lahweh que o fez morrer (Gn 38, 6-10).

Além disso, havia nos templos, durante os cultos pagãos, atos sexuais entre iguais, e em muitos cultos até generalizados: - atos entre homens e atos entre mulheres – o que não era permitido pelo pacto que Israel fez com lahweh. Entretanto, Jesus nunca fez nenhuma referência ou recriminação ao relacionamento entre iguais, jamais perguntou que tipo de relacionamento havia entre duas pessoas. Inclusive na passagem do Centurião Romano e o seu servo (Mt 8,5-13), como nos revela o teólogo Pikasa, não houve qualquer pergunta sobre o relacionamento dos dois ou discriminação (FURTADO, 2022a, p. 126). Ao contrário Jesus elogiou a fé do Centurião.

Jesus deu liderança e voz às mulheres, e as primeiras comunidades continuaram com estas lideranças. No entanto, quando a Igreja Católica aproximou-se da filosofia grega, principalmente da filosofia estoicista, a sexualidade passou a ser vista negativamente, as práticas discursivas cristãs em relação a gênero tornaram-se cada vez mais agressivas, trazendo a visão de subalternidade para as mulheres, e calcado na lei natural à ideia de ser inconcebível o ato entre iguais porque não está voltado para a procriação (FURTADO, 2022b, p. 120). E assim aconteceu, por séculos.

1.3. DOS ANOS 60 ATÉ O PAPA FRANCISCO

O Concílio Vaticano II trouxe uma nova visão antropológica e a proposta da Igreja Católica de acompanhar os novos tempos. Mudanças que trouxeram um alento para as mulheres, pois parecia que seriam valorizadas, já que se cogitou de mulheres virem a assumir o ministério do sacerdócio. Ao mesmo tempo havia uma expectativa que a Igreja mudaria em relação à sexualidade, abrindo-se para o amor, e não só para a procriação.

Entretanto quando: - O movimento feminista passou a reivindicar assumir o controle dos seus corpos, e a buscar uma maior liberdade sexual, e o movimento, hoje conhecido como LGBTQIAP+, desejou ter os mesmos direitos que as demais pessoas, os documentos da Igreja passaram a mostrar a preocupação sobre certos princípios básicos da doutrina da Igreja Católica (FURTADO, 2022b, p.138). - A socióloga Saffioti começou a questionar gênero como algo predeterminado, surgiu em um documento na Conferência dos Bispos do Peru, o termo ideologia de gênero (1998). Termo que passou a ser usado pela Igreja Católica e pelos setores conservadores da sociedade todas as vezes que se tenta debater o tema, desmerecendo quem pesquisa, e deseja refletir sobre esta temática (IDEM, 2022b, p. 61). - Questionou-se a binaridade sexual, Butler problematizou as questões de Gênero, e Preciado apresentou o contrato contrassexual, os documentos da Igreja passaram a ser ainda mais duros e agressivos. Foram anos de muita tensão entre Igreja Católica e os movimentos feministas e as pessoas LGBTQIAP+.

Durante os pontificados de João Paulo II e Bento XVI, a tônica da Igreja Católica baseou-se em normas, e não havia possibilidade de debate sobre os documentos. Porém, quanto mais, diante do mundo se atacava, através das práticas discursivas, dos documentos da Igreja Católica, e demais igrejas cristãs, a luta das mulheres e das pessoas LGBT, mais crescia a violência contra estes dois grupos.

Com a entrada do Papa Francisco, isso mudou. Para ele, vivemos um momento de transformação, e o papa pede aos responsáveis dos diferentes setores da Igreja para serem pontes, respeitar, integrar e amar incondicionalmente.

O Papa Francisco continua a usar o termo “ideologia de gênero”; e se coloca contrário ao debate sobre gênero chegar ao povo, para não o desorientar e perder a fé (FRANCISCO, 29 nov. 2019), mas ele afirma que estes debates devem existir entre teólogos/as, pois cabe à teologia fornecer os princípios e critérios que permitam ao magistério realizar discernimento (CTI, 83). O papa também se mostra empático às reivindicações das mulheres, e organizou uma comissão para estudar o diaconato feminino. Embora não tenha se chegado a uma conclusão, ele procura marcar a sua posição, colocando diversas mulheres em cargos decisórios (FURTADO, 2022b, p.

170). Pede ainda para a Igreja abrir as portas para todas as pessoas, independente da situação em que estejam (AL 256). Deseja caminhar em sinodalidade.

Há muita reação ao que pede Francisco. Mesmo no Brasil, muitos não atendem ao seu pedido. Outra parte da igreja, entretanto, desde 2021 passou a se mobilizar: dioceses, igrejas locais, comunidades passaram a trabalhar para este fim. Destaco aqui dois grupos, com os quais tenho trabalhado que fazem questão de ser ouvidos.

Grupos que desejam seguir com a Igreja como orienta o Papa Francisco. “Caminhar juntos, ouvindo a todas as pessoas, e seguindo a orientação do Espírito Santo, traçar o caminho da Igreja a partir de então” (VADEMECUM, 2021).

1.3.1. CATHOLIC WOMEN’S COUNCIL - (CWC)

Em 2019 esse conselho reuniu um grupo de mulheres de alguns países da Europa para debater sobre os principais problemas das mulheres católicas. O debate espalhou-se, e mulheres de diversos outros países e continentes reuniram-se a elas. Quando o Papa falou realizar em 2023, o Sínodo dos Bispos, o CWC pensou em fazer, o Sínodo de mulheres, para se ouvir as mulheres, a fim de se levar aos bispos que participarão do Sínodo, no Vaticano, as necessidades e desejos das mulheres. Hoje, no CWC existem mulheres, de todos os continentes.

Com base nos objetivos demarcados, no CWC, deu-se início a um amplo trabalho, que começou a ser realizado em agosto de 2021. Devido à heterogeneidade existente entre os continentes e países, foram escolhidos cinco itens para serem trabalhados. São eles: 1. A situação das mulheres na Igreja. 2. Poder, participação e representação. 3. Estrutura e prestação de contas. 4. Vida sacramental. 5. Resistência e Esperança.

Durante meses, duas vezes ao mês, os grupos se reuniam online, de acordo com a divisão feita. O Brasil se fez presente através de mim, Maria Cristina S. Furtado, representante do Conselho executivo, e de Ivenise Teresinha Gonzaga Santinon, representante do Conselho Ampliado, sob as coordenações de Marisa Noriega (México) e de Carolina del Rio (Chile), em fevereiro, deste ano, substituída por Thereza Castillo (Espanha). O Brasil faz parte do CWC habla española.

Inicialmente, escolhemos e estudamos as metodologias para organizarmos o questionário a ser respondido pelas mulheres de fala hispânica e brasileira. Depois o elaboramos de forma a obter respostas para os cinco temas escolhidos. Após a aplicação do questionário, online, em duas mil duzentos e oitenta e seis mulheres, durante os meses de dezembro-janeiro, e a

contribuição de, aproximadamente, sessenta oficinas vivenciadas, em comunidades e/ou grupos de mulheres, foi compartilhado, na plataforma padlet, um resumo das respostas da pesquisa. Em Maio de 2022 fechou-se o relatório final, e, durante a peregrinação global, no Sínodo de Mulheres, em Outubro de 2022, em Roma, serão entregue aos bispos, no Vaticano, as conclusões e reivindicações das mulheres do Catholic Women's Council (CWC, 2022).

1.3.2. CAMINHO SINODAL LGBTQIAP+ E FAMÍLIAS

Embora saibamos da existência de outros grupos LGBT espalhados pelo mundo, que trabalharam para terem suas vozes ouvidas pelos bispos, no Sínodo de 2023, em Roma; em 18 de outubro de 2021, teve início, este grupo brasileiro, Caminho Sinodal LGBTQIAP+ e famílias, que tem como coordenadores, a mim, Maria Cristina S. Furtado, e o Diácono Bernardo.

Após perceberem que os grupos LGBT católicos, de modo geral, não tinham sido chamados pelas igrejas locais, para participar das reuniões sobre o Sínodo, algumas pessoas, dos grupos LGBT católicos, unidas aos coordenadores, passaram a se reunir, semanalmente, para pensar, na metodologia, e depois, criarem um questionário a ser respondido pelas pessoas LGBTQIAP+, e quem mais desejasse, para ser entregue a CNBB, no Brasil, e enviado aos bispos, no Vaticano, para o Sínodo de 2023. Inspirados pela oração Sinodal eram feitas as reuniões, e o questionário foi aos poucos sendo elaborado, com a ajuda de todos os participantes do grupo. Em Dezembro de 2021, começou-se a aplicação online do questionário, principalmente, nos diversos grupos LGBT católicos. Em Fevereiro, o Caminho Sinodal passou a analisar as respostas, e aos poucos, foram feitas as conclusões. Em junho de 2022, após uma cuidadosa análise e conclusão, com a concordância do grupo, o relatório final foi enviado, em 27 de julho de 2022, para a CNBB, de modo a ser entregue ao Bispo responsável (Caminho Sinodal, 2022), e será enviado, diretamente, para o Vaticano.

CONCLUSÃO

Depois de tantos anos de tensão, com muitas mulheres e pessoas LGBTQIAP+ afastando-se da Igreja, ou tendo que enfrentar acusações e rejeições para vivenciar a fé que escolheram para viver, o Papa Francisco, deseja que o caminho pastoral para todas as pessoas seja de acolhimento, respeito e acima de tudo, amor incondicional.

As mulheres do CWC lutam para serem respeitadas como iguais e valorizadas, como mulheres, para isso querem ser vistas, em igualdade, com os homens.

É muito importante ter consciência que os objetivos do CWC e do Caminho Sinodal LGBTQIAP+ e famílias, não são diferentes. As mulheres do CWC querem ser ouvidas, respeitadas, e terem suas reivindicações atendidas. As pessoas participantes do Caminho Sinodal LGBTQIAP+ e famílias desejam ser ouvidas, acolhidas, incluídas, integradas para poderem participar, em igualdade, de suas comunidades locais.

Ao final, ambos os grupos desejam apenas:

“IGUALDADE, DIREITOS IGUAIS E DIGNIDADE.”

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BÍBLIA DE JERUSALÉM, São Paulo, 2006.

CAMINHO SINODAL LGBTQIAP+. Disponível em <https://com/caminho.sinodal.lgbtbqia>. Aces. 09 jul. 2022.

CATHOLIC WOMEN'S COUNCIL, (CWC). ROME - 2022 s/data. Disponível em: <https://www.catholicwomenscouncil.org/>. Aces. 08 jun 2022.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL (CTI). *O Sensus fidei na vida da Igreja*. Vaticano, 10 jun. 2014. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_po.html. Acesso em: 20 out. 2021.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*, Rio de Janeiro, Graal, 1998.

FURTADO, Maria Cristina S. Teologias da libertação inclusiva LGBTQIAP+: suas causas e lutas, p. 117-133. In: (Org. GUIMARÃES, Edward; SBARDELOTTI, Emerson; BARROS, Marcelo), *50 anos de Teologias da libertação*. Memória, Revisão, Perspectivas e desafios, Vol. 2, 2022 a.

FURTADO, Maria Cristina S. *A inclusão de todas/os/es*. Uma leitura teológica da violência de gênero: mulheres e LGBTQIAP+. De Girard e Lévinas à ética da inclusão. S. Paulo: Ed. Recriar, 2022 b.

FRANCISCO. *Exortação Apostólica Pós-sinodal Amoris Laetitia*. Sobre o amor na família. Vaticano, 19 mar. 2016. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html. Aces. 26 mai. 2021.

HELMINIAK, Daniel A. *O que a Bíblia realmente diz sobre a homossexualidade*. São Paulo: Edições GLS, 1998.

HIGHWATER, Jamake. *Mito e sexualidade*. São Paulo: Saraiva, 1992.

LAURENTIN, René. Jesus e as mulheres: uma revolução ignorada. In: *Concilium*, n. 154, 1980/84.

MOUKARZEL, M.G.M. Sexualidade e deficiência: superando estigmas em busca da emancipação. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2003. In: *Dissertação, Mestrado em Teologia*, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

SILVA, Tiago Ferreira da. Período Paleolítico. *Infoescola*. Disponível em: <http://www.infoescola.com/pre-historia/periodo-paleolitico/>. Aces. 26 fev.2016.

SOUZA, Ivone Coelho de. Homossexualismo, uma instituição reconhecida em duas grandes civilizações. In: *Instituto Interdisciplinar de direito de família – IDEF - Homossexualidade: discussões jurídicas e psicológicas*. Curitiba: Juruá, 2001.

SPENCER, Colin. *Homossexualidade: uma história*. 2ª ed. RJ: Ed. Record, 1999.

UOL. Cientistas encontram esqueleto do que seria um homem pré-histórico homossexual. *Notícias*. 07 abr. 2011. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ciencia/ultimas-noticias/bbc/2011/04/07/cientistas-encontram-esqueleto-do-que-seria-um-homem-pre-historico-homossexual.htm>. Aces. 29 jul. 2022.

VADEMECUM. Por uma igreja sinodal: Comunhão, participação, missão. *Vademecum para o sínodo sobre sinodalidade*, em 09 set. 2021. Cidade do Vaticano: Roma, pdf.

FT 10

Cristãos Leigos e Leigas: Sujeitos na Igreja e no Mundo



Dr. Denilson Mariano da Silva – FAJE/MG
Dr. Edson Matias Dias – IFITEG/GO
Me. Robson Ribeiro de Oliveira Castro – ITF/RJ

Ementa:

O estatuto fundamental dos cristãos leigos/as está teologicamente enraizado na comum dignidade dos batizados/as e na eclesiologia “Povo de Deus”, porém há tarefas pendentes às quais este Fórum objetiva dedicar-se: libertar as categorias teológicas elaboradas sob o impacto do clericalismo, distantes das raízes jesuânicas nos Evangelhos, na Igreja nascente e Patrística; contribuir para a reflexão e prática da sinodalidade, alicerçada na comum dignidade de batizados; libertar as estruturas eclesiais que impedem a plena maturidade dos leigos e limita suas iniciativas para uma efetiva atuação eclesial e sócio política transformadora; despertar e alimentar o compromisso ético e moral dos cristãos; intensificar e aprimorar a dimensão ecumênica e o diálogo inter-religioso; valorizar a piedade e a pastoral populares como fonte de espiritualidade libertadora; propiciar o despertar e o fomentar a produção intelectual e a contribuição específica das mulheres na Igreja e na sociedade; incentivar a Animação Bíblica da vida e da Pastoral por meio de uma sólida formação bíblico-pastoral; buscar interação com e nas redes sociais para alargar a presença evangelizadora da Igreja por meio de um protagonismo digital, afim de resistir às forças contrárias ao Evangelho nos ambientes virtuais.

DA IMPORTÂNCIA E DOS DESAFIOS DA FORMAÇÃO TEOLÓGICA DE LEIGOS E LEIGAS

Edson Matias Dias¹

RESUMO

A Igreja peregrina vai se constituindo e amadurecendo diante dos desafios de sua missão. Na sociedade do consumo, onde cresce o individualismo e emergem novas correntes espiritualistas, a formação teológica dos leigos e leigas se torna indispensável. Os novos movimentos religiosos têm apresentado desafios à evangelização encarnada e responsável. Em muitos aspectos, as comunidades têm sofrido com o clericalismo, com novas edições do pelagianismo e do gnosticismo, principalmente advindas dos movimentos conservadores que se ramificam nas comunidades e nas redes sociais. Diante dessa realidade, a presente pesquisa retoma como vertente de ponderação os diversos documentos da Igreja que trataram da formação do laicato. Junto a isso, a pesquisa também busca levantar pontos de reflexões a partir da eclesiologia do Papa Francisco, elucidando, diante dos novos desafios, a necessidade da formação teológica de leigos e leigas das comunidades. Podemos dizer que a nova evangelização exige cristãos que tenham uma formação adequada e que aprendam o necessário para discernir qual eclesiologia deve ser assumida na contemporaneidade, pois a teologia é uma ação reflexiva movida pela fé diante das mais urgentes questões apresentadas pela sociedade.

PALAVRAS-CHAVE: Formação; Teológica; Leigos; Desafios.

INTRODUÇÃO

O estudo teológico é um dos pontos fundamentais para o amadurecimento da fé cristã. Dizemos então, que a reflexão cristã é o desdobrar da experiência de fé, de homens e de mulheres que vivem em comunidade e são motivados pela escuta da Palavra, pela vivência litúrgica e pela vida em fraternidade. Iluminados pela ação do Espírito, eles vão percebendo os desafios que a sociedade apresenta à evangelização. “Eis que vos envio como ovelhas entre lobos. Por isso, sede prudentes como as serpentes e sem malícia como as pombas” (Mt 10,16).

Falar da missão e formação teológica dos leigos é redescobrir o *locus* fértil onde eles podem realizar uma teologia genuína. Dentro dessa perspectiva do *locus* teológico, evidencia-se que o estudo teológico dos leigos tem uma riqueza imensa para a Igreja, pois é deparando-se com a realidade, iluminados pela Palavra, que eles são convidados a fazer teologia. Assim, este

¹ Doutor em Teologia Sistemática pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Professor no Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). E-mail: ed.matias@gmail.com.

estudo procura retomar a importância da formação teológica dos leigos na Igreja, destacando os desafios à missão presentes em nossa sociedade. Na percepção dos sinais dos tempos é que a reflexão deve ganhar força, pois sabemos que a formação cristã deve “oferecer uma formação profundamente inserida na própria experiência de vida apostólica” (*Christifideles Laici*, 62).

1 OS DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS A FORMAÇÃO TEOLÓGICA

Os desafios contemporâneos são mais do que um impedimento ao bom caminhar teológico. Eles podem ser vistos como provocações à reflexão teológica, pois essa é justamente a missão do anúncio do Reino: levar a Boa Nova à realidade que não a conhece. “A teologia só é teologia que possa ser genuína pregação somente à medida que logra estabelecer contato com o todo da autocompreensão secular do homem em determinada época” (RAHNER, 1989, p. 18).

1.1 A PANDEMIA E O FINANCEIRO

A pandemia do covid-19 lançou várias universidades e faculdades à beira da falência. Diversas instituições, pequenas e grandes, pertencentes a religiosos ou a dioceses, têm demonstrado dificuldades com perdas de alunos e queda de arrecadação. Para sanar a problemática, buscam reformar a Matriz Curricular dos Cursos de Teologia. Alguns institutos e faculdades estão lançando versões *on-line* da teologia, com aulas gravadas e textos em PDF, para baratear os custos e tentar sobreviver na era digital. Dentro desse contexto, é notório que o desafio da formação teológica esbarra na questão financeira e na mudança de uma época.

As comunidades paroquiais, com a baixa na arrecadação, também cortam gastos com a formação. Além disso, muitos fiéis, depois de tanto tempo sem uma frequência ativa, não voltaram aos movimentos e pastorais. E quando se propõe a formação teológica, a resposta é muito baixa. Nota-se que uma defasagem de formação contínua se estabeleceu.

Além dos desafios financeiros das instituições que formam teólogos, sejam faculdades ou igrejas, quais serão as consequências desse período sem formação? Quais desafios serão fortalecidos nos próximos anos com cristãos cada vez mais inconscientes de sua fé? Certamente precisamos de um novo ânimo para retomar a caminhada. E não há dúvidas que estamos necessitados de reflexão.

1.2 OS CURSOS A DISTÂNCIA

A pandemia apressou as mudanças. Depois de dois anos de reuniões de movimentos e pastorais *on-line*, poucos tem desejo de realizar um curso presencial. Querem agora permanecer no remoto, ter uma formação teológica a distância. Mas a que custo para a teologia? Será que um curso/formação que prepara o agente pastoral para a evangelização, sem a devida interação com os colegas e com os professores, formará cristãos conscientes de sua missão? E os cursos a distância, realmente produzem substancialmente um aprofundamento na fé? Não faltaria a troca de experiências para uma fazer teológico mais adequado? Será que a teologia poderia ser realmente 100% a distância?

Para nós não resta dúvida que o desafio da formação teológica de leigos e leigas tem novas facetas. Por um lado, o número de faculdades que oferecem o curso de teologia aumentou e os preços ficaram mais acessíveis, mas, em muitos casos a qualidade pode ficar comprometida. Nesse contexto, não se quer dizer que todos os cursos de teologia a distância sejam ruins. O que podemos afirmar é que depende muito do aluno e da interação com o professor, mas não podemos deixar de levantar questões sérias diante dessa realidade.

Papa Francisco, na Constituição Apostólica *Veritatis Gaudium*, lembrou da necessidade de não separar teologia e pastoral (Cf. VG 2). Será que os cursos a distância, seja os de graduação ou os de teologia pastoral das comunidades e até mesmo os cursos presentes no *youtube*, conseguem lidar com a relação entre fé e vida? Eles realmente sabem para quem estão falando? Quem são seus alunos e em qual realidade pastoral vivem?

O virtual chegou para ficar. É uma realidade que doravante fará parte permanente de nossas vidas. A questão que gera reflexão é como utilizarmos as tecnologias da melhor maneira, sem perder o essencial da formação cristã. Claro que a formação a distância tem muito a contribuir com as comunidades, mas sempre teremos que ponderar como fazer uso desses meios.

1.3 A NEOPENTECOSTALIZAÇÃO DAS COMUNIDADES CRISTÃS

Na contemporaneidade, a formação teológica de leigos e leigas se tornou uma missão preponderante para o sadio caminhar da Igreja. O avanço neopentecostal nas últimas décadas no Brasil foi intenso. O neopentecostalismo deve ser encarado não como expressão de uma ou de várias igrejas evangélicas. Na realidade, ele deve ser compreendido como uma mentalidade urbana, capitalista e individualista. É verdade que o neopentecostalismo floresceu inicialmente nos ramos pentecostais norte americanos e chegando ao Brasil a partir da década de 50 e 60.

Contudo, foi ganhando expressão, principalmente com Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e todas as igrejas que foram se desmembrando dela. Mais tarde, em tantas outras comunidades novas que foram surgindo.

Todavia, hoje, na terceira década do terceiro milênio, podemos dizer que por neopentecostalismo nos referimos a um imaginário religioso que agrega várias correntes e que se move em todas as igrejas cristãs. Com o consumismo e com o individualismo, ele se prolifera via lideranças religiosas midiáticas. Na Igreja católica, os primeiros a deixar entrar tal imaginário religioso foram os movimentos de origem pentecostal, principalmente a RCC. Mas não só ela, o devocionismo católico agrega também em seu bojo o imaginário neopentecostal.

As novenas e devoções católicas ganharam outros ares. Visam a libertação pessoal e o sucesso amoroso e financeiro. O devocional na igreja passa a ter um objetivo novo. Não mais buscar realizar a vontade de Deus ou a se conformar com os sofrimentos da vida. O devocionismo agora quer encontrar na intercessão dos santos os benefícios pessoais. As emissoras católicas vinculam em sua programação constantes mensagens de felicidade e barganha com os santos e com Deus. Que tudo será resolvido com as devidas orações e peregrinações, deixando de lado a missão evangélica dos batizados. Como disse o próprio Papa Francisco:

Noutros sectores da nossa sociedade, cresce o apreço por várias formas de «espiritualidade do bem-estar» sem comunidade, por uma «teologia da prosperidade» sem compromissos fraternos ou por experiências subjetivas sem rostos, que se reduzem a uma busca interior imanentista (*Evangelii Gaudium 90*).

1.4 O NOVO Gnosticismo

Além do enfraquecimento da formação teológica e do crescimento do neopentecostalismo, aparecem outros desafios à vida cristã. O Papa Francisco, na exortação apostólica *Gaudete et Exsultate*, falou do novo gnosticismo presente no seio da Igreja. O gnosticismo supõe

Uma fé fechada no subjetivismo, onde apenas interessa uma determinada experiência ou uma série de raciocínios e conhecimentos que supostamente confortam e iluminam, mas, em última instância, a pessoa fica enclausurada na imanência da sua própria razão ou dos seus sentimentos (*Gaudete et Exsultate*, 36).

Diante dos desafios contemporâneos, a teologia precisa iluminar os meandros de possíveis

perversidades que podem se estabelecer nos discursos religiosos. A vivência da fé sempre pede a razão para o fortalecimento do discernimento. Para se ter uma equilibrada eclesiologia e não se cair no imaginário neopentecostal e no novo gnosticismo, é preciso deixarmos nos interpelar pelas realidades que desafiam a fé, buscando saídas coerentes com a mensagem cristã.

A teologia nascida na fé, sabe de sua constante construção e missão. Trata-se de sempre se deixar indagar e propor sendas amadurecidas no caminhar cristão. A teologia não é ideologia, mas um modo pobre de ser, de sempre reassumir novamente o caminhar da revelação nessa sociedade. O leigo e a leiga são chamados à reflexão teológica para dar respostas adequadas com o anúncio da Boa Nova, descobrindo que “O gnosticismo é uma das piores ideologias, pois, ao mesmo tempo que exalta indevidamente o conhecimento ou uma determinada experiência, considera que a sua própria visão da realidade seja a perfeição. (*Gaudete et exsultate*, 40).

1.5 O CLERICALISMO

Outro desafio ao caminhar da Igreja é o clericalismo. Tema que o Papa Francisco tem exortado os fiéis constantemente em seus discursos. Diante dessa realidade que está dentro de nossas comunidades, a formação teológica dos leigos e leigas se torna também indispensável pois “o clericalismo, que não é só dos clérigos, é um comportamento que diz respeito a todos nós: o clericalismo é uma perversão da Igreja” (PAPA FRANCISCO, 2018).

Uma das características do clericalismo é o personalismo dos líderes religiosos. Nele, os líderes passam a ser o centro das celebrações litúrgicas. São responsáveis por fazer o *show* dar certo. Quanto mais o líder fala de si, de seu poder e de seu sucesso, mais seguidores ganha. É a nova celebridade que tem milhões de seguidores no *Instagram*, no *youtube*, tem boa aparência, dá cursos, ministra palestras. Normalmente pagas.

Esse modelo de liderança religiosa começa a afetar a formação dos novos teólogos. Nos cursos de teologia para a formação de novos padres e religiosos, se percebe que o estudo já não é a centralidade dos esforços dos alunos, mas a presença nas redes sociais. Fotos, vídeos, novenas, e tantas outras manifestações visando cativar maior público para si. O conhecimento teológico é visivelmente fraco e até mesmo evitado, já que uma linguagem diferente da demanda não atrairia público. Vários leigos também estão embarcando nessa onda midiática e clerical.

Padres, religiosos e comunidades de vida usam as mídias digitais para falar do céu, do inferno, da salvação e da condenação, recomendando orações pelas madrugadas e confissão semanalmente ou no mínimo uma vez por mês. Implantam nos seus ouvintes o medo de Deus e a busca do sacerdote para retomar, pela confissão, seu *estado de graça*, ou seja, a pureza

desejada.

Nesses âmbitos, o único *ensino de teologia* que aceitam é a doutrinação e jamais a reflexão. Gostam de buscar nos antigos Papas as justificativas para sua compreensão religiosa. Rejeitam os documentos do Vaticano II e o pontificado do Papa Francisco. São leigos comercializados, com a mínima autonomia. Longe de qualquer discernimento, optam pela extrema dependência e se tornam estéreis no fazer teológico.

A tomada de consciência desta responsabilidade laical que nasce do Batismo e da Confirmação não se manifesta de igual modo em toda a parte; nalguns casos, porque não se formaram para assumir responsabilidades importantes, noutros por não encontrar espaço nas suas Igrejas particulares para poderem exprimir-se e agir por causa dum excessivo clericalismo que os mantém à margem das decisões (*Evangelii Gaudium* 102).

Uma Igreja que é composta por maioria de leigos e se submete ao clericalismo com desculpa de obediência, é na verdade uma igreja sem fecundidade e indiferente a sua missão. A formação teológica de leigos e leigas nesse contexto é necessária e urgente.

2 AS POSSÍVEIS SAÍDAS

2.1 FORMAÇÃO TEOLÓGICA E BÍBLICA

Diante de uma missão tão grande, a formação teológica é imprescindível para a preparação de leigos e leigas na Igreja. É uma missão que não pode ser ignorada pelas comunidades. Cada comunidade local deve encontrar os caminhos mais adequados para lidar com a situação atual ou estaremos à mercê das más compreensões e da vivência de fé. “Hoje em dia, a exigência prioritária é que todo o povo de Deus se prepare para empreender «com espírito» uma nova etapa da evangelização. Isto requer «entrar decididamente num processo de discernimento, purificação e reforma». (*Veritatis Gaudium* 3).

As instituições, faculdades ou institutos teológicos, são chamados a dar a formação teológica e bíblica adequada a leigos e leigas. O Papa Francisco deixa evidenciado a consciência da missão de manter e criar lugares formativos para o povo de Deus.

A Sé Apostólica, para cumprir a própria missão, tem a consciência bem clara

do seu direito e dever de erigir e promover Faculdades Eclesiásticas que dela dependam, quer como entidades existentes separadamente quer inseridas em Universidades, destinadas aos alunos dados aos estudos sagrados e também aos estudantes leigos (Cf. *Veritatis Gaudium*. Apêndice I, ponto III).

Nessa promoção formativa, não se pode pensar a teologia sem diálogo com as demais ciências. Caso contrário, cairemos num repetir de doutrinas ou simplesmente na manutenção de uma *igreja-museu* que seria incapaz de dialogar com o mundo. Seria impensável um discurso da fé sem a conversa com a psicologia, a sociologia, a filosofia, a bioética, etc. Como afirma o Papa Francisco: “A teologia – e não só a teologia pastoral – em diálogo com outras ciências e experiências humanas tem grande importância para pensar como fazer chegar a proposta do Evangelho à variedade dos contextos culturais e dos destinatários” (*Evangelii Gaudium* 133).

Assim, notamos claramente que a Igreja percebe e entende a grande missão formativa que ela tem. O Papa Francisco diz: “A formação dos leigos e a evangelização das categorias profissionais e intelectuais constituem um importante desafio pastoral” (*Evangelii Gaudium* 102). A pastoral sempre tem em suas metas a formação. Sem ela, seria conceber uma evangelização sem o múnus de ensinar.

2.2 OS CURSOS DE TEOLOGIA PASTORAL

Retornando um pouco no tempo, na Exortação apostólica pós-sinodal *Christifideles Laici*, João Paulo II já falava da necessidade da formação integral e permanente dos fiéis leigos. “A formação dos fiéis leigos deverá figurar entre as prioridades da Diocese e ser colocada nos programas de ação pastoral, de modo que todos os esforços da comunidade (sacerdotes, leigos e religiosos) possam convergir para esse fim” (209).

A Igreja vê como fundamental a formação dos leigos e leigas. Tal formação tem o objetivo de fomentar cada vez mais o discernimento vocacional e o cumprimento da própria missão. A formação teológica está dentro desse âmbito formativo e visa dar clareza da grande missão que todos os batizados têm como igreja peregrina.

A Exortação *Christifideles Laici* já indicava caminhos para os novos espaços de formação teológica das comunidades cristãs. Em diversas dioceses e comunidades paroquiais se desenvolvem frutuosos cursos de teologia pastoral, sendo espaço riquíssimo de amadurecimento cristão, já que a reflexão está atada à vida comunitária, mas há ainda muito por fazer.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos dizer que os desafios atuais à formação de leigos e leigas são grandes. Há várias iniciativas nas comunidades paroquiais. Mas também não podemos negar que a situação foi dificultada pela pandemia e muitos fiéis ainda não retornaram efetivamente à missão, engajando-se em movimentos e pastorais.

Desde o Vaticano II, a motivação na formação teológica de leigos se faz presente. Mesmo com resistências por parte de padres e bispos, não há como negar que ela aumentou consideravelmente. Todavia, estamos em uma mudança de época, e as novas formas de formação a distância nem sempre parecem cumprir uma formação teológica adequada.

Por fim, na atualidade, a formação teológica de leigos e leigas, diante dos desafios sociais e religiosos no Brasil, é urgente. A teologia do Papa Francisco tem revelado as artimanhas das novas propostas religiosas contrária ao próprio Evangelho que insistem em permanecer e crescer em nosso meio. Mas é justamente diante dessa realidade desafiadora que leigos e leigas são chamados a fazer teologia e encontrar nova linguagem nessa mudança de época.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2011.

PAPA FRANCISCO. *Constituição Apostólica Veritatis Gaudium*: sobre as universidades e as faculdades eclesíásticas. Disponível: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html. Acesso em: 05/mar/2022.

PAPA FRANCISCO. Encontro do Papa Francisco com os jovens italianos em vista do Sínodo. 11 de agosto de 2018. Disponível: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2018/august/documents/papa-francesco_20180811_giovani-italiani.html. Acesso em: 10/mar/

PAPA FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus, 2019.

PAPA FRANCISCO. *Gaudete et Exultate*: sobre o chamado à santidade no mundo atual. São Paulo: Paulus, 2019.

PAPA JOÃO PAULO II. *Christifideles Laici*: sobre vocação e missão dos leigos na Igreja e no mundo. Disponível: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html. Acesso em: 10/mar/2022.

RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*: introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulus, 1989.

INSTITUIÇÃO E REFORMULAÇÃO DE MINISTÉRIOS LAICOS À LUZ DO PONTIFICADO DO PAPA FRANCISCO

Anderson Costa Pereira¹

RESUMO

Desde o início de seu pontificado, o Papa Francisco iniciou na Igreja Católica um período de renovação eclesial que subsiste até hoje. Apesar da atual fragilidade física de sua saúde, seu espírito renovador jamais se cansa ou adoce. O Papa Francisco, desde a *Evangelii Gaudium*, vem afirmando a necessidade de se proceder uma “salutar descentralização” (EG, n. 16). Tal princípio aplica-se, sobretudo, no campo ministerial. Esta descentralização, por sua vez, não se trata de transformar a Igreja em um governo civil democrático, pois a Igreja é muito mais do que uma democracia, a Igreja é sinodalidade. Do ponto de vista histórico e teológico, a renovação ministerial se constitui como um imperativo por uma Igreja sinodal de comunhão, participação e missão. A reforma eclesial de Francisco reconhece e valoriza a presença de leigos e leigas na Igreja; podemos citar a instituição do ministério de Catequista e os ministérios do Leitorado e Acolitado abertos às mulheres. A Teologia dos Ministérios que emergiu da eclesiologia “Povo de Deus” a partir da *Lumen Gentium*, Carta-magna do Concílio Vaticano II, exige uma descentralização de ministérios. Desse modo, partiremos da fundamentação teológica da ministerialidade conciliar e concluiremos com o processo renovador de novos ministérios que emerge do pontificado do Papa Francisco. Em torno destas questões gira esta comunicação.

PALAVRAS-CHAVE: Ministérios; Instituição; Renovação; Leigos; Papa Francisco.

INTRODUÇÃO

Os Ministérios fazem parte da Igreja de tal modo que sem eles, Igreja não seria. A reflexão sobre a multiplicidade e diversidade de ministérios encontra-se no próprio Mistério da Igreja como ensinou a *Lumen Gentium*. Assim, tendo como fundamento teológico o Mistério da Igreja, como comunhão e diversidade, chegamos à vocação ministerial de toda a Igreja. O postulado central da eclesiologia de Povo de Deus, tal como foi desenvolvida pelo Concílio Vaticano II, é o reconhecimento de que é na própria Igreja como povo de Deus que cada fiel participa, com ministérios, serviços e carismas, da missão que Jesus Cristo lhe confiou.

O pontificado do Papa Francisco está repleto de palavras e gestos que corroboram para uma Igreja em saída, mais aberta e ministerial, em clara continuidade com o ensinamento conciliar. Em sua carta-magna, *Evangelii Gaudium*, o Sumo Pontífice afirma a necessidade de se proceder uma “salutar descentralização” no campo ministerial (EG, n. 16). Esta descentralização, por sua vez, não se trata de transformar a Igreja em uma sociedade política democrática, pois a Igreja é muito mais do que uma democracia, a Igreja é Sinodalidade.

¹ Mestrando em Teologia Dogmática pela Pontifícia Universidade Católica/SP. E-mail: pereira-anderson1@hotmail.com.

Desse modo, a presente comunicação parte de uma fundamentação teológica sobre a ministerialidade conciliar e conclui apresentando o processo renovador de novos ministérios que emerge do pontificado do Papa Francisco. Cada carisma e cada ministério eclesial têm seu significado para a vida da Igreja. Todo ministério existe para a Igreja e em função dela, de tal modo que exprimem a sua própria realidade.

1 OS NOVOS MINISTÉRIOS NA IGREJA POVO DE DEUS: NOTAS A PARTIR DA *LUMEN GENTIUM*

À guisa de introdução sobre a temática do Concílio Vaticano II, iniciamos com o panegírico de Dom Boaventura Kloppenburg, um dos peritos conciliares, na conclusão de um artigo publicado na *Revista Eclesiástica Brasileira*, ao ensejo do 40º aniversário da Constituição Dogmática *Lumen Gentium*:

Na verdade, não há, na história da Igreja, Concílio que se compare. Jamais foi tão grande e universal a representação. Jamais, tão variada a contribuição de todas as raças, continentes e culturas. Jamais, tão livre e ampla a discussão dos temas. Jamais, tão facilitada a comunicação exata das ideias. Jamais, tão demorada e minuciosa a preparação. Louvemos ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo! (KLOPPENBURG, 2004, p. 835).

De fato, a “espontânea e inesperada flor de primavera”, na famosa e popularizada expressão do Papa João XXIII, não somente trouxe um “ar fresco” à Igreja, mas uma verdadeira lufada do Espírito Santo. A Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, de fundamental importância, marcou profundamente a concepção que a Igreja possuía de si mesma. É uma nova autoconsciência de Igreja. O Concílio Vaticano II foi um “Concílio da Igreja sobre a Igreja e um Concílio de Eclesiologia, em uma concentração tal de temas como nunca se deu até então, em nenhum outro Concílio” (RAHNER *apud* SANTOS, 2005, p. 86-87).

O primeiro capítulo da *Lumen Gentium* intitulado “O mistério da Igreja” apresenta uma eclesiologia trinitária (cf. LG, n. 1-8). “Antes de tudo, a Igreja existe e só existe em seu enraizamento trinitário e sua configuração cristológica [...] O fato de se destacar o Pai, o Filho e o Espírito Santo já manifesta a Igreja como comunhão e dinamismo [...]” (LAFONT, 2008, p. 93). Portanto, não se compreenderá a eclesiologia de povo de Deus contida no segundo capítulo da Constituição conciliar sem a base deste primeiro capítulo. A eclesiologia de povo de Deus é uma concretização do mistério da Igreja. A identidade do povo de Deus é essencialmente teológica e trinitária, pois o povo de Deus é uma realidade teológica enquanto a Ele pertence e o serve.

O mistério da Igreja é que, além de instituição visível e espiritual, ela é o novo povo de

Deus. Antes de apresentar a “constituição hierárquica da Igreja” no terceiro capítulo (cf. LG, n. 18-29), a *Lumen Gentium* apresentou a dignidade humana e cristã de todos os cristãos batizados, membros da Igreja (cf. LG, n. 9-17). Todos pertencem ao povo de Deus, portanto esta imagem manifesta a forma de conviver e viver a fé na Igreja: através da unidade de todos os fiéis.

A esse respeito pode-se notar que, quando o Concílio se empenhou, no capítulo II da *Lumen Gentium*, em definir as tarefas do povo de Deus, utilizou as categorias de sacerdócio, profecia e missão, as mesmas (às quais se acrescenta a de governo) utilizadas no capítulo III para definir os ofícios específicos daqueles que, no povo, são pastores. Dessa identidade de termos pode-se deduzir que aquilo que faz o povo de Deus é também *constitucional* como o que fazem os ministros *hierárquicos*. Mas, por outro lado, tem-se alguma dificuldade de perceber então como fazer a separação, no concreto, entre o povo em seu conjunto e os ministros: quem faz o que e em nome de quê? Há aí uma questão que a apresentação geral da *Lumen Gentium* não permite aprofundar bastante, e essa incapacidade pode ter graves consequências no plano prático: traz o risco de pôr em concorrência instâncias que, ao contrário, deveriam convergir ou, ao menos, beneficiar-se de definições que permitissem distingui-las bem. (LAFONT, 2008, p. 131).

Neste sentido, o autor Ghislain Lafont defende que o capítulo III da *Lumen Gentium* deveria ser intitulado: “O aspecto hierárquico (ou melhor: ministerial) da constituição da Igreja” (LAFONT, 2008, p. 131). Essa modificação não seria sem significação, haja vista que se o termo “constituição” é imediatamente qualificado pelo termo “hierárquica”, isso tende a acentuar que o essencial da Igreja está nessa estrutura hierárquica, como algo “constitutivo” da Igreja, o que é, segundo o autor, evidentemente falso. Existe ainda o perigo de que tal estrutura “hierárquica” não seja considerada formalmente sob seu aspecto sacramental, mas antes sob seu aspecto “constitucional”, exaltando sua superioridade sobre os ministérios leigos. Questiona ainda o autor: “se a Igreja é uma totalidade, um corpo, um povo, todos os elementos, sem exceção, que constituem essa Igreja não deveriam ser considerados ‘constitucionais’?” (LAFONT, 2008, p. 130).

Yves Congar, autor que contribuiu grandemente para a redação da *Lumen Gentium*, afirma que a eclesiologia de povo de Deus significa a superação de outra eclesiologia que ele denominou de “hierarcologia”, pois acentuava o aspecto institucional, clerical e verticalista da Igreja: “A eclesiologia consistia assim, quase exclusivamente num tratado de direito público. Eu creio, para caracterizá-la, a palavra ‘hierarcologia’ que com frequência será utilizada posteriormente” (CONGAR, 1973, p. 12, tradução nossa). A separação entre hierarquia e leigos era tão acentuada antes do Vaticano II que os leigos ficavam reduzidos a meros destinatários da ação missionária da hierarquia ou, quando muito, a instrumentos de sua atuação. Não havia protagonismo laical.

É certo que o discurso sobre os ministérios depende do modelo de Igreja que o sustenta. A Teologia dos ministérios que emergiu da eclesiologia de povo de Deus a partir da *Lumen Gentium* exige uma descentralização de ministérios. Eis porque, “para conduzir o povo de Deus e, sob

todos os aspectos, fazê-los crescer, o Cristo Senhor instituiu em sua Igreja diversos ministérios, que concorrem para o bem de todo o corpo” (LG, n. 18). A *Lumen Gentium* reconhece e apresenta a extraordinária riqueza dos ministérios, dons e carismas com os quais o Espírito forma a Igreja, fundamentada na própria Sagrada Escritura (cf. 1Cor 12, 8-10; Rm 12, 6-7; Ef 4, 11-12). É Ele que distribui os ministérios entre os membros do povo de Deus para a edificação da Igreja (cf. LG n. 4, 7, 12-13, 32; UR n. 2), mediante “os dons hierárquicos e carismáticos” (LG, n. 4).

O Concílio Vaticano II, a partir da eclesiologia de povo de Deus, reconheceu a possibilidade do exercício ministerial dos leigos na Igreja (cf. LG 30-32; AA 3,10; AG 15), valorizou a participação dos mesmos na tríplice função de Cristo em força dos sacramentos de iniciação cristã (cf. LG 10-12), suscitando novas formas de “participação plena, consciente e ativa” (SC, n. 14) a partir do surgimento de novos serviços e ministérios.

É bem sabido que, paulatinamente, a expressão “povo de Deus” foi abrindo caminho durante o processo de elaboração da *Lumen Gentium*. Ausente no rascunho inicial do primeiro esquema, foi tomando espaço até merecer a posição de um capítulo próprio no texto final, situado após o capítulo que trata sobre o mistério da Igreja em sua origem trinitária e antecedendo o capítulo sobre a constituição hierárquica da Igreja. Possibilita-se, pois, nova compreensão sobre o laicato, baseado na condição de batizados, segundo a qual todos são iguais em dignidade cristã (cf. LG, n. 32). “E, principalmente, realizou uma inversão da pirâmide eclesial, no capítulo II da *Lumen Gentium*, colocando na base a comunidade como ‘povo de Deus’ e, dentro dela, como serviço, a hierarquia. Com razão, se falou de ‘revolução copernicana.’” (QUEIRUGA, 2015, p. 76-77).

2 PAPA FRANCISCO E A QUESTÃO DOS MINISTÉRIOS

Segundo a Constituição Dogmática do Vaticano II *Lumen Gentium*,

Além desse apostolado, comum a todos os fiéis, os leigos podem ainda ser chamados de diversos modos, a cooperar de maneira mais imediata com o apostolado da hierarquia, a exemplo dos homens e mulheres que, trabalhando muito no Senhor, ajudaram o apóstolo Paulo na evangelização (Fl 4,3; Rm 16, 3ss). Podem ser chamados, finalmente, pela hierarquia, a assumir certas funções eclesíásticas, que visam diretamente a fins espirituais” (LG, n. 33).

Deste modo, supera-se uma eclesiologia na qual a Igreja era vista como uma “*societas inaequalis*” (sociedade desigual) para o reconhecimento de que os leigos são sujeitos ativos da dinâmica eclesial e não meros objetos passivos.

O Papa Francisco, atento ao princípio *Ecclesia semper reformanda*, ou seja, a Igreja sempre buscando se adaptar aos tempos sem perder a sua essência, a sua doutrina fundamental, iniciou na Igreja Católica um processo de renovação eclesial que subsiste até os dias atuais. Isto não significa mudar ou transformar o que é essencial e imutável na Igreja, com sua Tradição bimilenar, entretanto está mais relacionado ao seu funcionamento.

Sem dúvidas, o Papa Francisco está renovando a Igreja como um corpo corresponsável e cooperativo de fiéis com novos ministérios laicais. Alguns tradicionalistas o acusam que está “democratizando a Igreja”, ao inserir os leigos em novos ministérios ou em espaços de decisão como cargos de governo de alto escalão da Cúria Romana. É um equívoco quem pensa assim, porque não existe essa proposta de destruir nenhuma hierarquia. Ora, o próprio Vaticano II esboçou uma imagem da Igreja não estratificada, mas “orgânica” (cf. LG, n. 11), isto é, em que todos os cristãos têm a mesma dignidade e a mesma vocação para o serviço à construção do Corpo de Cristo.

Este debate sobre a presença dos leigos na Igreja não é genuinamente do pontificado de Francisco. Impulsionado pelo *movimento leigo* (Yves Congar falava de uma Laicologia) e pelo Concílio Vaticano II, ganhou força no Sínodo dos Bispos sobre a “Vocação e Missão dos Leigos na Igreja e no Mundo”, em 1987, mas, sem dúvidas, esse tema tem recebido grande destaque em seu pontificado, em um esforço de buscar caminhos para que a efetiva participação dos leigos nos ministérios da Igreja aconteça de forma adequada e possa corresponder às suas necessidades e do mundo hoje.

Ademais, o Papa Francisco, sobre os desafios eclesiais assevera:

A imensa maioria do povo de Deus é constituída por leigos. Ao seu serviço, está uma minoria: os ministros ordenados. Cresceu a consciência da identidade e da missão dos leigos na Igreja. Embora não suficiente, pode-se contar com um numeroso laicato, dotado de um arreigado sentido de comunidade e uma grande fidelidade ao compromisso da caridade, da catequese, da celebração da fé. Mas, a tomada de consciência desta responsabilidade laical que nasce do Batismo e da Confirmação não se manifesta de igual modo em toda a parte; nalguns casos, porque não se formaram para assumir responsabilidades importantes, noutros por não encontrar espaço nas suas Igrejas particulares para poderem exprimir-se e agir por causa de um excessivo clericalismo que os mantém à margem das decisões (EG, n. 102).

2.1 INSTITUIÇÃO E RENOVAÇÃO DE MINISTÉRIOS: O MINISTÉRIO DO CATEQUISTA E OS MINISTÉRIOS DO LEITORADO E ACOLITADO ABERTO ÀS MULHERES

O Papa Francisco com o *Motu Proprio Antiquum ministerium*, publicado no dia 10 de maio do ano de 2021, instituiu o ministério de catequista. O Papa abre o *Motu Proprio* afirmando que “Ministério antigo é o de Catequista na Igreja” (n. 1). Segundo o Pontífice Romano, “Fidelidade ao passado e responsabilidade pelo presente são as condições indispensáveis para que a Igreja possa desempenhar a sua missão no mundo” (n. 5). E faz o seguinte convite:

Convido, pois, as Conferências Episcopais a tornarem realidade o ministério de Catequista, estabelecendo o iter formativo necessário e os critérios normativos para o acesso ao mesmo, encontrando as formas mais coerentes para o serviço que estas pessoas serão chamadas a desempenhar em conformidade com tudo o que foi expresso por esta Carta Apostólica (n. 9).

A instituição de um novo ministério (ou restauração de um ministério antigo) tem um grande significado para a Teologia dos Ministérios. Por meio dele se reconhece e promove a dedicação de inúmeros leigos e leigas à formação e à evangelização através da catequese. O apostolado laical é dos grandes temas propostos pelo Concílio Vaticano II. Francisco reconhece a importância de homens e mulheres catequistas, mas adverte: “receber um ministério laical como o de Catequista imprime uma acentuação maior ao empenho missionário típico de cada um dos batizados que, no entanto, deve ser desempenhado de forma plenamente secular, sem cair em qualquer tentativa de clericalização” (n. 7).

Ademais, o Papa Francisco com o *Motu Proprio Spiritus Domini*, publicado no dia 10 de janeiro do ano de 2021, modificou o primeiro parágrafo do cânon 230 do Código de Direito Canônico, tornando institucional o que já acontece na prática em muitas comunidades eclesiais: o acesso das mulheres leigas ao serviço da Palavra e do Altar.

O *Motu Proprio* do Papa Francisco se dá em derrogação ao que fora estabelecido pelo Papa Paulo VI com o *Motu Proprio Ministeria Quaedam*, de 15 de agosto de 1972, que aboliu as chamadas “ordens menores”, decidindo por manter o acesso a esses ministérios reservado apenas ao sexo masculino, porque os considerava preparatórios para o eventual acesso à Ordem Sagrada.

O Papa Francisco explicando as razões teológicas desta mudança, justifica:

Aceitando estas recomendações, nestes últimos anos alcançou-se um desenvolvimento doutrinal que evidenciou como determinados ministérios instituídos pela Igreja têm como fundamento a condição comum de batizado e o sacerdócio real recebido no Sacramento do Batismo; eles são essencialmente distintos do ministério ordenado, recebido com o Sacramento da Ordem. Com efeito, também uma prática consolidada na Igreja latina confirmou que tais ministérios laicais, baseando-se no Sacramento do Batismo, podem ser confiados a todos os fiéis que forem idôneos, de sexo masculino ou feminino, de acordo com quanto já é implicitamente previsto

pelo cânone 230 § 2. (PAPA FRANCISCO, 2021, on-line).

O Papa Francisco especifica que desejou aceitar as recomendações que surgiram de várias assembleias sinodais. A nova formulação do cânon legisla:

Os leigos que tiverem a idade e as aptidões determinadas com decreto pela Conferência Episcopal, podem ser assumidos estavelmente, mediante o rito litúrgico estabelecido, nos ministérios de leitores e de acólitos; no entanto, tal concessão não lhes atribui o direito ao sustento ou à remuneração por parte da Igreja (PAPA FRANCISCO, 2021, on-line).

Portanto, é abolida a especificação “do sexo masculino” referente aos leigos, presente no texto anterior, permitindo o acesso às mulheres.

A medida tomada pelo Papa Francisco é fruto de um aprofundamento da reflexão teológica sobre a Teologia dos Ministérios do Vaticano II. A teologia pós-conciliar redescobriu, de fato, a relevância do serviço à Palavra e ao Altar, não somente atrelada ao sacerdócio ordenado, mas enraizada no sacerdócio batismal. Portanto, eles estão mais ligados ao exercício do sacerdócio comum dos fiéis que pertence a todos os batizados, do que como via de acesso ao Sacramento da Ordem.

Vale lembrar que o Papa Francisco criou em 02 de agosto de 2016 a Comissão de Estudos sobre as Diaconisas, com a missão de examinar o que eram os diaconatos femininos na Igreja primitiva. Na Comissão presidida pelo Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, Dom Luís Francisco Ladaria Ferrer, participaram diferentes especialistas, entre os quais várias mulheres. Uma das questões era discutir se tratava-se de uma “ordenação sacramental” ou de uma “ordenação ministerial”. Sabe-se que tais mulheres atuavam como auxiliares no sacramento do Batismo ou, ainda, na assistência aos doentes, mas não há tantos detalhes. Porém, mais importante do que as conclusões sobre o estudo, foi a iniciativa de realizá-lo.

CONCLUSÃO

À guisa de conclusão, destacamos que a expressão teológica Povo de Deus se tornou tão popularizada que levou, infelizmente, a determinadas interpretações inexatas. Com certa frequência ela vem sendo empregada para opor o povo (no caso, os leigos) à hierarquia, como se “povo de Deus” designasse o coletivo de leigos e não o conjunto de todos os fiéis batizados. Ora, é preciso recobrar o sentido original do emprego da expressão Povo de Deus no Concílio:

significa o que é comum a todos na Igreja, antes de produzir qualquer diferenciação de funções.

Do ponto de vista histórico e teológico, a renovação ministerial operacionalizada pelo Concílio Vaticano II se constitui como um imperativo “por uma Igreja Sinodal de comunhão, participação e missão”. É inegável que a reforma eclesial do Papa Francisco reconhece e valoriza a atuação de leigos e leigas na Igreja. O Papa, a partir do seu poder de jurisdição, tem delegado inúmeros leigos para exercer tarefas administrativas e pastorais ligadas a Cúria Romana. Há inúmeros ministérios e funções que estão sendo exercidas por leigos dentro da Cúria.

O Bispo Diocesano pode e deve, segundo seu poder de jurisdição, também ter a coragem de delegar leigos e leigas para determinadas funções curiais, bem como instituir os(as) leigos(as) nesses novos ministérios constituídos e reformulados pelo Papa Francisco. Porém, nem todos estão dispostos a fazer isto, sobretudo onde o clericalismo é pujante. Por definição, o clericalismo é antissinodal e antiministerial. Por isso, se queremos seguir a dinâmica do Espírito que sopra “onde quer” (Jo 3,8), deve-se primeiro abolir o clericalismo em nossas comunidades.

O Sínodo sobre a Sinodalidade de 2023 está a chamar a Igreja a redescobrir a sua natureza profundamente sinodal. Tem como um de seus principais objetivos esclarecer os fundamentos teológicos, canônicos e pastorais sobre a participação ativa dos leigos e leigas na vida da Igreja. A própria Constituição Apostólica *Praedicate Evangelium* é reflexo deste espírito sinodal possibilitando mais espaços para a liderança dos leigos na Pastoral e em determinadas áreas administrativas da Igreja. O período de renovação eclesial iniciado pelo Papa Francisco não tem prazo para terminar.

REFERÊNCIAS

COMPÊNDIO DO VATICANO II. Constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 1966.

CONGAR, Yves Marie. **Ministerios y comunión eclesial**. Madrid: Fax, 1973.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium**. São Paulo: Paulus, 2013.

_____. **Carta Apostólica sob forma de Motu Próprio *Spiritus Domini***. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210110_spiritus-domini.html>. Acesso em: 16 de jun., 2022.

_____. **Carta Apostólica sob forma de Motu Próprio *Antiquum Ministerium***. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210510_antiquum-ministerium.html>. Acesso em: 16 de jun., 2022.

KLOPPENBURG, Boaventura. No quarentenário da Lumen Gentium. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, fasc. 256, p. 822-835, outubro de 2004.

LAFONT, Ghislain. **Imaginar a Igreja católica**. São Paulo: Loyola, 2008.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **A teologia depois do Vaticano II: diagnóstico e propostas**. São Paulo: Paulinas, 2015.

SANTOS, Manoel Augusto (org.). **Concílio Vaticano II. 40 anos da Lumen Gentium**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

MORALIDADE SEXUAL NA TRADIÇÃO CRISTÃ SEXUAL MORALITY IN THE CHRISTIAN TRADITION

Leila Maria Orlandi Ribeiro¹

RESUMO

O trabalho intitulado “Moralidade sexual na Tradição cristã” tem o objetivo de abordar a questão emergente da sexualidade humana, a partir da tradição cristã, na Constituição Pastoral *Gaudium et spes* – GS – do Vaticano II (1965). A metodologia adotada é a da pesquisa bibliográfica, especialmente na obra “*A pessoa sexual - Por uma antropologia católica renovada*”, dos autores Todd A. Salzman e Michael G. Lawler, e na *Gaudium et spes* do Vaticano II. Na busca de investigar a respeito do significado do princípio fundacional da *Gaudium et spes*, que responde às questões da moralidade humana, inclusive da moralidade sexual, o estudo desenvolve os seguintes temas: a *Gaudium et spes* como princípio sexual fundacional; a distinção entre sexualidade e atividade sexual; a relação entre amor conjugal e o intercurso sexual; e as **múltiplas dimensões da sexualidade humana**. **Chega-se** à conclusão que a visão integral do ser humano explica o contido na *Gaudium et spes* sobre o princípio fundacional da moralidade sexual. A compreensão dos atos sexuais como verdadeiramente humanos, na visão cristã, atualmente restritos aos heterossexuais casados e reprodutivos, expande-se no sentido de se considerar o enfoque dos homossexuais e dos heterossexuais não reprodutivos.

PALAVRAS-CHAVE: Moralidade. Sexual. Tradição. *Gaudium et Spes*.

INTRODUÇÃO

O trabalho aborda a sexualidade humana, em especial na questão emergente da Tradição cristã, apresentada pelos autores Todd A. Salzman e Michael G. Lawler na obra “*A pessoa sexual - Por uma antropologia católica renovada*”.

Segundo a tradição católica, a Constituição Pastoral do Vaticano II *Gaudium et spes* (1965), sobre a Igreja no mundo atual, parte de um princípio fundacional para julgar toda atividade humana, inclusive a atividade sexual, qual seja, o da “pessoa humana adequadamente considerada” (Salzman e Lawler, 2012, p. 179).

Mas, o que significa tal princípio, que responde sobre as questões morais, incluindo a sexualidade humana? Na busca de respostas, parte-se da antropologia sexual unitiva, que

¹ Doutoranda da FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – BH. Bolsista da CAPES.

é alternativa à antropologia sexual tradicionalista procriativa, sem excluí-la. Nesse sentido, veremos o que os autores chamam de “princípio fundacional da sexualidade na pessoa humana adequadamente considerada” (Idem, p. 179).

1 A GAUDIUM ET SPES COMO PRINCÍPIO SEXUAL FUNDACIONAL

O princípio sexual fundacional no ser humano para as questões morais da sexualidade é o amor conjugal, com sua expressão e realização peculiar no ato conjugal. Segundo a GS 49, são honestos e dignos os atos pelos quais os esposos: 1. Se unem em intimidade e pureza; 2. São realizados de modo autenticamente humano, exprimindo e alimentando a mútua entrega; 3. Enriquecem um ao outro na alegria e gratidão.

Ao estudar o princípio moral da sexualidade humana, Salzman e Lawler partem da GS para analisar a relação conjugal, mas vão além, investigando também o significado e a natureza do relacionamento interpessoal, realizado no amor do ato conjugal.

2 DISTINÇÃO ENTRE SEXUALIDADE E ATIVIDADE SEXUAL

A Tradição católica distingue entre sexualidade e sexo. “Sexualidade se refere a um componente fundamental da personalidade através do qual nós, como homens ou mulheres, nos relacionamos conosco, com os outros, com o mundo e até com Deus” (Charles e Maloney, 2012, p. 180). Por sua vez, “sexo refere-se tanto a os aspectos biológicos de ser masculino ou feminino, ... quanto às expressões da sexualidade, que possuem dimensões físicas, emocionais e espirituais, especialmente ações genitais que resultam em intercurso sexual e/ou prazer e orgasmo” (idem). A sexualidade influencia nossa personalidade, nossa atividade cerebral e a forma como nos comunicamos conosco mesmos e com os outros. Os seres humanos podem renunciar à ação sexual, mas nunca ao seu ser sexual intrínseco.

Segundo a tradição cristã, os relacionamentos conjugais justos e amorosos, bem como as ações sexuais que os expressam, são sacramentos, símbolos da ação amorosa de Deus com o povo, e de Cristo com a Igreja. Os atos sexuais conjugais prazerosos, ou seja, totalmente humanos, são as experiências que mais totalmente simbolizam a comunicação amorosa no âmbito da Trindade, o que atesta a bondade tanto da sexualidade humana quanto dos atos sexuais totalmente humanos (Charles e Maloney, 1985, 21-37).

Os seres humanos, criados por Deus como seres sexuais, com dimensão espiritual e física,

se mesclam em um único ser e se expressam em relacionamentos humanos íntimos e em atos sexuais. Nesse sentido, o impulso sexual, natural e fisiológico da pessoa humana, possui três significados muito fortes. Ele é: 1. Prazeroso; 2. Relacional; e 3. Procriativo.

3 RELAÇÃO ENTRE AMOR CONJUGAL E INTERCURSO SEXUAL

A Constituição GS se refere ao intercuro sexual como o aperfeiçoamento do amor conjugal, que conduz à perfeição do amor conjugal. Literalmente, “intercurso” significa comunicação ou relação entre pessoas. “Intercuro sexual” corresponde, pois, à comunicação do ser com a pessoa especial e amada, que inclui o sexo. Intercuro sexual é uma expressão única, que inclui o aperfeiçoamento do amor conjugal e propicia a perfeição do amor conjugal.

Por sua vez, a sexualidade é expressa por interações da pessoa com outros seres humanos sexuais, não apenas entre os cônjuges.

Os relacionamentos sexuais que procriam, no sentido de criar vida para o casal (não só filhos), e, ocasionalmente fisiologicamente, estendem sua alegria e comunicação para além do casal, nutrindo, além do casal, a família e a comunidade.

4. MÚLTIPLAS DIMENSÕES DA SEXUALIDADE HUMANA

Não há uma palavra para se distinguir a sexualidade masculina e a feminina. Porém, no ocidente, distingue-se entre a especificidade da contribuição da sexualidade feminina e da masculina no ato sexual, influenciada pela concepção de sexo pela humanidade.

Para Aristóteles, o sujeito (ou agente) é o masculino; e o objeto (ou passivo), o feminino. Para o filósofo, os prazeres são prejudiciais. Pitágoras aconselhava a se abster do intercuro sexual, pois, segundo ele, são sempre prejudiciais. Foucault (século XIX) destaca 4 figuras sexuais: a mulher histérica, a criança que se masturba, o casal malthusiano (que contribui para que a população cresça em ritmo acelerado, superando a oferta de alimentos, o que resultaria em problemas como a fome e a miséria) e o adulto perverso.

No século XX, com a ciência sexual e a crítica feminina em relação à sexualidade, a tradição cristã passou a considerar a pessoa humana na sua totalidade, em cinco dimensões: física, emocional, psicológica, espiritual e relacional (conforme a GS 49).

a. Sexualidade física (a junção óbvia de corpos)

Salzman e Lawler (2012, p. 183 a 187), baseados em Masters e Johnson, distinguem 4 fases do processo físico durante o intercurso sexual:

1. Excitação do homem e da mulher, e o que a excitação acarreta fisicamente.
2. Platô (ou ato sexual propriamente dito) leva ao prazer erótico. Como resultado, o homem e a mulher se tornam um casal em um só corpo. É no matrimônio que o casal se insere em uma união pessoal, não somente física ou genital, mas os cônjuges se tornam uma única pessoa conectada, um só corpo, discernindo-se nesta única pessoa a imagem de Deus.
3. O clímax é o momento de maior prazer, ou orgasmo, que é individual, o que é buscado durante todo o intercurso.
4. Resolução – É a fase em que o casal relaxa e sua respiração volta ao normal.

Em todas as etapas, o componente unificador é o **prazer**.

Em relação ao prazer, Foucault descreve a influência da tradição ocidental quanto ao desenvolvimento da moralidade sexual em 3 direções, que constituem os traços fundamentais da ética da existência conjugal da época imperial ocidental:

- Princípio “monopolista” – nada de relações sexuais fora do matrimônio.
- Exigência de des-hedonização: o intercurso sexual não deve ser dominado por uma economia do prazer.
- A meta do ato sexual deve ser a procriação.

Tais traços enraizaram-se na tradição católica, por muitos tempos. Tomás de Aquino afirmava que a razão humana deve estar sempre no controle da relação sexual, para que não seja pecaminosa. Santo Agostinho expressava que, apesar de a ocupação com o prazer ser uma “ocupação com questões de menor importância”, renunciar ao prazer seria pecaminoso.

Tais foram as heranças trazidas pela tradição cristã e deixadas na cultura ocidental em relação ao ato físico do intercurso sexual.

b. Sexualidade emocional

A dimensão emocional em relação à sexualidade humana está inserida nas emoções do ser humano em geral, que tanto podem ser positivas (quando incluem amor, alegria, esperança,

felicidade) ou negativas (ao incluir o ódio, tristeza, desesperança).

c. Sexualidade psicológica

O ato sexual entre um casal amoroso, segundo o psiquiatra Jack Dominian (citado por Salzman e Lawler, 2012, p. 187), pode ser interpretado da seguinte forma:

1. Através do intercuro sexual, o casal aceita a identidade do outro, tanto das bênçãos como das imperfeições.

Conforme o relacionamento se desenvolve no decorrer do tempo, a aceitação do outro aumenta, conforme mais o casal passa a compreender e a conhecer o outro, como um *self* único, criado à imagem e semelhança de Deus, e, por isso, aceito e amado como ele é.

2. O ato sexual reflete, afirma e cria a identidade de gênero, que se refere aos significados socialmente construídos de feminilidade e masculinidade, determinado pela sexualidade de cada ser, pela cultura, etnia e experiência.

3. Para amar o próximo como a si próprio, o amor próprio não pode ser considerado como egocentrismo, pelo contrário, o amor próprio saudável afirma o amor a si próprio em Deus: “Amarás o teu Deus; e o próximo como a ti mesmo” (Mt 12,28-34). Mas nos relacionamentos sexuais promíscuos a autoestima jamais é afirmada, pois tornam a pessoa insegura e a busca do parceiro é constantemente frustrada.

4. O intercuro sexual é terapêutico, alivia as tensões. Sendo que não existe dualidade entre corpo e espírito, no intercuro sexual ocorre um diálogo constante entre o corpo e o espírito, no qual interferem todas as cargas psicológicas e preocupações. O intercuro sexual é, portanto, terapêutico e curativo em um relacionamento comprometido e amoroso. Caso contrário, a tensão recai sobre o casal em forma de culpa.

5. O intercuro sexual é reconciliador. Não existem relacionamentos livres de conflito. A intimidade sexual amorosa cura as feridas e reafirma o vínculo, afirma a própria pessoa, o outro e o relacionamento, por meio da reconciliação.

6. O intercuro sexual consiste em um ato de agradecimento ou Eucaristia. O ponto teológico católico é: o Deus encarnado em Cristo, que ofereceu seu corpo na Última Ceia para a salvação de todos, é o mesmo Deus encarnado nos amantes, em seu ato de doação mútua, em seu relacionamento sexual.

d. Sexualidade espiritual

Na criação, Deus considera tudo muito bom e a sexualidade é parte intrínseca dessa criação por Deus. A encarnação do Filho na realidade humana afirma tudo o que é humano, inclusive a sexualidade. A comunhão sexual gera nova vida, assim como a comunhão amorosa entre o Pai e o Filho gera o Espírito. E seu efeito se estende às demais relações e experiências humanas, nas virtudes do amor, do compromisso, da reconciliação e do perdão. A espiritualidade é a razão pela qual se enfatiza a importância do intercuro sexual como fonte do relacionamento dos cônjuges, para manter o casal unido, e, participando da vida da Trindade, partilhar essa vida com os demais.

e. Sexualidade relacional

Todo ato humano é relacional, inclusive o ato sexual. A sexualidade humana, fundada no relacionamento com Deus, com o próximo e consigo próprio, move os indivíduos para fora de si mesmos em direção ao outro, o que se manifesta em diversas formas de relação: com o cônjuge; com a família, que é célula da vida social, da igreja doméstica e da comunidade humana; e com Cristo no próximo.

Dessa forma, portanto, entre casados procriativos, é que a GS entende o intercuro sexual como dom de Deus e caminho para a perfeição do amor conjugal. Porém, para além da tradição católica, expõe-se hoje em dia a questão emergente da diversidade afetivo-sexual na sociedade.

5 Diversidade afetivo-sexual

A sexualidade e a vida sexual são próprias de todo ser humano e todos são passíveis de uma vida espiritual, devido ao seu relacionamento fundacional com o Deus uno e trino.

O teólogo Élio Gasda SJ afirma (in: Dom Total, 2022) que a realidade é mais rica e plural do que doutrinas, com pessoas diversas em corpos diferentes. E assim foram criadas por Deus, com sua sexualidade como dom de Deus. A pessoa é uma e não pode ser dividida em corpo e alma, como também não se pode separar o ser de fé do ser LGBTQI+. Na espiritualidade, na vida afetiva-sexual, no serviço ao próximo, todos nos relacionamos com Deus.

Sendo que a compreensão da sexualidade humana está sujeita a desenvolvimento e

revisão, estudiosos cristãos se dedicam ao tema da diversidade afetivo-sexual, LGBTQIA+:

L = Lésbicas: mulheres que sentem atração afetiva/sexual pelo mesmo gênero, ou seja, outras mulheres.

G = Gays: homens que sentem atração afetiva/sexual pelo mesmo gênero, ou seja, outros homens.

B = Bissexuais: homens e mulheres que sentem atração afetivo/sexual pelos gêneros masculino e feminino.

T = Transgênero: refere-se a identidades de gênero, ou seja, à percepção que uma pessoa tem de si como sendo do gênero masculino, feminino ou da combinação dos dois, independente de sexo biológico.

Q = Queer: transitam entre as noções de gênero. O termo é inclusivo e sua identidade é performativa, incluindo uma nova forma de fazer política sexual.

I = Intersexo: ser que está entre o feminino e o masculino. Não se enquadra na norma binária (masculino ou feminino).

A = assexual: Pessoa que não sente atração sexual por outras pessoas, somente atração afetiva.

+ = O símbolo “ mais ” insere outras identidades de gênero e orientações sexuais que não se encaixam no padrão LGBTQIA.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A moralidade sexual na Tradição católica sofreu influência do processo civilizatório ocidental. Assim é que a Constituição *Gaudim et spes* do Vaticano II defende o valor do intercursos sexual entre os casados e considera a procriação a sua finalidade. As dimensões física, emocional, psicológica, espiritual e relacional da pessoa sexual integralmente considerada explicam o princípio fundacional da sexualidade humana contido na *Gaudium et spes*.

O ato sexual “verdadeiramente humano” é aquele que considera o ser humano na sua totalidade, que possibilita a complementariedade da pessoa e destaca as virtudes inerentes à sexualidade, tais como o ato sexual no matrimônio, a castidade e o amor. Para ser nutrida, a sexualidade inclui a atração do ser humano por outra pessoa, a partir de relacionamento comprometido, propiciando o desenvolvimento do ser na sua totalidade.

A compreensão dos atos sexuais como verdadeiramente humanos, considerados pela tradição católica entre heterossexuais casados e reprodutivos, expande-se, atualmente,

com estudos que buscam levar em consideração os heterossexuais não reprodutivos e buscam enfocar a diversidade afetivo-sexual.

REFERÊNCIAS

CHARLES e MALONEY. *Embodied in love: sacramental spirituality and sexual intimacy*. New York: Crossroad, 1985, 21-37.

GASDA, Élio. **Diversidade**: afirmar as diferenças, promover a igualdade em Cristo. 23/06/2022. Disponível em: <https://domtotal.com/noticia/1582098/2022/06/diversidade-afirmar-as-diferencas-promover-a-igualdade-em-cristo/> Acesso em: 29.06.2022

SALZMAN, Todd A. – LAWLER, Michael G. **A pessoa sexual**. Por uma antropologia católica renovada. Pré-Vaticano II. São Leopoldo: Unisinos, 2012, p. 179-196.

VATICANO II. Constituição Pastoral **Gaudium et spes**. 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em: 12.06.2022.

MULHER NO CAMINHO DA SINODALIDADE

Deise Regina Badotti Bastos¹

Elias Wolff²

RESUMO

Esta proposta de trabalho tem como escopo discutir o papel da mulher no caminho da sinodalidade, no espaço cristão católico, identificando sobretudo, a diaconia, ou seja, serviço desenvolvidos por elas, no entanto, invisível. Tal abordagem se justifica na questão: onde a igreja de hoje estaria sem as mulheres. Uma vez que, prevalece a invisibilidade delas na ação evangelizadora que acontece no interior e fora do templo? Fato que, o catolicismo, passa por indagações, desafios e sobretudo, questionamento da invisibilidade feminina. Desse modo, o objetivo deste estudo é identificar, o dom e carisma feminino, entendendo as mulheres como protagonistas a serviço da evangelização e do bem comum na sociedade. O método do estudo é a análise qualitativa da bibliografia colida de publicações disponível que trabalham o tema proposto, como também procura apresentar, num breve ensaio bibliográfico, sobre o processo sinodal de 2021-2023 – “*Por uma Igreja Sinodal: comunhão, participação, missão*”. Em síntese a análise do estudo constatou que as mulheres cristãs são de profunda espiritualidade, verdadeiras testemunhas do Evangelho, que contribuem com seu dom e força, ajudando a igreja a manter-se em pé e enfrentar os desafios da missão no nosso tempo. Por fim, conclui que elas são as verdadeiras heroínas da igreja, sem deixar de lado seus traços e estilo feminino, seguem fielmente ao ensinamento de Jesus, Ser o serviço desinteressado para os outros.

PALAVRAS-CHAVE: Sinodalidade, mulher, fecundidade, diaconia.

INTRODUÇÃO

O cristianismo é uma religião histórica, o catolicismo é parte integrante desta da história, visto que, a fé cristã está viva e enraizada na cultura dos povos. Todavia, pensando e, de certa forma sentimos e vivenciamos a Igreja Católica, como uma estrutura funcional predominante masculina, porém não uma realidade isolada, acabada e tampouco caduca. Aliás, o *Concílio Vaticano II* (1962-1965), não deixa dúvida, a Igreja realiza com esforço a atividade missionária em “reunir todas as forças dos fiéis para que o Povo de Deus, continuando a seguir pelo caminho estreito da cruz” (AG, n.1, p.432). À vista disso, não pode limitar-se a responsabilidade da atividade missionária de evangelização apenas aos seus dignitários, mas sim envolver todo o Povo de Deus, inclusive as mulheres.

1 Mestranda de Teologia do Programa de Pós-Graduação PUCPR. Bacharel em Teologia pela PUCPR. – E-mail: deiserbbastos@gmail.com

2 Doutor em Teologia, professor titular da PUCPR, docente do Programa de Pós-Graduação PUCPR. – E-mail: elias.wolff@pucpr.br

Como consta em textos sagrados, as mulheres sempre fizeram parte, exerceram atividades, contribuíram de uma maneira ou outra, sustentaram com sua ternura e criatividade. E, ainda hoje são as protagonistas do tempo, discípulas missionárias, catequistas, voluntárias leigas que atuam de maneira significativa, no seguimento a Jesus Cristo, pela fé, partilha da vida, doam e conduzem o ensinamento à plenitude de vida em Cristo, no projeto caminhar juntos, unidos na esperança e o amor. Repletas de dons e carismas, esbanjam beleza, criatividade e serviço. Na carta aos Romanos (16,1ss), Paulo apresenta as mulheres protagonistas da comunidade de fé, dignas de respeito, merecedoras de recomendações e carinho por parte de todos, fato que, exercem ministérios e funções importantes de diaconisa, colaboradora, trabalhadora, apóstola, batalhadoras. E, ainda como consta na carta aos Filipenses (4,3), “elas lutaram comigo pelo Evangelho”, Paulo se refere a liderança feminina, lutadoras ao lado dele na evangelização. Evidentemente a presença e a função delas, certamente, eram sinal visível de beleza e eficácia. Ademais, o Evangelista Mateus retrata a alegria e confiança das mulheres no mistério Pascal, as portadoras da Boa Nova.

Papa Francisco através do processo sinodal de 2021-2023 – “*Por uma Igreja Sinodal: comunhão, participação, missão*”, busca dar continuidade ao programa de reforma iniciado no Concílio Vaticano II, ao usar o termo “em saída”, deixa claro que deseja uma “Igreja com as portas abertas”, não mais aprisionada à própria referência, destaca ainda ao dizer que, “A Igreja é chamada a ser sempre a casa aberta do Pai” [...] e que “todos podem participar de alguma forma na vida eclesial, todos podem fazer parte da comunidade” (EG 2013, p.40-41, n.46-47).

Diante disso, aprofundar este tema é deveras importante, para que saibamos reconhecer e acolher a indispensável contribuição feminina na Igreja e na sociedade. Vale notar que, é fundamental romper as ‘paredes’ ideológica da indiferença de gênero e machismo, e sim, fomentar a participação conjunta entre os homens e as mulheres. Enquanto essa perspectiva é aventada, subverte a moral vigente do tradicionalismo e até mesmo do fundamentalismo de cunho eminentemente patriarcal conduzidos somente por homens. Portanto, urge rever e renovar o exercício da conversão de uma Igreja que se inscreve no horizonte da fé e esperança, atenta aos desafios e possíveis mudanças futura para um caminhar juntos, e conseqüentemente uma escuta e discernir enfrentado pela diversidade de dons, carismas e vocações.

1. HOMENS E MULHERES NO INTERIOR E FORA DOS TEMPLOS: VOCAÇÃO MISSIONÁRIA NA PERSPECTIVA DO CAMINHAR

Na Igreja católica o Papa João XXIII, impulsionou a modernidade ao convocar o Concílio em 25 de janeiro de 1959, audacioso, desejava colocar a Igreja em um tempo novo, ou seja, atualizar e dialogar, através do *Concílio Ecumênico* (1962 a 1965), logo, queria um agir de dentro

para fora da igreja, com a consciência que nos reúne em um patamar ecumênico com a criação. Dessa forma, propôs a aproximação e mútua integração entre os indivíduos, fortalecendo-os socialmente na unidade, na ação em todos os campos. Como também, recomenda que todos e todas tenham uma melhor formação cultural e social, que “suscite homens e mulheres não apenas cultos, mas também de forte personalidade, tão urgente requeridos pelo nosso tempo” (GS, p.573, n.31).

E, ainda o Concílio, dirige-se aos fiéis leigos e leigas, reconhecendo-os, cujas funções, próprias e necessárias na missão eclesial, “o apostolado dos leigos, uma vez que dimana da sua própria vocação, jamais pode deixar de existir na Igreja” [...], o documento afirma que, “os leigos, tornados participantes do múnus sacerdotal, profético e real de Cristo, realizam na Igreja e no mundo a parte que lhes cabe na missão” [...]. Prossegue, “eles próprios são chamados por Deus a exercerem aí o seu apostolado, à maneira de fermento, com entusiasmo e espírito cristão” (AA, p.370, n.1). Dessa forma, os cristãos leigos – homens e mulheres – são convidados a colocar-se no serviço da construção da comunidade eclesial e da sociedade em geral. Uma vez que, são verdadeiro sujeito eclesial, “aberto ao diálogo, à colaboração e a corresponsabilidade com os pastores. Como sujeito eclesial, assume seus direitos e deveres na Igreja [...]”. Ser sujeito eclesial significa ser maduro na fé, testemunhar amor à Igreja, servir os irmãos e irmãs” (CNBB, Doc105, p.69, n.119). Assim, a missão tornou-se paradigma estruturante de todo existir e agir eclesial no mundo de hoje. Pois, os leigos e leigas, tornam parte da comunidade eclesial, conduzem a Igreja, colaboram com seus dons, carismas, funções e ministérios e, sobretudo evangelizam, ou seja, a unidade que se concretiza pela diversidade. À vista disso, o Concílio propõe união íntima entre Igreja e toda família humana, uma vez que, se prestam mútuo serviço, pois, todos “são chamados a um só e mesmo fim, que é o próprio Deus” (GS, p.566, n.24). No entanto, reconhece que há variedade de forças, físicas, intelectuais e morais em cada pessoa. Porém, destaca a importância do não equiparar forças e capacidades de cada um, porque, “qualquer forma social ou cultural de discriminação, quanto aos direitos fundamentais da pessoa, por razão de sexo, raça, cor, condição social, língua ou religião” (GS, p.571, n.29) é contrária a ação e vontade divina.

O *Documento de Santo Domingo* diz: “A maior parte dos batizados ainda não tomou plena consciência de sua pertença à Igreja. Sentem-se católicos, mas não Igreja. Poucos assumem os valores cristãos como elemento de sua identidade cultural.” (DSD 1992, p.104, n.96). Por consequência disso, no intuito de manter viva a Igreja, Papa Francisco impulsiona os discípulos e discipulas, faz um vigoroso chamado para que todo o Povo de Deus seja missionário(a) da Boa Nova. Ou melhor, toda a Igreja é convidada a ir ao encontro do outro para o diálogo, escuta e oração. Resultado desse chamado, a Igreja católica coloca-se em nível global, com a maior escuta do Povo de Deus, no qual, propõe um caminhar junto, uma Igreja missionária aberta na reciprocidade e no diálogo, no encontro e no respeito, e sobretudo no discernir paciente. Visto que, a Igreja como discipula missionária “é chamada a ser sempre a casa aberta do Pai”. [...], ou seja, “todos podem fazer parte da comunidade” (EG 2013 p.41, n.47). Papa Francisco, enfatiza do de-

ver de uma Igreja missionária em saída, uma vez que, dessa forma, poderá oferecer a todos(as) uma vida em Cristo, pois prefere 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 2013 p.43, n.49).

Não há dúvida, a sinodalidade eclesial é, uma dimensão constitutiva da igreja, dessa forma entende-se, essencialmente a constante busca de unidade, o ser comunhão, na qual, se realiza no caminhar juntos, com a participação de todas as pessoas batizadas no amor, e pela graça repleta de dons, carismas e vocação, na prática do exercício da missão evangelizadora para o bem da criação e, o cuidado da *Casa Comum*. Segundo o documento da *Comissão Teológica Internacional*, a sinodalidade eclesial é o “compromisso e a participação de todo povo de Deus na vida e missão da igreja”. (CTI, 2018, n.7).

A sinodalidade exprime o ser sujeito de toda Igreja e de todos na Igreja. Os fiéis são ouvidos, companheiros de caminho, chamados a ser sujeitos ativos enquanto participes do único sacerdócio de Cristo e destinatários dos diversos carismas comunicados pelo Espírito Santo em vista do bem comum. A vida sinodal testemunha uma Igreja constituída por sujeitos livres e diversos, unidos entre si em comunhão, que se manifesta de forma dinâmica como sujeito comunitário, o qual, apoiando-se sobre a pedra angular que é Cristo. (CTI, 2018, n.55)

A sinodalidade é posta para vivificar a vida e missão evangelizadora no caminho comum. Conforme, Papa Francisco expõe em *Querida Amazônia*:

Tudo o que a Igreja oferece deve encarna-se de maneira original em cada lugar do mundo, de modo que a Esposa de Cristo adquira rostos multiformes que manifestem melhor a riqueza inesgotável da graça. Deve encarnar-se a pregação, deve encarnar-se a espiritualidade, devem encarnar-se as estruturas da Igreja. (QA, 2020, p.8, n.6)

Em suma, para a efetiva vivificação da Igreja, necessita na acrescida fidelidade à sua vocação, e ainda uma conversão e renovação, escuta e discernimento. Ou seja, contribuição e qualificação, no âmbito de competências, dos fiéis leigos engajados e entre estes, as mulheres. Assim, conversão, renovação, escuta e discernimento, exprimem a compreensão como elementos essenciais rumo ao processo de igualdade, no decidir juntos.

2. MULHER CRISTÃ LEIGA: PRESENÇA, FECUNDIDADE E DIACONIA

O *Concílio Vaticano II* (1962 a 1965), representa um alvorecer na perspectiva feminina, na renovação com a modernidade, na luta pelos direitos humanos, ultrapassando todo tipo de discriminação ou exclusão. De fato, mais de meio século se passaram, e o Concílio, de forma alguma é um evento inválido ou tampouco, um projeto ultrapassado. Porém, convém ressaltar que, a recepção dessa renovação, não foi isenta de equívocos pastorais e de interpretações distorcidas. Pela razão de que cinco décadas já passaram, e ainda esbarra na dificuldade de muitos católicos em robustecer sua visão do presente para mudanças futuras, alguns desafios eclesiais exigem a necessidade de conversão, mudanças de mentalidade e atitudes. Visto que, é uma estrutura predominantemente masculina/patriarcal, ou seja, com centralidade de poder na figura do homem.

O *Documento de Puebla* (1979), expõe a fragilidade da Igreja em relação a figura feminina “a própria Igreja, tem havido por vezes uma valorização insuficiente da mulher e uma escassa participação da mesma em nível de iniciativas pastorais” (DPb, p.225, n.839). Prossegue, mas apesar de lento, é sinal positivo, a “crescente inclusão da mulher em tarefas da construção da sociedade, o ressurgimento de organizações femininas que trabalham por conseguir a promoção e incorporação da mulher em todos os âmbitos” (DPb, p.225, n.840). No entanto, o documento reconhece e faz uma reflexão da mulher que está em constante diaconia na Igreja, pois com suas aptidões poderá contribuir para a missão e planejamento pastoral, além disso, ela “deve estar presente nas realidades temporais, contribuindo com o seu ser próprio de mulher, para participar com o homem na transformação da sociedade” (DPb, p.227, n.848). Uma vez que, a Igreja é chamada a contribuir para a promoção humana das mulheres. Não obstante, um desses desafios enfrentados pela Igreja católica é o da invisibilidade da figura da mulher, que partilha vida, evangeliza, educa, voluntárias que atuam de maneira expressiva dentro e fora do templo. Durante séculos elas mantiveram a Igreja erguida, guiadas pelo espírito da humanidade e compaixão no serviço ao outro, incansáveis no trabalho voluntário, constituem presença ativa e fecunda. O *Documento de Aparecida* (2007), destaca a importância de ater-se a “antropologia cristã, somos criados à imagem e semelhança de Deus, portanto igual identidade entre homem e mulher” e ainda, salienta “O mistério da Trindade nos convida a viver uma comunidade de iguais na diferença” (DAp, p.202, n.451). Além disso, orienta para que todos, respeite-as e valorize-as, pois “As mulheres constituem, geralmente, a maioria de nossas comunidades. São as primeiras transmissoras da fé e colaboradores dos pastores, os quais devem atendê-las, valorizá-las e respeitá-las.” (DAp, p.204, n.455). Elas são corresponsáveis juntamente com outrem, pelo presente e futuro de sociedade humana. “Mulher forte que vale mais do que as pérolas” [...] que representa a sabedoria, empreendedora e dedicada, rompe preconceitos, traz felicidades, compreende e sabe “sorrir para o futuro” (Cf. Pr 31, 10-25).

Dessa forma, é justo lembrar, Paulo VI, dirige-se diretamente “*Às mulheres*” em sua men-

sagem na conclusão do *Concílio Vaticano II*. “A Igreja orgulha-se, como sabeis, de ter dignificado e libertado a mulher, de ter feito brilhar durante os séculos, na diversidade de caracteres, a sua igualdade fundamental com o homem”. Enfatiza, pois “A hora vem, a hora chegou, em que a vocação da mulher se realiza em plenitude, a hora em que a mulher adquire na cidade uma influência, um alcance, um poder jamais conseguidos até aqui”. E realça, “neste momento em que a humanidade sofre uma tão profunda transformação, as mulheres pregadas do espírito do Evangelho podem ajudar muito a humanidade a não decair” (PAULO VI, 1965).

Papa Francisco impulsionado com o programa de reforma da Igreja, reconhece o indispensável papel feminino dentro dos espaços eclesiais:

A Igreja reconhece a indispensável contribuição da mulher na sociedade, com uma sensibilidade, uma intuição e certas capacidades peculiares, que habitualmente são mais próprias das mulheres que dos homens. [...] As reivindicações dos legítimos direitos das mulheres, a partir da firme convicção de que homens e mulheres têm a mesma dignidade, colocam à Igreja questões profundas que a desafiam e não se podem iludir superficialmente. (EG 2013, p.86-87, n.103-104)

Igreja é comunhão com a realidade, é constante renovação para a modernidade, como também, revelação divina. Cristo apresenta-se como Esposo da Igreja, esse diálogo entre o Esposo e a esposa deve unir e vivificar as comunidades.

Em *Querida Amazônia*, Papa Francisco (2020), exalta a força e do dom das mulheres que com sua beleza e fecundidade, souberam discernir e mantiveram a Igreja erguida em decênios, sem a presença de sacerdotes elas “batizaram, catequizaram, ensinaram a rezar, foram missionárias, certamente chamadas e impelidas pelo Espírito Santo”. As mulheres contribuem à Igreja com força e ternura da Mãe de Deus, logo, compreendemos por que, “sem as mulheres, ela se desmorona, como teriam caído aos pedaços muitas comunidades” [...]. “Isso mostra qual é o seu poder característico” [...] “Em uma Igreja sinodal, as mulheres, que de fato realizam um papel central nas comunidades.” (QA, 2020, p.50-52, n.99-103). Portanto, mulheres, filhas queridas de Cristo, no qual possuem profunda espiritualidade, são sábias, e verdadeiras testemunhas do Evangelho, que atuaram e assim mantiveram a Igreja em ‘pé’. Pois, carregam em sua essência, a mística e o dinamismo, como também o poder de dialogar e compreender, qualidades próprias delas, assim doam-se na íntegra no zelar do próximo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É oportuno salientar que a sinodalidade eclesial retrata a maneira de ser e agir da Igreja, que nasce do Evangelho e que é “chamada a encarnar-se hoje na história, em fidelidade criativa e Tradição”, no qual se compreende todo o povo de Deus unidos e reunidos a vivenciar a Palavra divina que é viva e eficaz, sobretudo é profunda e atual, pois “ilumina a mente, conforta à vontade e acende o amor de Deus no coração dos homens.” (DV p.364, n.23).

Conseqüentemente, essa pesquisa permite identificar a indispensável contribuição da mulher para com a sociedade humana, a importância das verdadeiras protagonistas no processo de evangelização, relatados nos textos sagrados e perpetuados até hoje no interior e fora do templo. Fato que, a história apresenta a relevância da presença delas na narrativa Pascal, entendido e interpretados no cotidiano feminino da atualidade. Força, dom e fé, características próprias das mulheres, na determinação de vivenciar o caminhar juntos em comunhão como povo de Deus, em prol do bem comum.

Por firme coragem e determinação, Papa Francisco, impulsiona a presença feminina “É preciso ampliar os espaços para uma presença feminina mais incisiva na Igreja” (EG 2013, p.86, n.103). Pois, “As mulheres reivindicam, onde ainda a não alcançaram, a paridade de direito e de fato com os homens” (GS p. 548, n.9)

Entretanto, para a efetiva concretização da sinodalidade, urge reconhecer à participação das mulheres, e, também a contribuição e vocação feminina na Igreja e na sociedade, pois enquanto não se concretizar o reconhecimento da dignidade cristã e cidadã dentro do templo, igualdade dos direitos e respeito aos diferentes modos de pensar – não há um caminhar juntos como irmãos e irmãs, portanto não haverá sinodalidade. Desse modo, faz necessário uma leitura do catolicismo do passado, uma vez que, não se pode negar o labor feminino, exposto através da criatividade, fecundidade e diaconia. Além disso, que questões de gênero não sejam fator determinante no reunir em torno da mesa da Palavra. Em razão de que, a atuação da mulher na Igreja foi legitimada pelo próprio Jesus Cristo, “não há homem nem mulher, pois todos vocês são um só” (Gl 3,28), dessa forma, rompe-se divisões discriminatórias e machistas que subjugava a mulher, é o Espírito Santo em ação e sem gênero. Por fim, não basta apenas citar nos documentos ou falar das mulheres ou para as mulheres, é preciso incluí-las, dar cor a invisibilidade, rostos e voz em tons de igualdade com os homens.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA. *Nova Bíblia Pastoral*. – Paulus. – São Paulo, 2014.

CELAM. *Documento de Puebla: Conclusões da IIIª Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano*. Edições Paulinas. – São Paulo, 1979.

_____. *IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. Conclusões de Santo Domingo*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

_____. *Documento de Aparecida: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. Ed. Paulus. – São Paulo, 2007.

CNBB. Documento 105. *Cristãos Leigos e Leigas na Igreja e na sociedade*. Edições CNBB, 2016.

COMPÊNCIO. *Compêndio da doutrina social da Igreja*. – Pontifício Conselho Justiça e Paz. [tradução: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB]. – São Paulo: Paulinas, 2005

CONCÍLIO. *Concílio Vaticano II. Mensagens, discursos e documentos*. [Tradução: Francisco Cação]. – São Paulo: Paulinas, 1998.

CTI. Comissão Teológica Internacional. *A Sinodalidade na vida e na missão da Igreja*. – 2018. – Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_po.html#O_Ensinamento_da_Escritura – Acesso em 02 mar. 2022.

FRANCISCO, Papa. *Evangelii Gaudium: A Alegria do Evangelho*. – São Paulo: Editora Paulinas, 2015.

_____. *Querida Amazônia*. – São Paulo: Editora Paulus, 2020.

PAULO VI. Mensagem do Papa Paulo VI na conclusão do Concílio Vaticano II. *Às Mulheres*. – 08 de dezembro de 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651208_epilogo-concilio-donne.html - Acesso em 06 jul. 2022.

“NÃO PODEIS SERVIR A DEUS E AO DINHEIRO”: UMA ANÁLISE DO NEOLIBERALISMO COMO IDOLATRIA

Júlio Cezar Nascimento Morais¹

RESUMO

No momento atual, a humanidade encontra-se diante de um dilema: se se mantiver no rumo seguido até aqui, o que a espera é um agravamento das crises atuais, chegando a uma situação insustentável e realmente crítica. Na raiz disso, segundo o Papa Francisco na *Evangelii Gaudium* e na *Laudato Si'*, está a idolatria ao mercado, gerando uma crise antropológica. Porém as sociedades *podem escolher* dar um outro rumo à essa situação, na construção de outros paradigmas de produção, de consumo, e no reestabelecimento de certos valores básicos para as relações interpessoais, sociais, políticas, que não sejam os do mercado. Diante disso, como se situam e se posicionam as pessoas de fé, de modo especial os leigos? Pois *para uma transformação do cenário atual, a atuação dos leigos será indispensável*. Para os cristãos, a fé em Deus deve ser entendida e vivida como seguimento a Jesus, pois ele é quem revela Deus e o seu querer, que está condensado na noção de Reinado de Deus, tal como Jesus o entendia e que podemos inferir dos Evangelhos. O capitalismo neoliberal apresenta um projeto de sociedade que é oposto ao desejo de Deus de vida digna e em abundância para todos (e não só pra alguns poucos). O mercado acabou sendo absolutizado; com sua lógica, com sua “lei”, rege a vida e os rumos das sociedades, conduzindo-as à autodestruição. Visto desse modo, a questão que se coloca a partir do ponto de vista da fé, o problema que enfrentamos se configura como o problema da idolatria, que é um erro teológico, mas também um erro antropológico. Seguimos, *na prática*, ao Deus vivo e verdadeiro ou a um ídolo? A Teologia possui um papel indispensável nesse sentido, pois é a única que pode desmascarar essa situação e contribuir para um “discernimento dos deuses”. Tendo isso em mente, num primeiro momento, esboçaremos um pequeno panorama da situação atual, procurando destacar alguns dos principais desafios que se apresentam a quem se diz seguidor de Jesus Cristo. Em seguida, procurar-se-á definir, brevemente, a idolatria, procurando caracterizar o neoliberalismo como tal para, por fim, apresentar o processo de discernimento que deve caracterizar a vida cristã nessa busca por se manter sempre fiel ao Deus verdadeiro e cumprir sua vontade (Reinado de Deus). Essa está sempre voltada para o bem do próprio ser humano, principalmente dos pobres e excluídos, além do cuidado com o planeta, o que implica uma contribuição específica dos leigos nos processos de transformação da realidade, segundo suas convicções de fé.

PALAVRAS-CHAVE: Neoliberalismo; Idolatria; Reinado de Deus; Discernimento;

INTRODUÇÃO

Os leigos, por sua própria constituição (dignidade conferida pelo batismo/ presença mais direta nos diversos âmbitos da realidade), são fundamentais para qualquer transformação possível do atual estado das coisas. Os cristãos leigos são mobilizados a isso por sua fé em Deus, que deve ser configurada como seguimento a Jesus. Isso pressupõe que seguem ao Deus vivo e

¹ Graduado em Teologia pela Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), com bolsa do ProUni. Mestrando em Teologia pela mesma faculdade, com bolsa da Capes. Atualmente faz parte do Grupo de Pesquisa José Comblin, da PUC-SP. E-mail: julionascimento@morais@gmail.com.

verdadeiro. Mas como saber se, de fato, é ao Deus verdadeiro que se segue e não a um ídolo? Diante da idolatria sempre possível (Gesché), cabe ao teólogo contribuir para o “discernimento dos deuses”, sempre necessário, que todo fiel deve realizar. O critério decisivo para tanto nos é dado pelo próprio Cristo: “Não podeis servir a Deus e ao dinheiro” (Mt 6,24).

Vivemos hoje uma verdadeira idolatria ao dinheiro, como nos alerta explicitamente Papa Francisco (cf. EG 54-58), pois o mercado foi divinizado e sua lógica, suas leis, comandam, conduzem o mundo, invertendo as relações e os valores, constituindo um projeto de condução das sociedades totalmente oposto ao que Deus propõe ao ser humano. O neoliberalismo está a nos conduzir ao limiar de uma catástrofe inaudita, porém anunciada. Desmascarar esse aspecto da realidade, que é a idolatria, é uma questão realmente vital, é questão de salvação. Isso só a Teologia se encontra em condições de o fazer, e daí sua contribuição específica no conjunto das demais ciências, que se torna indispensável. Porém, o que se percebe (além de uma “autoexclusão” em alguns casos) é uma certa exclusão (deliberada) do discurso teológico do âmbito do debate público. Por isso, também é necessário questionar certos discursos e teorias que excluem, *a priori*, o discurso teológico da análise da realidade apontando-o como infundado.

A Teologia deve contribuir para a efetiva prática do discernimento, aqui apenas apontado, a fim de que os leigos possam tomar consciência sobre quem, *na prática*, estão realmente seguindo: ao Deus verdadeiro ou ao dinheiro, o ídolo. Isso será imprescindível para seu envolvimento na transformação social, mas também eclesial, e nas mudanças de rumo necessárias para que tenhamos (todos, não só alguns) vida e vida em abundância, como Deus deseja (Jo 10,10). Num primeiro momento, esboçaremos um pequeno panorama da situação atual, procurando destacar alguns dos principais desafios que se apresentam a todos, principalmente àqueles que professam a fé no Deus de Jesus. Em seguida, procurar-se-á definir, brevemente, a idolatria, procurando caracterizar o neoliberalismo como tal para, por fim, apresentar o processo de discernimento que deve caracterizar a vida cristã nessa busca por se manter sempre fiel ao Deus verdadeiro e cumprir sua vontade (reinado de Deus). Essa que está sempre voltada para o bem do próprio ser humano, principalmente dos pobres e excluídos, além do cuidado com o planeta. O que implica uma contribuição específica dos leigos nos processos de transformação da realidade, segundo suas convicções de fé.

1. UM BREVE PANORAMA DA SITUAÇÃO ATUAL

A missão do cristão não se dá fora da história. Sua ação, enquanto na esteira da ação de Cristo, se dá na história e em favor da salvação do mundo (cf. Jo 12,47). Mas se diz também que, apesar de estar no mundo, o cristão não pertence ao mundo, o que significa dizer que não é (não deve ser) movido pela lógica do sistema que rege as sociedades em um período histórico especí-

fico. Isso pressupõe discernimento. Daí que sempre se deve partir de um conhecimento, mesmo que mínimo, da situação na qual ele se vê inserido, pois é aí que ele terá que discernir o que, de fato, corresponde ou não à vontade de Deus e como deverá agir para se manter fiel a essa. A situação atual mostra-se altamente complexa e de difícil caracterização. Porém é possível perceber algumas questões fundamentais que formam o pano de fundo da crise e dão uma noção do tamanho dos desafios que se impõem às sociedades no presente momento da humanidade. De modo especial, dois graves problemas condensam em torno de si toda uma constelação de questões. É a eles que vamos apenas acenar aqui.

Assim como na *Laudato Si'* a crise é assumida em seu duplo aspecto (crise social e crise ambiental), outros autores, como Boaventura Sousa Santos (2020), Jung Mo Sung (2018), Ladislau Dowbor (2018), Antonio Pagola (2014), só para citar alguns, também dizem que os dois grandes problemas endógenos do atual sistema socioeconômico e político são *a concentração de renda absurda*, gerando uma *desigualdade obscena entre ricos e pobres* e *a crise ecológica* decorrente do modelo de produção e consumo vigente. Essas duas crises na verdade são uma única e mesma crise, que, no fundo, é uma crise antropológica (cf. EG 55; LS 4-6). O capitalismo em sua forma neoliberal causa disfunções gravíssimas ao inverter a ordem das coisas: o ser humano passa a ser *meio* para o crescimento econômico; a busca desenfreada de banqueiros e megabilionários pelo lucro, passa por cima de qualquer consideração de ordem ética, manifestando uma indiferença ao sofrimento de milhões de pessoas que não têm sequer o que comer. Mesmo a crise de sentido, que para Clodovis Boff é a principal de todas (cf. SUNG, 2018, p. 149), na verdade pode ser vista como consequência disso tudo, porém também atuando enquanto uma causa retroativa.

São inúmeros os estudos que apontam para uma saturação no nível de exploração dos recursos naturais do planeta (BOFF, 2016, p. 16-17). Dowbor explicita que estamos destruindo o planeta para manter a opulência e o conforto de uma pequena, mas muito pequena mesmo, parcela da humanidade (2018, p. 17; 30), em detrimento da vida de imensas populações mais pobres. Isso acaba por incidir no aumento da violência. Além disso, a quantidade de lixo que se produz devido ao atual modelo de produção e consumo, a extinção de inúmeras espécies animais e vegetais, geram desequilíbrios que afetam a própria vida humana. Dia após dia, também vemos nos telejornais os avisos dos cientistas que apontam que o grande volume de CO² emitido todos os dias, pelo uso de combustíveis fósseis, está aumentando o chamado “efeito estufa”, causando, dentre tantas coisas, o derretimento das calotas polares, elevando, assim, o nível dos oceanos. Cidades costeiras poderão desaparecer, o que agravará ainda mais os problemas sociais nas demais cidades. Acrescente a isso tudo a crise imigratória, que é um dos sintomas desse mundo que abre suas fronteiras para a circulação do capital, mas as fecha às pessoas.

As disfunções geradas pelo neoliberalismo atingem todos os âmbitos da vida humana, não deixando nenhum recôndito intocado. As mídias digitais acabam não só difundindo e incul-

cando um estilo de vida consumista e irresponsável, como também afetam processos políticos em todo o mundo, gerando instabilidade e fazendo com que correntes fascistas e populistas ganhem força e alcancem lugares de poder. Nesse mesmo sentido, ações políticas visando mudanças estruturais são inviabilizadas por governos que assumem a agenda neoliberal. Além disso, o sistema neoliberal propõe o modelo de mercado baseado na competição em todos os níveis, minando as bases de qualquer solidariedade e ação coletiva que pudessem fazer frente ao sistema (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 9). Em suma, vive-se um momento de degradação, em todos os sentidos, da vida humana e do planeta como um todo. Tudo isso aponta para uma orientação que, definitivamente, não é aquela que encontramos no desejo de Deus para o ser humano. É aqui que entra o problema da idolatria.

2. A IDOLATRIA DO MERCADO

A idolatria aparece na Bíblia hebraica, inicialmente, como prática relacionada a objetos e imagens aos quais se atribuem qualidade divina, ou representativas da divindade e aos locais de culto a eles erigidos. Contudo, é possível perceber que, aos poucos, a compreensão da idolatria vai se aprofundando, e isso pode ser creditado justamente aos profetas bíblicos, que travam embate vigoroso contra ela (SCALABRINI, 2019, p. 333; GILBERT, 2014, p. 850-851). Eles demonstram que a idolatria atinge raízes muito mais profundas, sendo a absolutização e divinização das realidades meramente humanas (SCALABRINI, 2019, p. 333). A riqueza, dado o consequente poder e dominação, além da falsa segurança que propicia àqueles que os detêm, pode se tornar idolatria. Em Jesus isso se torna explícito em uma passagem emblemática.

Em Mt 6,24, Jesus afirma, categoricamente, que não é possível servir a dois senhores, e contrapõe Deus e o dinheiro. Jesus usa o termo aramaico *mamon*, que significa dinheiro, riqueza, e que tem sua raiz no termo *aman*, que significa “confiar”, “apoiar-se” (PAGOLA, 2014, p. 32). Usa também o termo *doulein* (servir), que vem de *doulos*, que significa “servo”. Esse termo tem conotação cultural. Assim, Jesus personifica o dinheiro e denuncia que ele (o dinheiro) foi elevado à categoria do divino, de absoluto (SUNG, 2018, p. 20). Constitui uma profunda idolatria, pois colocado como absoluto, pretende usurpar o lugar de Deus e subjugar o ser humano. Ao usar o termo *Mamon*, Jesus revela que o dinheiro é um poder, como algo que age por si mesmo, que é capaz de mover outra coisa, que possui autonomia (ou finge ter), que segue sua própria lei e se apresenta como sujeito, além de ter um valor espiritual, pois nunca é neutro (SUNG, 2018, p. 20-21). É interessante notar como o ídolo passa como que a ter vida própria. Para os profetas isso é uma dupla deturpação (cf. SCALABRINI, 2019, p. 333). A primeira porque o homem, ao colocar uma criação de suas mãos no lugar do Criador, mostra profundo desrespeito ao mistério de Deus. Depois, porque é a desvalorização da própria dignidade e liberdade humanas, pois o

homem passa a se submeter a algo que ele mesmo criou e que passa agora a ter poder sobre ele.

Ao dizermos que o capitalismo neoliberal possui uma dimensão idolátrica, estamos certamente indo contra o senso comum, que julga que, no mundo moderno, religião e economia são coisas totalmente separadas (COELHO, 2021, p. 15). Talvez servisse como artifício retórico, mas de jeito nenhum poderia se explicar a questão econômica a partir do viés teológico. Isso porque, a autocompreensão do mundo moderno tem como elemento constitutivo a ideia de que ele é movido unicamente pela razão e pelas ciências, sendo o aspecto religioso considerado meramente mítico (em sentido pejorativo) ou, quando muito, algo do foro íntimo. Assim, seria sem senso querer criticar o neoliberalismo como uma idolatria.

Contudo, a postura do Papa Francisco nos mostra que as coisas podem não ser bem assim. Seguindo o princípio de que a realidade é superior à ideia (cf. EG 231), é de se questionar se não há uma tentativa de ocultar esse aspecto idolátrico, pois assim não se tocaria em questões que estão na raiz do sistema. Toda economia tem uma base religiosa (LISBOA, 2014, p. 68). Os neoliberais manifestam sua fé no mercado. O capitalismo já não precisa de uma justificação religiosa externa, pois sua estrutura já produz sua dimensão religiosa. Uma das características dos ídolos é que eles *exigem sacrifícios* e sua adoração *fascina* os fiéis (tema da fetichização) (cf. SUNG, 2014, p. 83). Isso está presente no capitalismo. A morte dos pobres provocada pelo sistema, ainda que indiretamente (pois não deixa o pobre viver) (cf. SUNG, 2014, p. 86), é vista sempre com um “sacrifício necessário” para o desenvolvimento. É um preço a se pagar, mas que será compensado num futuro, onde poderão desfrutar das conquistas que se darão, justamente, a partir do sacrifício deles agora. É a mentira do ídolo, que promete vida, mas leva à morte. Como o cristão deve se situar diante disso tudo?

3. O DISCERNIMENTO CRISTÃO: “ESCOLHE, POIS, A VIDA...”

A vida do cristão deve ser o reflexo mais perfeito *possível* do que foi a vida de Jesus Cristo. Logo, é viver segundo o Espírito de Deus, deixar-se conduzir em tudo pela vontade do Pai. O cristão deve, portanto, viver constantemente sua vida de fé *através do discernimento* em sua consciência, procurando encontrar aquilo que agrada a Deus diante de cada situação. Isso é seguir Jesus. Essa é a tese defendida por Castillo (1989, p. 5-7). Diante da idolatria sempre possível (Gesché), o cristão deve se conduzir por meio desse discernimento constante, para não incorrer no risco de, estando na Igreja, estar seguindo a um ídolo, enquanto se pensa seguir o Deus verdadeiro. Esse risco é real.

Tal discernimento pressupõe alguns princípios. Esses podem ser extraídos de uma afirmação do apóstolo Paulo, na Carta aos Romanos, quando diz que não devemos nos conformar a este mundo, mas deixar-nos transformar pela nova mentalidade (cf. Rm 12, 2ss). O primeiro, *não*

se conformar a esse mundo. É o mesmo princípio presente no Evangelho de João, dito de outro modo. Conformar significa “tomar a forma”; aqui, diz respeito a atitude da pessoa que rege sua conduta segundo valores e princípios em voga na sociedade de uma determinada época e que vão totalmente na contramão da vontade de Deus. Existe como que uma “razão do mundo”, certa “lógica”, que se contrapõe à de Deus. É a lógica da imposição do mais forte, da competição ao invés da solidariedade, e do afã pelo lucro, a ganância pelo dinheiro, apontada por Paulo como a origem de todos os males (cf. 1Tm 6,10). Tudo isso está presente no neoliberalismo. Tal princípio da *não conformação a essa ordem*, exige que se conheça minimamente a realidade na qual se está inserido (como visto mais acima).

O segundo princípio para que seja possível o discernimento é o de *se deixar transformar pela nova mentalidade*. O cristão deve assumir uma conduta pautada por outros princípios e valores que não os do “mundo”. Essa nova “mentalidade” é aquela dada pelo conhecimento da vontade de Deus. Isso, só o Espírito Santo, que é Espírito de Cristo e do Pai, pode conceder. É Ele quem permite chegar ao conhecimento da vontade de Deus. Isso também é algo postulado no Evangelho de João, dito como “nascer do alto/do Espírito”, necessário para se entrar no “Reino de Deus” (cf. Jo 3). Discernir significa separar as coisas para que se possa perceber com clareza as diferenças, a fim de se fazer uma opção. Portanto é necessário que se conheça a realidade na qual se está inserido, a fim de reconhecer o que não é conforme a vontade de Deus, e, conseqüentemente, conhecer essa vontade, que, justamente, será o critério para discernir e assumir uma conduta diferente.

CONCLUSÃO

As urgentes transformações e mudanças de rumo necessárias só serão viáveis se houver um envolvimento da população em geral. Não se pode acreditar que as mudanças virão por iniciativa daqueles que se beneficiam com o atual estado das coisas. Como o próprio Papa Francisco diz, seria uma enorme ingenuidade acreditar na bondade daqueles que detêm o poder econômico e que eles abririam mão de seu poder assim (cf. EG 54). A realidade o comprova. O envolvimento dos cristãos, portanto, será vital, e de modo especial, dos leigos. Mas para que isso aconteça, é necessário mostrar como isso é algo que brota do núcleo da própria fé. É preciso desmascarar a idolatria que existe hoje, e que tem um grande poder de se dissimular, a fim de que cada um possa fazer seu discernimento em sua consciência. “É preciso *esclarecer* o que pode ser um fruto do Reino e também o que atenta contra o projeto de Deus” (EG 51, grifo nosso). A Teologia tem uma tarefa importante e irrenunciável nesse processo. Não se pode, definitivamente, servir a Deus e ao dinheiro, disse Jesus. Nessa “luta dos deuses”, o critério para discernir entre o Deus vivo e verdadeiro e os ídolos de morte é a vida e o bem do próprio ser humano.

REFERÊNCIAS

BOFF, Leonardo. A encíclica do Papa Francisco não é “verde”, é integral. In: MURAD, Afonso; TAVARES, Sinivaldo Silva (orgs.). *Cuidar da casa comum*. Chaves de leitura teológicas e pastorais da *Laudato Si'*. São Paulo: Paulinas, 2016. p. 15-23.

CASTILLO, José Maria. *O discernimento cristão: em busca de uma consciência crítica*. Tradução de Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1989.

COELHO, Allan da Silva. *Capitalismo como religião: Walter Benjamin e os teólogos da libertação*. São Paulo: Recriar, 2021.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

DOWBOR, Ladislau. *A era do capital improdutivo: a nova arquitetura do poder, sob dominação financeira, sequestro da democracia e destruição do planeta*. 2. ed. São Paulo: Outras Palavras: Autonomia Literária, 2018.

GILBERT, Maurice. Idolatria. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2014, p. 850-852.

LISBOA, Armando de Melo. Economia, idolatria, charlatanice. A inelutável dimensão religiosa do paradigma econômico. In: *Studium: Revista Teológica*, Ano 8, n. 14, p. 65-79, 2014. Disponível em: <https://claretiano.edu.br/revista/revista-teologica/605b78d3411a529388ea41ef>. Acesso em: 19 abr. 2022.

PAGOLA, José Antonio. *Jesus e o Dinheiro: uma leitura profética da crise*. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

PAPA FRANCISCO. *Carta Encíclica “Laudato Si’”*: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Loyola; Paulus, 2015.

_____. *Exortação Apostólica “Evangelii Gaudium”*: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Loyola; Paulus, 2013.

SANTOS, Boaventura Sousa. *A cruel pedagogia do vírus*. Coimbra: Almedina, 2020. Disponível em: https://www.abennacional.org.br/site/wp-content/uploads/2020/04/Livro_Boaventura.pdf. Acesso em: 18 abr. 2022.

SCALABRINI, Patrizio Rota. *Livros Proféticos*. Tradução de Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

SUNG, Jung Mo. *Idolatria do dinheiro e direitos humanos: uma crítica teológica do novo mito do capitalismo*. São Paulo: Paulus, 2018.

_____. A irracionalidade idolátrica do mundo: a novidade do “Alegria do Evangelho”. In: *Studium: Revista Teológica*, Ano 8, n. 14, p. 81-96, 2014. Disponível em: <https://claretiano.edu.br/revista/revista-teologica/605b78d3411a529388ea41ef>. Acesso em: 19 abr. 2022.

O ACOLITATO E O LEITORATO DOS LEIGOS E LEIGAS COMO SINAIS DO ESPÍRITO SANTO

Arthur José Torres da Conceição¹

RESUMO

A Igreja é chamada a todo o tempo e momento à atualização da mensagem do Evangelho para difundi-la em seu âmbito interno e em sua presença na sociedade a fim de transformar e libertar. Desse modo, a salvação realizada por Cristo alcança as diversas instâncias que vão surgindo na sociedade contemporânea. O magistério atual, sob a liderança do Papa Francisco constata essa realidade e, por isso, tem sido incansável na difusão da fé cristã. Para tanto, diversos caminhos são iniciados e mostrados para uma conscientização de todo o batizado e uma atuação cada vez mais efetiva nesta missão. Subjaz nessa realidade a presença do Espírito Santo que age na história da humanidade inspirando e suscitando diversificadas ações onde a Igreja deve estar e levar o evangelho da salvação. Nesse sentido, o escopo de nossa exposição será acentuar a dimensão ministerial da Igreja para extrairmos as consequências teológicas, pastorais e missionárias que fomentarão o testemunho eclesial na sociedade hodierna. Ao abordarmos esta dimensão, nos deteremos nos ministérios de acólito e de leitor que, radicados no Batismo, foram confiados aos leigos e leigas. Desse modo, o acesso a estas realidades até então restritas, acentua presença e ação do Espírito que suscita e impulsiona a Igreja em sua realidade sinodal para que a salvação alcance a todos e a todas indistintamente.

PALAVRAS-CHAVE: Acolitato; Leitorato; Leigos; Espírito Santo; Missão.

INTRODUÇÃO

O motu próprio do Papa Francisco intitulado “*Spiritus Domini*” modifica o cân 230, p. 1 que possibilita o acesso das pessoas do sexo feminino ao mistério instituído do Leitorato e do Acolitamento. O referido documento destaca o Espírito Santo como aquele que distribuiu os dons divinos para edificar a Igreja e anunciar a salvação. Dentre estes dons, estão os carismas que o Papa chama-os de ministérios e que, por sua vez estão dispostos à vida e à missão da comunidade cristã. Estes e os outros ministérios encontram sua raiz comum no Batismo onde o sacerdócio real e comum é conferido. Reconsiderando o fundamento da ministerialidade e que até então nesta realidade de caráter litúrgico estava restrita aos candidatos ao sacramento da Ordem e aos leigos do sexo masculino, o Papa possibilita à participação das mulheres nos referidos ministérios. Esta realidade constituiu, por assim dizer, uma novidade para toda a Igreja

¹ Mestre em Teologia Sistemático-pastoral pela PUC-RIO. Email: arthurus03@gmail.com

e uma consciência cada vez mais dilata da compreensão de que todos os batizados são chamados a difundir o Evangelho da salvação a todas as realidades. Subjaz, portanto, a presença e ação do Espírito Santo que inspira e impulsiona a Igreja na perspectiva de sua vida e de sua missão.

1. O ACOLITATO E O LEITORATO COMO SINAIS DO ESPÍRITO SANTO

No sacramento do Batismo, a graça do Espírito Santo associa o neófito ao sacerdócio de Cristo. Isso significa dizer que os leigos e as leigas uma vez consagrados são chamados a oferecerem-se a Deus e testemunharem o anúncio da boa nova que experimentaram e foram inseridos (LG 10; 34; AA 2;10). Nesta realidade, como dissemos, acompanha-os o Espírito Santo, que, além de os associar e como o grande pedagogo da Igreja, precede e acompanha todas as ações qualificando o testemunho de cada batizado. O cristão vivendo profundamente a realidade batismal, edifica as mais variadas situações: transmite, na força do Espírito, a salvação que Cristo realizou de uma vez por todas e continuou na história, sobretudo através da Palavra e dos Sacramentos.

A Igreja manifestada pelo Espírito Santo em Pentecostes é dotada em diversos carismas para a edificação da comunidade cristã e a difusão da salvação. Segundo o apóstolo Paulo (Rm 12,4-7), os carismas tornam-se ministérios quando são reconhecidos pela Igreja e postos à serviço da comunidade e da missão. Iluminada por esta teologia paulina, a comunidade da primeira hora e conforme nos relata os textos bíblicos, nos mostra uma organização destes ministérios radicados no batismo. Para cada missão específica há um ministério. Dentre eles estão os ordenados, os instituídos e aqueles que sem uma designação específica estão presentes no serviço ordinário da fé e da salvação. Cada ministério e de acordo com a sua natureza possui sua característica própria. Retomando 1Cor 12,7, o Concílio Vaticano II através da constituição dogmática “Lumen Gentium” afirmou que

o Espírito Santo distribui graças especiais aos fiéis das mais variadas condições, tornando-os aptos e dispostos a assumir os trabalhos e funções úteis à renovação e maior desenvolvimento da Igreja [...]. Todos esses carismas, dos mais extraordinários aos mais simples e mais difundidos, devem ser acolhidos com ação de graças e satisfação, pois correspondem às necessidades da Igreja (LG 12).

Os diversos contextos históricos que marcaram a vida da Igreja, da sociedade e da cultura ao longo do tempo fez com que variadas e distintas formas ministeriais fossem assumidas a fim de que sua finalidade fosse atingida (à exceção dos ministérios ordenados e instituídos). A

proposta do Concílio Vaticano II retomou a perspectiva paulina dos ministérios e os reafirmou como participantes do único sacerdócio de Cristo, fez a distinção entre o sacerdócio batismal (comum a todos) e o sacerdócio ministerial ou ordenado (específico daqueles que são chamados ao episcopado, presbiterato e diaconato) e afirmou a sua mútua disposição (LG 10).

No que diz respeito ao ministério ordenado - reservado somente aos homens -, a Igreja estabeleceu “ordens menores” como etapas que culminariam nas “ordens maiores” ou ordenação. Nessas ordens menores estavam também o Leitorato e o Acolitato. Após o Concílio, o Papa São Paulo VI reviu essas etapas e reservou à instituição do Leitorato e do Acolitato apenas aos homens que estivessem no processo para o ministério ordenado ou simplesmente a fiéis leigos idôneos (também do sexo masculino).

Em sua caminhada sinodal, a Igreja atenta à Revelação divina e dinamizada pela potência do Espírito Paráclito (DV 5), deseja sempre realizar a salvação operada por Cristo em todos os tempos, lugares e situações. Para levar à efeito e em atitude de escuta, a Igreja aprofunda o sentido da Revelação e “tirando coisas novas e velhas de seu tesouro” (Mt 13, 52) redescobre sempre novos caminhos de sua missão. Nesse âmbito reconsiderou os ministérios instituídos do leitorato e do acolitado dos leigos e também para as leigas. Prova de tal asserção pode ser encontrada nos documentos do magistério que sempre evidenciou de forma direta ou indireta o exercício da ministerialidade dos leigos, sobretudo por parte das mulheres (CL 52; VD 17;58).

Tendo como ponto de partida a Revelação, o dinamismo do Espírito, a compreensão batismal e a missão da Igreja, o Papa Francisco publica na festa do Batismo do Senhor em 2021, o motu próprio “*Spiritus Domini*” onde possibilita o acesso das mulheres aos ministérios instituídos do leitorato e do acolitato para “um oportuno apoio ao papel da evangelização que cabe à comunidade eclesial” (SD). No próprio documento, o Papa acentua que essa faculdade: é distinta do ministério ordenado, deve ser conferida por um rito litúrgico, não possibilita direito à sustentação ou remuneração por parte da Igreja e os leigos devem possuir idade e qualidades determinadas pelas Conferências Episcopais.

Com esta nova perspectiva da missão eclesial em chamar os batizados ao compromisso efetivo com o anúncio da Palavra de Deus e o serviço litúrgico do Altar, não poderíamos deixar de salientar que em muitos lugares, sobretudo no Brasil esses ministérios sem ser um ato oficial de instituição por parte da Igreja são exercidos por simples fiéis de ambos os sexos e diferentes idades nas comunidades cristãs. Aliás, a IGMR 100-107 assegura o seu exercício como uma função litúrgica temporária sendo, portanto, delegados e designados como “ministros leigos”; para a distribuição da sagrada comunhão, como “ministros extraordinários” (tendo para isso um rito de delegação temporária prescrito no Missal Romano). Em ambos os casos, podem até receber uma bênção litúrgica. Isto também é um sinal do Espírito que age eficazmente na história!

Na esteira do Concílio Vaticano II, documento 105 da CNBB intitulado “Cristãos leigos

e leigas na Igreja e na sociedade” afirma que “a diversidade de dons suscitada pelo Espírito possibilita respostas criativas aos desafios de cada momento histórico. O Espírito age com liberdade e liberalidade, e sua inspiração pode suscitar formas variadas de ação evangelizadora e transformadora (1Cor 12, 4-10; Rm 12,6-8; 1Pd 4,10-11)” (Doc 105, n 151). Cremos, portanto, que os ministérios instituídos do leitorato e do acolitato conferido às mulheres (e também outros que virão) é um sinal do Espírito Santo para que a Igreja, ou seja, cada batizado e batizada nunca se esqueça da sua condição de ser sacramento universal da salvação para todos e todas.

CONCLUSÃO

O itinerário que percorremos para atingirmos o escopo desta exposição foi para extrair o dado pneumatológico dos ministérios do acolitato e do leitorato, agora conferido também às mulheres. Verifica-se, pela análise da carta apostólica em questão, os elementos que permearam esta faculdade dos ministérios às mulheres pois suas raízes encontram-se radicadas na dimensão batismal – a principal razão de ser da vida ministerial da Igreja. Desse modo, constata-se mais uma vez a presença dinâmica do Espírito Santo que age na história da salvação e, nesses últimos tempos fazendo com que a Igreja redescubra e fortaleça sua identidade e missão na proclamação da Palavra e no culto litúrgico.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. Ver. e ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2003.

BENTO XVI. *Verbum Domini*. Sobre a Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2010.

CNBB. *Cristãos leigos e leigas na Igreja e na sociedade*. São Paulo: Paulinas, 2016.

CNBB. *Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas*. São Paulo: Paulinas, 1999.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição dogmática *Lumen Gentium*. In: KLOPPENBURG, B; VIER, F. (Orgs.). *Compêndio do Vaticano II*. Constituições, decretos e declarações. 29 Ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

CONCÍLIO VATICANO II. Decreto *Apostolicam Actuositatem*. In: KLOPPENBURG, B; VIER, F. (Orgs.). *Compêndio do Vaticano II*. Constituições, decretos e declarações. 29ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

FRANCISCO, PP. *Carta apostólica em forma de Motu proprio Spiritus Domini*. Brasília: Edições CNBB, 2021.

JOÃO PAULO II. *Exortação apostólica Cristifideles laici*. 16ª Ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

O PAPEL DA ÉTICA CRISTÃ NA ATUALIDADE SEGUNDO ANDRÉS TORRES QUEIRUGA E JOSÉ MARIA CASTILLO.

Karolayne Maria Vieira Camargo de Moraes¹

RESUMO

A ética cristã no contexto atual, pós-moderno, encontra-se profundamente impelida a uma urgente renovação. Frente aos novos desafios do atual cenário de crise sociopolítica econômica brasileira, da pluralidade cultural, bem como da necessidade de uma vivência eclesial sinodal e de um diálogo inter-religioso, não cabe mais à ética cristã um discurso moralista, alienante ou dissipador de uma autonomia pessoal acrítica. Senão que, sua missão se vê impelida ao desafio de como contribuir para a formação da consciência dos cristãos, tornando-os capazes de viver como discípulos de Cristo e profetas em seu próprio tempo. Uma tarefa possível através de uma autonomia teônoma, que requer a capacidade de um discernimento crítico, verdadeiro e responsável à luz da vida e das palavras de Jesus. Nesse sentido, a presente comunicação busca contribuir para a reflexão a respeito do papel dos leigos e leigas na sociedade contemporânea. Para tanto, num primeiro momento, apresentar-se-á brevemente algumas características dessa realidade *extra* e *intra* eclesiais contemporâneas; em seguida, analisar-se-á as reflexões de Andrés Torres Queiruga e de José Maria Castillo sobre o papel da ética cristã hoje, a partir de um retorno às fontes, pedido pelo Concílio Vaticano II; e, por fim, verificar-se-á como a reflexão de ambos pode contribuir para uma renovação da ética cristã capaz de ser formadora de cristãos conscientes e autônomos.

PALAVRAS-CHAVE: Ética cristã; Atualidade; Desafios; Teologia.

INTRODUÇÃO

Falar de ética no contexto hodierno corresponde a um verdadeiro desafio. Trata-se de perguntar pelo sentido último das atitudes que se praticam, o que foi colocado em “xeque” com a derrocada da modernidade. O discurso ético aparece assim como que desqualificado. Todavia, pode-se perguntar, para onde caminha uma sociedade sem ética? É possível viver dessa forma, individual e coletivamente?

Se as atrocidades do século XX, marcado, sobretudo, pelas duas Grandes Guerras Mundiais, evidenciaram os limites de uma ética moderna baseada no princípio da razão supervalorizada, que paradoxalmente se mostrou irracional banalizando o mal, no cenário contemporâneo testemunha-se igualmente barbáries que evidenciam que uma negação aquém de uma ética é igualmente problemática.

¹ Graduada em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP. É membra do Grupo de Pesquisa José Comblin (GPJC) e do Grupo de Pesquisa PHAES (Pessoa Humana Ética e Sexualidade), da PUC-SP. Atualmente é Mestranda em Teologia Prática na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, com bolsa CAPES e Docente convidada no curso de especialização “Teologia e Ensino Religioso” na PUC-SP.

O caminho certamente não deve ser o de um retorno ao passado, como postulam certas correntes fundamentalistas e saudosistas, mas deixar-se interpelar pelos novos contornos da atual pós-modernidade, seus dilemas e reivindicações, que são frutos de processos históricos e sociais modernos em crise, bem como do irrompimento de novos fenômenos, e perceber aí, no meio dos conflitos, como a fé cristã, que é muito mais vivência do que teoria, pode contribuir para se pensar uma ética contemporânea. Andrés Torres Queiruga e José Maria Castillo, embora não sejam teólogos da área da moral, apresentam a partir de suas especificidades algumas propostas que podem ajudar a iluminar o caminho de reflexão que aqui se propõe.

A análise se dará em três momentos. Primeiro, apresentar-se-á um breve panorama sobre a realidade contemporânea, no que diz respeito à crise sociopolítica econômica brasileira, bem como o cenário eclesial dominante; em seguida, a análise se volta para as contribuições de Andrés Torres Queiruga, especificamente ao seu texto intitulado “Moral e Religião: da moral religiosa à vivência religiosa da moral”, que consiste no capítulo IV da obra “A teologia depois do Vaticano II: diagnósticos e propostas”; por fim, observar-se-á como a proposta de José Maria Castillo, em algumas de suas obras a respeito da práxis de Jesus, se soma às ideias de Queiruga e fornece assim luzes para pensar o agir na realidade hodierna.

1. UM CENÁRIO DE “CRISE PERMANENTE”

A crise quando se torna permanente, segundo Souza (cf. SANTOS, 2020, p. 5), corresponde a um verdadeiro oxímoro, pois em seu sentido lato a crise designa uma realidade passageira e excepcional, oposta a anterior de normalidade, bem como uma oportunidade para se aprender com ela e superá-la. Nesse sentido, essa permanente situação de crise é na verdade uma situação criada deliberadamente, visando dissimular todas as demais verdadeiras crises e injustiças, cortes financeiros e fraudes que terminam hoje por sacrificar vidas humanas. Nas palavras de Santos,

“O objetivo da crise permanente é não ser resolvida, mas qual é o objetivo desse objetivo? Basicamente são dois: legitimar a escandalosa concentração de riqueza e boicotar medidas eficazes para impedir a iminente catástrofe ecológica. Assim temos vividos nos últimos quarenta anos” (SANTOS, 2020, p. 6).

Por detrás dessa justificativa da crise pela crise, o que se vê no campo político e econômico do Brasil é um país rendido à lógica do neoliberalismo, pautando-se nas suas leis e regras. Em outras palavras, se encontra rendido ao deus dinheiro que exige sacrifício contínuo, a fim de que alguns poucos vivam com um excedente inimaginável, enquanto muitos, com pouco ou

quase nada. Comprova essa análise, o fato de o Brasil voltar a estar presente no mapa da fome, com um índice superior ao mundial. São pelo menos 4,1% da população nesta condição, o que equivale a mais de 61 milhões de brasileiros que enfrentam dificuldade para se alimentar, como revela o último relatório do Estado de Segurança Alimentar e Nutrição 2022 da Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Segurança. Sem contar o aumento expressivo do número de pessoas em situação de rua no país, que chegou a 180 mil, de acordo com pesquisadores da Universidade Federal de Minas Gerais.

Por outro lado, a Inflação continua vigorando em dois dígitos, como apontam as pesquisas recentes apresentadas pelo IBGE, o que afeta praticamente todos os setores da sociedade, impondo à grande parte da população um estado de desespero e vulnerabilidade avassaladores. Há ainda a aprovação da Medida Provisória que libera empréstimo consignado para beneficiários do Auxílio Brasil, o que longe de significar uma notícia boa, esconde a busca pelo lucro em cima daqueles que já vivem com muito pouco, e que pouco entendem sobre o real funcionamento financeiro, pois eleva para cerca de 45% a parte da renda que pode ser comprometida. Isso apenas para citar alguns exemplos, pois a lista é longa.

Soma-se a esse cenário, no âmbito da sociedade cada vez mais midiática, a ascensão da cultura do ódio, do cancelamento, de modo que as mídias sociais se tornam o lugar em que cada um busca “massagear o seu ego”, compreendendo o mundo com base naquilo que é sugerido pelos algoritmos; sem contar com a disseminação das *Fake News* que, juntamente com os demais fenômenos com o avanço de extremismos e um governo sensacionalista, parece ruir com a possibilidade de uma verdadeira democracia.

No âmbito eclesial a realidade se mostra igualmente ambígua, entre anversos e reversos. Por um lado, observa-se importantes tentativas de reforma *ad intra* eclesiais instauradas pelo Papa Francisco, com o enrijecimento das medidas punitivas nos casos de abusos sexuais cometidos por presbíteros; a busca de clareza nas questões administrativas realizadas na Cúria Romana; a valorização da figura feminina, convidada a assumir cargos importantes dentro de setores da Igreja; as posturas do próprio pontífice de abertura para o diálogo e o acolhimento, salientando que na Igreja “há lugar para todos”; bem como o início de um importante processo de transição de uma Igreja piramidal para uma sinodal, à luz do que já propunha o Concílio Vaticano II. Todavia, no reverso, os passos que permitem o desenvolvimento desses processos se deparam com diversos obstáculos, sobremaneira nas bases, com líderes resistentes a essas mudanças e, inclusive, modelos de Igrejas com “magistérios alternativos”. O que se observa corresponde a uma preocupante ignorância teológica e um fechamento à ação do próprio Espírito, que renova todas as coisas, manifestando-se onde, quando e como quer, pois permanecem, ainda hoje, inúmeros grupos *ad intra* eclesiais supervalorizando aspectos periféricos e desconsiderando aquilo que é fundamental e a pluralidade de formas de ser Igreja e viver o seguimento a Cristo.

Resultado dessas contradições que caracterizam a realidade sociopolítico econômico e

eclesial são indivíduos fragmentados, desencantados, ausentes de si mesmos e vazios; saturados de possibilidades, mas incapazes de escolher por conta própria qual caminho trilhar. Dotados de uma autonomia conquistada com muito custo, mas amplamente explorada pelo capitalismo neoliberal dotado de uma dimensão mítica que encanta e propõe um horizonte de sentido baseado no ter, a fim de sanar o anseio pelo transcendente, com um imanente sacralizado necessitado de culto e adoração.

2. DA AUTONOMIA A AUTONOMIA TEÔNOMA

Diante dessa crise generalizada, crise de sentido, de identidade e ética, bem como do contratemunho no interior da própria Igreja, a pergunta que se coloca é como a proposta da fé cristã, de implicações éticas, pode contribuir para um quadro reverso desse cenário de iminente colapso. Andrés Torres Queiruga oferece algumas contribuições em seu texto intitulado “Moral e Religião: da moral religiosa à vivência religiosa da moral”, que consiste no capítulo IV da obra “A teologia depois do Vaticano II: diagnósticos e propostas” (cf. QUEIRUGA, 2015, p. 89-121).

Queiruga busca apresentar que, com os avanços no desenvolvimento da reflexão teológica, sobretudo, no campo da moral mais unida à cristologia e à teologia fundamental, é necessário reconhecer a independência da moral diante da religião. De modo que o papel da religião hoje seria o de contribuir para um verdadeiro itinerário de realização humana, da capacidade individual de reconhecer-se como criatura, criada por amor e dotada de uma dignidade divina, pautado na noção de *teonomia*, o que implica auscultar a voz de Deus e as suas leis por meio da interpretação da própria história, das relações e experiências. Em outras palavras, o papel da religião é servir como guia no caminho de autorrealização autônoma individual com base numa lei divina inscrita na criatura, que pode ser descoberta e compreendida ao longo do desenvolvimento da vida humana, com base na razão e na vontade.

Para o desenvolvimento de sua reflexão, o teólogo espanhol tem como ponto de partida o reconhecimento de que, no princípio, a moral emerge no seio da experiência religiosa (cf. QUEIRUGA, 2015, p. 91), isto é, a experiência do sagrado possibilita uma sensibilidade maior dos indivíduos para bem viver ou conviver em comunidade, assim como as sancionam. Exemplo disso, segundo o autor, é a experiência religiosa de Israel com a tábua das leis. Com o avançar da hermenêutica teológica é um equívoco persistir, ainda hoje, na afirmação de que foi Deus quem “magicamente” escreveu nas tábuas das leis, impondo “de fora” regras de como viver.

Queiruga, teólogo da teologia fundamental, opta por compreender como, no processo de revelação que se dá por meio de mediações humanas, a compreensão de que esse momento da história de Israel comprova a afirmação de que a experiência religiosa daquele povo e a necessi-

dade de viver em comunidade é o que possibilitou o estabelecimento do Decálogo. Primeiro, há um despertar da consciência moral, e depois uma interpretação (cf. QUEIRUGA, 2015, p. 93). E isso que era interpretado era atribuído a Deus, pois era bom.

Segundo Queiruga, desde os primórdios, já com Eurifon, platônico, se questionava se as coisas são boas porque Deus as quer, ou se Ele as quer porque são boas. E Tomás de Aquino afirmou que a segunda opção era a verdadeira, Deus as quer porque são boas (cf. QUEIRUGA, 2015, p. 92–93). Uma forma de compreensão que foi obscurecida ao longo da história do cristianismo, restando a obediência das normas como o caminho mais adequado e conivente com a vontade de Deus, como se sua proveniência se desse de forma atemporal e a-histórica.

Não demorou para que essa visão religiosa que se cristalizou fosse questionada pelo advento da modernidade e a afirmação da autonomia do indivíduo. As reações opositoras e condenatórias, por parte da Igreja, a esse movimento moderno não demoraram a aparecer, com o tradicionalismo (cf. QUEIRUGA, 2015, p. 95), somando-se a ele, ainda hoje, os fundamentalismos. Por outro lado, não menos preocupante, havia o movimento progressista que caía no absolutismo da autonomia do sujeito, negando a existência de Deus (cf. QUEIRUGA, 2015, p. 95). Diante desse cenário, que não parece distar tanto assim do contemporâneo, ele opta por uma terceira via, a do realismo histórico como mediação entre os extremos (cf. QUEIRUGA, 2015, p. 96).

Tendo como base as afirmações do Concílio Vaticano II (sobretudo GS, 36), Queiruga demonstra como há um reconhecimento da autonomia das realidades criadas. Bem como das sociedades e do ser humano, uma vez que gozam de leis próprias que devem ser descobertas, empregadas e ordenadas (cf. QUEIRUGA, 2015, p. 97). Nesse sentido, a autonomia do sujeito não se opõe a fé cristã, nem historicamente, pois tal visão provém de fundamento bíblico, ao afirmar que o ser humano é criatura e não o Criador, o que o faz ser dotado de leis próprias (cf. QUEIRUGA, 2015, p. 98); nem mesmo cristologicamente, pois essa autonomia não impede a relação com Deus, senão que a procede em ordem direta, reforçando-a (cf. QUEIRUGA, 2015, p. 99).

Tendo isso como pressuposto é que Queiruga defende a ideia, amplamente difundida por Paul Tillich, de uma *teonomia*. Que segundo esse, “não significa a aceitação de uma lei divina imposta à razão por uma autoridade muito superior; *significa a razão autônoma unida a sua própria profundidade*” (Paul Tillich. *Apud*. QUEIRUGA, 2015, p. 99–100). De modo que sendo Deus a lei tanto da estrutura como do fundo da razão, ambas apontam para Ele e sua unidade se manifesta em uma situação teônoma.

Dessa forma, uma atualização da reflexão teológica moral percebe que a autonomia requerida pelos indivíduos, longe de se opor à vontade de Deus, une-se à mesma, que chama a uma realização moral do próprio ser. Porém, a novidade está na compreensão de que, longe dessa realização moral se dar por meio de uma imposição, ela emerge como tarefa insubstituível da própria pessoa.

3. NOS PASSOS DA ÉTICA DE CRISTO

Soma-se à proposta de Queiruga, o pensamento desenvolvido por José Maria Castillo, teólogo da área de Cristologia. Castillo caminha na mesma perspectiva de mostrar que a fé cristã tem muito a contribuir para o caminho de verdadeira realização humana, ainda que numa sociedade complexa e paradoxal como a nossa. Todavia, dista consideravelmente de alguns pressupostos de Queiruga.

Para Castillo é urgente compreender que Cristo, por meio de sua encarnação, revelou Deus não só a partir do humano e no humano, mas um Deus que *é humano*. De modo que Ele só pode ser encontrado aí em tudo o que é verdadeiramente humano, donde emerge uma ética que não é religiosa, nem sagrada, mas cristológica, humana e humanizadora, capaz, portanto, de encantar e iluminar a vida de todos que Dele se aproximam. Nas palavras do teólogo,

“na encarnação, Deus se funde e se confunde com o humano, a ponto de já não ser possível nem entender, nem ter acesso a Deus prescindindo do humano e, menos ainda, entrando em conflito com o humano, com tudo o que é verdadeiramente humano e, portanto, com tudo o que nos torna felizes, a nós, humanos, com tudo o que nos realiza, nos aperfeiçoa e nos faz gozar e desfrutar da vida humana em toda a sua plenitude e formosura” (CASTILLO, 2010, p. 28–29, grifo do autor).

Castillo parte do pressuposto de que a revelação de Deus em Jesus, essa Boa Nova de um Deus próximo e humano, não se compactua com a religião, entendida por ele como uma identidade sociocultural que caracteriza nossa realidade, marcada pela crença em um Deus monoteísta, excludente, nacionalista, que se baseia na lei, templo e sacerdotes (cf. CASTILLO, 2010a, n.p.). Ao passo que, quando a vida e a mensagem de Jesus, gerida pela Igreja, tornou-se uma religião, atualmente em profunda crise, o que se fez foi uma verdadeira deturpação (cf. CASTILLO, 2010^a, n.p.), submetendo e restringindo a mensagem evangélica aos moldes religiosos.

A vida histórica de Jesus e sua mensagem, segundo Castillo, utilizando-se da expressão de Metz, correspondem a uma verdadeira “memória subversiva” (cf. CASTILLO, 2015, p. 60), ou seja, diz respeito a uma realidade que, acessada pela fé, é capaz de impulsionar a uma transformação de si e da realidade. Isso porque, os princípios éticos vividos por Jesus, não só estão pautados na noção de liberdade dos filhos de Deus e numa radicalidade que supera a das leis, mas são capazes de dar sentido à existência.

Jesus, nas suas atitudes, diz Castillo, não está preocupado em manter-se puro ou evitar o que é impuro, mas nas consequências das suas atitudes na vida do próximo e da comunidade a que ele pertence, de modo que sejam sempre positivas. Trata-se de uma ética consequentialista

e personalista (cf. CASTILLO, 2010b, p. 53–54), pois a partir de Jesus, já não é mais o templo o lugar de encontro com Deus, mas o humano, a carne do outro, de tal modo que o amor, que é serviço feito a alguém, não fica esquecido, pois é a Ele mesmo que é feito.

A vivência de uma ética como a de Cristo implica uma atitude de metamorfose interior (cf. CASTILLO, 1989, p. 83-84). Isto é, uma mudança de mentalidade capaz de tomar consciência da atual realidade desumanizadora, impedindo que os valores sociais vigentes sejam de tal forma interiorizados que determinem o modo de pensar e agir dos cristãos. A partir dessa metamorfose permanente, é possível aderir ao projeto do Reino, cujo conjunto de valores é outro e cuja sabedoria continua sendo escândalo para muitos, além de um verdadeiro incômodo (cf. CASTILLO, 1989, p. 91). Afinal se trata muito mais em ser do que ter, partilhar em vez de acumular, amar e não desprezar, servir e não reinar.

Nesta perspectiva, Castillo nos faz ver que, naquilo que diz respeito à escrita da própria história, para Deus nada está pronto, acabado ou de antemão definido, mas se faz ao longo do caminho, na resposta às interpelações divinas, no constante exercício do discernimento e na prática do amor que é responsável e serviçal, pois para Jesus a verdadeira mudança vem de baixo (cf. CASTILLO, 2010b, p. 42–43).

CONCLUSÃO

À guisa de conclusão, percebe-se que ser cristão, leigo e leiga, nos dias atuais, supera e muito o mero cumprimento de normas e o apego a formas estabelecidas de se portar e viver. Trata-se de aceitar o desafio de viver o paradigma da encarnação, capaz de descer e conhecer as profundezas da realidade hodierna e suas contradições para aí ser luz, a partir do exercício de uma liberdade profética, que tem como critério a vida, sobretudo, a dos mais vulneráveis e descartados de nosso sistema. Isso exige, ao mesmo tempo, uma constante metamorfose interior, individual e coletiva, a fim de que a experiência de fé desperte e encante a muitos, decidindo comprometerem suas vidas com a causa do Reino em uma Igreja sinodal.

REFERÊNCIAS

CASTILLO, J. M. **A ética de Cristo**. 1ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010b.

_____. **Jesus: a humanização de Deus**: Ensaio de cristologia. São Paulo: Vozes, 2015.

_____. **O Discernimento Cristão**: em busca de uma consciência crítica. São Paulo: Paulinas, 1989.

QUEIRUGA, A. T. **A teologia depois do Vaticano II**: Diagnóstico e propostas. 1ª ed. São Paulo: Paulinas, 2015.

SANTOS, B. de S. **A cruel pedagogia do vírus**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2020.

Documentos eletrônicos

ABDALA, Vitor. INFLAÇÃO OFICIAL CAI PARA 0,47% EM MAIO, DIZ IBGE. 9 jun. 2022. Agência Brasil. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/economia/noticia/2022-06/inflacao-oficial-cai-para-047-em-maio-diz-ibge>. Acesso em: 15 jul. 2022.

CASTILLO, J. M. Ser cristão e uma sociedade laica e plural. **Adista**, 8 maio 2010a. Acesso em: 16 jul. 2022. Disponível em http://www.nepp-dh.ufrj.br/ole/textos/cristao_sociedade_laica.pdf. Acesso em 15 de jul. de 2022.

FAO, I. **The State of Food Security and Nutrition in the World 2022**: Repurposing food and agricultural policies to make healthy diets more affordable. Rome, Italy: FAO, IFAD, UNICEF, WFP, WHO, 2022 (El estado de la seguridad alimentaria y la nutrición en el mundo, 2022). DOI 10.4060/cc0639en. Disponível em: <https://www.fao.org/documents/card/es/c/cc0639en/>. Acesso em: 15 jul. 2022.

JORNAL HOJE. AUMENTA O NÚMERO DE PESSOAS EM SITUAÇÃO DE RUA NO BRASIL, DIZ PESQUISA. JORNAL HOJE, G1. Disponível em: <https://g1.globo.com/jornal-hoje/noticia/2022/06/09/aumenta-o-numero-de-pessoas-em-situacao-de-rua-no-brasil-diz-pesquisa.ghtml>. Acesso em: 15 jul. 2022.

MATTOS, M. CLAVERY, E. **Senado aprova MP que libera empréstimo consignado a beneficiários do Auxílio Brasil**. POLÍTICA, G1. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2022/07/07/senado-aprova-mp-que-libera-emprestimo-consignado-a-beneficiarios-do-auxilio-brasil.ghtml>. Acesso em: 15 jul. 2022.

SINODALIZAR: CAMINHO PARA UMA MATURIDADE ECLESIAL

Denilson Mariano da Silva¹

RESUMO

Uma Igreja madura pode-se dizer daquela em que uma parcela mais significativa de membros é vista e valorizada como verdadeiros sujeitos, com legítima autonomia e responsabilidade, cujo modo de ser e de agir seja participativo, consciente, equilibrado, autêntico, ético e evangélico. Uma Igreja madura é uma Igreja sinodal. Por meio do método indutivo recorreremos a alguns documentos eclesiais que apontam para a falta da maturidade na vida da Igreja, iluminamos esta realidade com outras reflexões da atualidade para enfim indicar pistas que nos coloquem a caminho de uma efetiva maturidade eclesial.

PALAVRAS-CHAVE: Sinodalidade; laicato; Vaticano II.

INTRODUÇÃO

Embora, no atual momento Eclesial, tudo pareça confluir para o tema da “sinodalidade”, a intenção aqui é buscar pistas para que este substantivo e suas formas adjetivas fluam para além dos textos, das reflexões acadêmicas e ganhem formas concretas traduzindo-se em atos e atitudes. Por isso trata-se de sinodalizar, de impulsionar, de mover para a ação. Faz-se necessário uma conversão, uma passagem da reflexão para ação, da teoria para a práxis. Implica passar da forma substantiva e adjetiva para a forma verbal que se traduza em atitudes sinodais, desde às micro-relações até às decisões maiores, nas mais variadas instâncias, pois a nosso ver, este é o caminho para uma maturidade eclesial.

Esta maturidade é aqui entendida como uma forma de agir “consciente, responsável, autônoma e livre”, em que a pessoa se assuma como “sujeito histórico”, no mundo (cf. CNBB, 105, n. 66) e na Igreja, pois “Ser sujeito eclesial significa ser maduro na fé, testemunhar o amor à Igreja, servir os irmãos e irmãs, permanecer no seguimento de Jesus, na escuta obediente à inspiração do Espírito Santo e ter coragem, criatividade e ousadia para dar testemunho de Cristo” (CNBB, 105, n. 119). Será preciso superar também o que o Papa Francisco chama de “mundanismo espiritual” (EG 93) por meio do qual se busca o bem estar pessoal e a glória, própria escondendo-se atrás de fachadas religiosas e de aparente amor à Igreja (cf. CNBB 105, n. 83). Esta mudança implica, pois, uma transformação da mentalidade e das estruturas eclesiais e Jesus é o referencial maior, n`Ele cada um/a é chamado/a a “ser sujeito livre e responsável, capaz de opções, de decisões e de um amor incondicional” (CNBB, 105, n. 91).

¹ Doutor em Teologia pela FAJE-BH; Membro do Grupo de Pesquisa Teologia e Pastoral da FAJE; Redator da Revista O Lutador; Articulador do MOBON – Movimento da Boa Nova. E-mail: marianosdn@yahoo.com.br

Assim, a partir desta noção de maturidade eclesial, por meio do método indutivo, retomamos o significado do termo sinodalidade e procuramos identificar esta falta da maturidade na vida da Igreja. Depois, ampliamos o olhar com a ajuda de outras reflexões da atualidade, para enfim indicar pistas que brotem do anseio de caminhar juntos para uma efetiva maturidade eclesial.

1. SINODALIZAR É FAZER VALER A COMUM DIGNIDADE DOS BATIZADOS

A Sinodalidade é constitutiva da tradição da Igreja e foi retomada pelo Vaticano II, Paulo VI, em 1965, instituiu a realização de Sínodos dos bispos. O termo Sinodalidade é um substantivo abstrato derivado de Sínodo, composto pela proposição *sýn*, junto, e pelo substantivo *hodós*, caminho, literalmente significa: “caminhar juntos!”. Em forma adjetiva: “sinodal”.

Em termos históricos, a primeira experiência sinodal se dá na Igreja nascente, no ano 49, com o Concílio de Jerusalém (At 15,6-29). Vale recordar que no decorrer do primeiro milênio a Igreja se ocupava da preservação da unidade da fé e desenvolveu estruturas de sinodalidade dentro de uma compreensão da autoridade como serviço. Posteriormente, houve uma progressiva centralização do poder nas mãos do clero e o conseqüente autoritarismo². Evidentemente, a sinodalidade não é um modismo, nem uma novidade trazida pelo Papa Francisco, antes trata-se de uma “dimensão constitutiva da Igreja”, cujo atual pontificado vem favorecendo a uma nova fase no processo de recepção do Vaticano II. E, “mais que um mero procedimento operativo, ‘sinodalidade’ indica/designa a própria natureza da Igreja ‘Povo de Deus’, que é ‘mistério de comunhão’” (JUNIOR, 2022, p. 94). Em síntese, a Comissão Teológica Internacional (CTI) deixa claro que a sinodalidade diz respeito ao modo da Igreja ser e agir. Ela diz respeito não apenas à hierarquia, mas à totalidade do Povo de Deus, a todos os fiéis batizados trata-se do “*modus vivendi et operandi* da Igreja Povo de Deus” (CTI, 2018, n. 66).

Uma vez que a sinodalidade diz respeito ao modo de ser e de agir da Igreja, Exige ação, operacionalidade, exige a passagem do substantivo para a sua forma verbal. Por isso a insistência no sinodalizar, na passagem para iniciativas, ações, atitudes, não passageiras, momentâneas e esporádicas, mas como algo, de fato constitutivo do ser cristão, como uma exigência que nos vem do batismo, base da pertença à Igreja, sacramento primeiro e mais importante. Pois, a dimensão batismal, supera o binômio “clero–leigos” pelo binômio “comunidade–ministérios” (Yves Congar), recoloca a hierarquia (padres, bispos, diáconos) no seu lugar próprio, originário, no seio do povo de Deus e a seu serviço, não acima dele, em “verdadeira igualdade quanto à dignidade e ação comum de todos os fiéis na edificação do Corpo de Cristo” (LG 32).

2 Para uma breve visão da dimensão histórica da sinodalidade veja o texto de Ney de Souza, com rica bibliografia sobre a questão (cf. SOUZA, 2022, p. 21-40). E para um aceno sobre a sinodalidade na América Latina, veja texto de Alzirinha Souza (cf. SOUZA, 2022, p. 41-53).

Sinodalizar é fazer valer a comum dignidade dos batizados, reconhecer que o Espírito Santo distribui os seus dons a todos os membros do povo de Deus; é favorecer à devida valorização do laicato e das mulheres; criar oportunidade para que a comunidade de fé se auto afirme como sujeito na Igreja e na sociedade, com autonomia e responsabilidade; sinodalizar é recriar, no hoje de nossa história, o jeito originário de a Igreja ser. Essa igualdade conferida pelo batismo, para ser efetivada, operacionalizada, exige sinodalizar a Igreja, é preciso o cultivo de um espírito sinodal, uma cultura sinodal que levem à sinodalizar as estruturas eclesiais em todas as suas instâncias, desde as relações cotidianas até às mais altas decisões.

Por isso sinodalizar, indica a busca e a efetivação do caminhar juntos, discutir e planejar juntos, executar juntos, avaliar e celebrar juntos...

Daí a necessidade de sinodalizar. Na medida em que conseguirmos implantar o espírito e a prática sinodal nas micro-relações familiares e comunitárias, nos mais diferentes espaços eclesiais: reuniões, planejamentos, encontros, grupos, pastorais, movimentos, nas decisões etc, será possível avançar no processo de sinodalizar as estruturas de decisões: os diferentes conselhos comunitários, pastorais e econômicos, as assembleias, as conferências, as cúrias... Neste sentido um passo importante é a reforma da Cúria Romana: O documento recém lançado aponta para uma Cúria a serviço da evangelização, mais pronta a servir, promotora da sinodalidade, buscando superar o carreirismo e ser mais profissional, abaixando-se para servir e também ser mais próxima dos pobres e sofredores:

[...] ‘proclamai o Evangelho’ (cf. Mc 16, 15; Mt 10, 7-8): tal é a missão que o Senhor Jesus confiou aos seus discípulos. Este mandato constitui “o primeiro serviço que a Igreja pode prestar ao homem e à humanidade inteira, no mundo de hoje” [...] “com obras e palavras, a comunidade missionária entra na vida diária dos outros, encurta as distâncias, abaixa-se – se for necessário – até à humilhação e assume a vida humana, tocando a carne sofredora de Cristo no povo” (PE, Preâmbulo, 1).

Como consequência desse processo, é possível caminhar para uma Igreja mais participativa, mais inclusiva, em que “o que diz respeito a todos, deve ser decidido por todos”, o que não se restringe a uma democratização da Igreja, em que passe a valer a vontade da maioria, antes na busca de consenso, em decisões participativas, inclusivas e representativas que recriem o *modus vivendi et operandi* da Igreja nascente, segundo as necessidades de nosso tempo. O que também favorecerá a superação do predomínio da Igreja de massa para ser igreja da casa (*domus ecclesiae*), a igreja-comunidade. Recuperar as CEBs célula inicial da Igreja (*Medellín*), também como célula da sinodalidade eclesial, sempre iluminada pela Palavra de Deus e fortalecida pela Eucaristia. Comunidades vivas e atuantes sinais de uma Igreja madura que supera o autoritarismo e o clericalismo. Em síntese, sinodalizar é caminho para uma Igreja madura, aberta ao Espírito e

mais próxima e fiel ao Evangelho.

2. RUMO A UMA MAIOR MATURIDADE ECLESIAL

Vale ressaltar que o Concílio Vaticano II enfatiza a realidade interna da Igreja (LG) e sua missão no mundo (GS). Ele “buscou uma eclesiologia integral: aquela que explicita o que diz a respeito de todos pela graça do Batismo e só em um segundo momento se ocupa das diferenças dentro da comunidade de fiéis, pelo dom do serviço carismático e ministerial” (CALIMAN, 2022, p. 164). Ou seja, em uma “eclesiologia integral” a comum dignidade conferida pelo Batismo é a base da comunhão eclesial, é a base onde se fundamenta a sinodalidade, o caminhar juntos de todos os batizados. Essa compreensão, levada a sério, devidamente alimentada na formação dos leigos/as e na formação dos candidatos aos ministérios ordenados, feita prática desde às microrrelações cotidianas, até às decisões em instâncias maiores, tem força para superar o infantilismo, frequentemente alimentado pelo clericalismo de clérigos e leigos.

Para que esse passo seja dado, implica o devido reconhecimento do *sensus fidei* pelo qual Deus dota a totalidade dos fiéis com o instinto da fé que permite distinguir o que realmente vem de Deus (cf. EG 119), e ainda, o reconhecimento de que os leigos são chamados a expressar sua experiência de fé, pois a fé vivida e compartilhada gera o consenso dos fiéis, é o *sensus fidelium* (CALIMAN, 2022, p. 171). Sem esses reconhecimentos, não alcançaremos a maturidade eclesial no seio da Igreja.

Nos anos da virada do milênio, a Igreja do Brasil, ao tratar da divisão dos cristãos, já sinalizava que “os desafios missionários do mundo contemporâneo exigem dos cristãos o testemunho de uma fé amadurecida” (CNBB, 62, n. 154). E, sem usar o termo sinodalidade, já apontava para o seu conteúdo ao indicar que isso exigirá profundas mudanças no modo de governar e de exercer a autoridade na Igreja, citando um trecho do Projeto Rumo ao Novo Milênio (CNBB, PRNM, n. 88):

O protagonismo do cristão leigo requer profundas mudanças no estilo do governo e no exercício da autoridade por parte da hierarquia, para permitir e encorajar a comunhão, a participação e a co-responsabilidade dos leigos na tomada de decisões pastorais, valorizando o voto dos Conselhos particulares, como está previsto por documentos oficiais da Igreja. (CNBB, 62, n. 191).

A Igreja sinaliza também o “amadorismo em relação à preparação e formação de lideranças” em prejuízo para caminhada eclesial gerando “graves conflitos, discórdias, divisões, apegos a cargos, servilismo, acúmulo de responsabilidades etc.” (CNBB, 105, n. 47), bem como o

desafio da “superação do analfabetismo bíblico” (CNBB, 105, n. 49). E esse desafio implica ainda alcançar uma maturidade eclesial também por parte do clero frente aos desafios do “carreirismo, clericalismo, gnosticismo, tradicionalismo [...] Muitas vezes se age como simples funcionários e burocratas da instituição eclesial” (CNBB, 105, n. 50).

O Papa Francisco retoma o tema da sinodalidade ensaiando um Sínodo não apenas dos bispos, mas buscando formas, como o amplo processo de escuta, para estendê-lo a toda a Igreja. Pois vê a sinodalidade como um modo constitutivo da Igreja ser. Mais que retomar a sinodalidade, o Papa Francisco aponta a necessidade uma “conversão sinodal” que implica o resgate da igualdade fundamental de todos os cristãos, fundada no batismo. Ele anseia por uma Igreja sinodal recuperando as intuições do Concílio Vaticano II, fala-se de uma nova etapa de recepção do Concílio (JÚNIOR, 2022, p. 93). A sinodalidade diz respeito à totalidade do povo de Deus, a todos os batizados, como sujeitos ativos na evangelização, uma “Igreja Sinodal: comunhão, participação e missão”, conforme anúncio do Sínodo dos Bispos 2023.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As questões aqui sinalizadas precisam de aprofundamento e maiores desdobramentos. Uma maturidade eclesial não acontecerá sem uma séria formação do laicato criando-se oportunidades e investindo na formação bíblica, teológica e pastoral dos leigos e leigas, sempre numa perspectiva sinodal, que contribua para o desenvolvimento de sua missão na Igreja e, sobretudo, na sociedade, no mundo. Também a formação dos candidatos ao ministério ordenado precisa priorizar a dimensão sinodal na vida da Igreja em vista da superação do clericalismo e o exercício deste ministério seja de fato um serviço ao Povo de Deus. E ainda uma reciclagem na formação do clero atual insistindo na sinodalidade.

Não obstante, é preciso ter presente que a onda cultural da atualidade, com sua fluidez, em uma “sociedade líquida” (Bauman), midiática, invadida por fakenews, com variadas formas de tendência ao individualismo, apresenta enormes desafios à sinodalidade. Não será fácil efetivar o “caminhar juntos” praticado por Jesus, desenvolvido e efetivado entre os primeiros cristãos e sobejamente incentivado pelo Papa Francisco e por ele apontado como o desejo de Deus para a Igreja neste terceiro milênio. Eis por onde o Espírito sopra para uma maturidade eclesial, para a comunhão, participação e missão de todo o Povo de Deus.

REFERÊNCIAS

CALIMAN, Cleto. Sinodalidade depois do Vaticano II. In: JÚNIOR, Francisco Aquino; PASSOS, João Décio (Orgs.). *Por uma Igreja Sinodal: reflexões teológico-pastorais*. São Paulo: Paulinas, 2022. p. 159-173.

CNBB – CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Rumo ao novo milênio: Projeto de evangelização da Igreja no Brasil em preparação ao grande jubileu do ano 2000*. São Paulo: Paulinas, 1996. (Documentos CNBB, 56).

_____. Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas. São Paulo: Paulinas, 1999. (Documentos CNBB, n. 62).

_____. *Cristãos leigos e leigas na Igreja e na sociedade: Sal da terra e luz do mundo (Mt 5,13-14)*. Brasília: CNBB, 2016. (Documentos CNBB, n. 105).

CTI – COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *A sinodalidade na vida e na missão da Igreja*. Brasília: CNBB, 2018.

JÚNIOR, Francisco. Sinodalidade como “dimensão constitutiva da Igreja”. In: JÚNIOR, Francisco Aquino; PASSOS, João Décio (Orgs.). *Por uma Igreja Sinodal: reflexões teológico-pastorais*. São Paulo: Paulinas, 2022. p. 93-110.

PAPA FRANCISCO. *Constituição Apostólica Praedicate Evangelium: sobre a Cúria Romana e o seu serviço à Igreja no mundo*. Roma: Ed. Vaticano, 2022. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_constitutions/documents/20220319-costituzione-ap-praedicate-evangelium.html> Acesso em: 18 jul 2022.

SOUZA, Alzirinha. Do Concílio Plenário à Assembleia Eclesial: a evolução da experiência da sinodalidade na América Latina. In: JÚNIOR, Francisco Aquino; PASSOS, João Décio (Orgs.). *Por uma Igreja Sinodal: reflexões teológico-pastorais*. São Paulo: Paulinas, 2022. p. 41-53.

SOUZA, Ney. Dimensões históricas da sinodalidade. In: JÚNIOR, Francisco Aquino; PASSOS, João Décio (Orgs.). *Por uma Igreja Sinodal: reflexões teológico-pastorais*. São Paulo: Paulinas, 2022. p. 21-40.

UMA COMPREENSÃO DO SER IGREJA À LUZ DO CONCÍLIO VATICANO II. UM ESTUDO DA ARQUIDIOCESE DE BH/MG. ¹

Paulo Vinícius Faria Pereira²

Glaucon Durães da Silva Santos³

RESUMO

Esta comunicação propõe analisar a compreensão dos leigos da Arquidiocese de Belo Horizonte sobre o “ser Igreja” hoje. Procedemos a uma pesquisa quantitativa com o uso da técnica da Análise Descritiva. Por meio dos bancos de dados estatísticos “Valores e Religião na Região Metropolitana de Belo Horizonte” e “Pesquisa 5ª Assembleia do Povo de Deus”, elaborado pelo Instituto Ver durante a preparação da 5ª Assembleia do Povo de Deus foi possível delinear as formas com que os leigos se identificavam como pertencentes à Igreja. A partir do Concílio Vaticano II houve uma mudança na eclesiologia da Igreja e todas e todos passaram a ser vistos como Igreja, Corpo de Cristo, tanto clérigos quanto os leigos, porém não se observou uma mudança significativa na compreensão que leigos e leigas têm em relação a isso. Em nossa pesquisa identificamos entre os leigos da Arquidiocese de Belo Horizonte pesquisados, muitos se reconhecem como católicos, mas não se compreendem como Igreja.

PALAVRAS-CHAVE: Laicato; Povo de Deus; Arquidiocese de Belo Horizonte.

INTRODUÇÃO

A recepção do Concílio Vaticano II não se deu da mesma forma e ao mesmo tempo no mundo todo, pois, a recepção conciliar só pode ser vista a partir das transformações que as Igrejas Locais desempenham nos seus territórios. Além disso, a recepção de um concílio não ocorre apenas no seu encerramento, no caso do Concílio Vaticano II, em 8 de dezembro de 1965. Mas ocorre desde o seu primeiro anúncio que ocorreu em 25 de janeiro de 1959, por João XXIII. Portanto, a recepção conciliar se dá no momento do anúncio (1959), do seu início (1962) e no seu encerramento (1965).

A recepção é composta por três fases: sua convocação, suas aulas conciliares e sua recepção. Porém, a recepção se dá desde o momento da sua convocação, ou seja, como os fiéis recebem a ideia de se ter um concílio. No caso do Concílio Ecumênico Vaticano II, se ele seria continuação do Vaticano I (1869-1870), ou uma ruptura deste, originando um totalmente novo. Também em torno do Concílio, devem ser tomados em consideração: o evento em si, os do-

¹ A presente comunicação é parte da monografia apresentada ao curso de Teologia da PUC Minas em 2020 como trabalho de conclusão de curso. O título é “Lembraí-vos ó Pai da Vossa Igreja”. Uma compreensão do ser Igreja à luz do Concílio Vaticano II. O caso da Arquidiocese de Belo Horizonte.

² Mestrando em Ciências da Religião (PPGCR/PUC Minas). Professor de Sociologia na SEE/MG. Bolsista CAPES. E-mail: paulo.vinicius.teologia@gmail.com.

³ Doutorando em Ciências Sociais (PPGCS/PUC Minas). Bolsista Capes. E-mail: galduraes13@gmail.com.

cumentos nele aprovados e sua recepção. A recepção não se dá da mesma forma em todos os lugares. Cada igreja local terá a sua forma de manifestar isso, seja “a inércia, zelo, sedimentação ou fechamento em si mesmo” como afirma o Giuseppe Alberigo (2006).

E cada Igreja Local vai receber esses eventos e mostrar suas primeiras impressões. Na Arquidiocese de Belo Horizonte, essa recepção se vê na ação pastoral de seus arcebispos, Dom João Resende Costa e Dom Serafim Fernandes de Araújo, que foram Padres Conciliares, e, em seguida, Dom Walmor Oliveira de Azevedo.

A presente comunicação objetiva apontar a compreensão que os fiéis da Arquidiocese de Belo Horizonte têm do ser Igreja. A pesquisa realizada procedeu-se a Análise Descritiva de Dados Estatísticos de dois pré-relatórios de pesquisa realizados pelo Instituto Ver: “Valores e religião na Região Metropolitana de Belo Horizonte” (2012); e “Pesquisa 5ª Assembleia do Povo de Deus, Arquidiocese de Belo Horizonte” (2016).

O primeiro pré-relatório de pesquisa acima citado, foi realizado em abril de 2012 e inquiriu 2826 moradores, dos distintos sexos, cor-raças, faixa etária, estado civil, grau de escolaridade e logradouros de 28 municípios da referida região metropolitana. A margem de erro, ou intervalo de confiança de seus resultados estatísticos é de 95%. As variáveis elaboradas na pesquisa fora: Vida Religiosa (religião da família na infância, religião atual, há quantos anos mudou de religião, motivo de mudança de religião, frequência com que vai a igreja, transporte utilizado para ir á igreja, tempo gasto de casa à igreja e atividades voluntárias); Opiniões sobre a Igreja Católica RMBH (instituição, campo teológico, moral sexual e matrimonial, a Igreja Católica da RMBH e a moral sexual e matrimonial, aborto, moral social: cidadania, direitos humanos e questão social, relação com outras religiões e lideranças e recado para a Igreja Católica na RMBH).

Já o segundo relatório foi realizado com dados coletado, até o dia 14 de julho de 2016, data que haviam 8.827 questionários preenchidos, sendo que desses, apenas 6.539 estavam completos. O relatório tomou como base de dados apenas os 6.539 questionários respondidos integralmente por pessoas de 28 municípios da RMBH e levou em consideração as seguintes variáveis, para além das socioeconômicas: Perfil religioso, inspiração na palavra de Deus, instituição de ministros leigos, atividades religiosas, espaço para participar das atividades, espaço para participar das decisões, oportunidade para avaliar o trabalho das lideranças, relacionamento, como a igreja deve ser, contribuição dos meios de comunicação, transformação da pessoas por frequentarem a igreja, atividades nos Santuários da Arquidiocese, os serviços das instituições da Arquidiocese de BH, investimento da Arquidiocese e sugestões de assuntos para a 5ª APD.

1. A 5ª ASSEMBLEIA DO POVO DE DEUS

Inspirada em três dimensões motivadoras: espiritualidade encarnada, renovação da vida comunitária e inserção social, a Arquidiocese de Belo Horizonte, preparou um estudo para co-

nhecer a realidade das paróquias e assim poder elaborar as Diretrizes da Ação Evangelizadora para os anos de 2017 a 2020. Esse estudo se deu entre encontros nas paróquias, foranias e regiões episcopais e por meio de um questionário elaborado pelo instituto de pesquisa Instituto Ver. Esses estudos ajudam “a discernir os caminhos pastorais importantes para o bom exercício da nossa missão evangelizadora” (ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE, 2016, p. 9). As respostas dos questionários

despertam a nossa atenção para a necessidade de colocarmos, de modo verdadeiro, Jesus e o Evangelho que ele anuncia, como centro de nossa espiritualidade, de tal forma que nossas práticas de devoção, de oração e participação nas celebrações nos tornem pessoas melhores, que testemunhem a comunhão e a solidariedade, tanto dentro da comunidade de fé quanto na sociedade em que vivemos. (ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE, 2016, p. 10).

Vemos que a Arquidiocese de Belo Horizonte se utiliza de recursos técnicos e científicos como formas de avaliação do seu desempenho pastoral, pois, o “conhecimento do campo é uma condição para toda ação de evangelização” (HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009, p. 274), agindo assim, de forma diferente a um modelo que se perpetua em muitos lugares, onde se estabelece projetos pastorais que não atendem aos anseios dos grupos atendidos.

Os dados por amostragem da referida pesquisa apontam que a Igreja Católica tem deixado de fazer parte da vida de muitas pessoas na Região Metropolitana de Belo Horizonte, região que corresponde quase à todas as cidades da Arquidiocese de Belo Horizonte. Assim, diante dos católicos entrevistados e sua relação com a igreja, temos como análise a frequência que essas pessoas vão à igreja. Os números são muito baixos, sendo que 39% vão uma vez ou mais por semana; 14%, duas ou três vezes por mês; 14%, uma vez por mês; 15%, uma vez por ano; 9% com menos frequência ainda e 9% nunca vão. Esses dados se tornam preocupantes, pois, todos os dias, principalmente aos domingos, a Igreja celebra a Eucaristia.

O relatório estatístico da 5ª APD toma como base 6539 questionários respondidos de forma completa. O universo de análise compreende 3989 mulheres (61%) e 2550 homens (39%). A faixa etária englobou várias faixas etárias, sendo: até 17 anos (6%), de 18 a 24 anos (7%), de 25 a 34 anos (15%), de 35 a 44 anos (17%), de 45 a 59 anos (33%), 60 anos ou mais (21%) e apenas 2% não responderam a idade.

A Arquidiocese de Belo Horizonte compreende 28 municípios, mas apenas 15 municípios foram contemplados nas respostas, sendo Belo Horizonte (66%), Contagem (7%), Betim (4%), Ribeirão das Neves (4%), Santa Luzia (3%), Brumadinho (3%), Nova Lima (2%), Caeté (2%), Vespasiano (1%), Ibirité (1%), Belo Vale (1%), Pedro Leopoldo (1%), Sabará (1%), Lagoa Santa (1%) e Esmeraldas (1%). Do resultado final 1% não respondeu o município de residência e 1% não pertencem à Arquidiocese de Belo Horizonte. Percebe-se que, quanto mais afastado é o municí-

pio da sede episcopal, menor é o engajamento das atividades das pesquisas. Cabe a indagação: a distância física contribui para o aumento da distância da mensagem e da intenção da Igreja de Belo Horizonte em conhecer os seus fiéis? A Arquidiocese (2016) vai reconhecer que “a ação evangelizadora junto às comunidades rurais [...] ainda é inexpressiva, se comparada às iniciativas pastorais nos centros urbanos de nossa Igreja, merecendo um olhar específico para a sua realidade” (ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE, 2016, p. 14).

A 5ª APD teve um caráter *ad intra* na Igreja de Belo Horizonte, por isso, o perfil religioso traçado é pensado a partir do grupo de católicos. O perfil religioso retrata pessoas que participam das atividades da Igreja, pois a maioria diz frequentar regularmente as missas (65%), participam de uma pastoral paroquial (48%), participam de um movimento católico (24%), membros do Conselho Pastoral (19%), Catequistas (17%), exercem um ministério leigo (15%), frequentam apenas a missa (12%) e atuam na comunidade sem se engajar em alguma pastoral ou movimento (11%). Percebe-se com isso que as pessoas que se preocuparam em responder o questionário da Arquidiocese de Belo Horizonte para a APD já são engajadas em alguma atividade eclesial. Esse envolvimento eclesial vai se destacar no questionamento das atividades realizadas pela comunidade, se elas são inspiradas na Palavra de Deus. Como são pessoas que, em sua maioria são atuantes nas comunidades, isso se evidencia que 37% são totalmente a favor da relação, seguido de 38% que acham que são “muito” inspiradas. Apenas 17% acham que mais ou menos, 4% pouco, 1% nada e 3% preferiram não responder.

A partir da atuação dos membros da comunidade, é importante observar o que pensam sobre os ministérios leigos que existem nas comunidades, tais como Círculos Bíblicos, Grupos de Leitura Orante da Bíblia, Catequese e outras pastorais, além da pregação litúrgica quando necessário. Sendo assim, a maioria das pessoas concordam totalmente com os ministérios leigos (75%), seguido de alguns que mais concordam que discordam (15%), nem concordam, nem discordam (3%), mais discorda que concorda (2%) e discordam totalmente (1%). Vemos que, as pessoas que desejam participar ativamente da vida comunitária querem ser valorizadas e receber uma formação adequada. Porém, já vemos a presença daqueles que contribuem para o clericalismo ao serem contra ou terem ressalvas contra esses ministérios.

Essas pessoas que participam da vida ativa da Igreja, também questionam os espaços dedicados aos leigos. Assim, numa escala de satisfação dos serviços que são ofertados pela comunidade em que participam sendo 5: ótimo e 0: péssimo. Os serviços apontados em ordem de valorização são: qualidade das missas (4,1); qualidade das pregações/homilias (4,1); opções de grupos pastorais para os leigos atuarem (3,7); qualidade da Catequese com crianças (3,7); oportunidade de momentos de cultivo à espiritualidade (3,6); qualidade da Catequese com jovens (3,6); união/entrosamento com outras comunidades católicas (3,2); oportunidade de formação bíblica (3,2); oportunidade de formação litúrgica (3,2); qualidade da Catequese com adultos (3,1); ações voltadas para os problemas sociais locais, para o exercício da cidadania, da transformação da sociedade, da preservação do planeta (3,0); oportunidade de formação teológica (2,7); oportunidade de atuar no campo da Fé e Política (2,6); Ecumenismo / entrosamento com

outras igrejas cristãs (2,4). Quanto maior é o protagonismo dos leigos na comunidade, menor é o reconhecimento em relação às atividades ofertadas. A centralidade da Palavra de Deus fica com o sacerdote, pois ele detém a qualidade das homilias enquanto os leigos não tem a oportunidade da formação teológica. Cabe o questionamento: se falta formação teológica, que fundamentos utilizam para julgar a qualidade de uma homilia? Será o risco do clericalismo que coloca o sacerdote como aquele que sabe e domina o conhecimento religioso?

Os fiéis leigos, por constituírem a maioria das pessoas que responderam aos questionários, vão se posicionar sobre os espaços abertos para a participação deles nas comunidades em que estão inseridos. Diante do questionamento “quanto você considera que os leigos e leigas encontram espaço para participarem nas diversas atividades da comunidade católica em que você vive ou frequenta/atua?” (CAMARGOS, 2016, p. 17), aqueles se posicionam como “totalmente” são 20%, “muito” 36%, “mais ou menos” 26%, “pouco” 11%, “nada” 2% e 5% não sabem ou preferiram não responder.

Diante da pergunta se há espaço para participarem das decisões, “quanto você considera que os leigos e leigas têm espaço para participarem nas decisões da comunidade católica em que você vive ou frequenta/atua, sobretudo através dos Conselhos Pastorais?” (CAMARGOS, 2016, p. 20), a proporção continua baixa no reconhecimento desse espaço, sendo apenas 13% concordam totalmente, 26% concordam muito, 26% concordam mais ou menos, 17% concordam pouco, 8% concordam com nada da afirmação e 11% não quiseram responder ou não sabiam. Essa falta de reconhecimento na participação da tomada de decisões ocorre, principalmente, entre aqueles que são ativos no Conselho Pastoral ou são líderes comunitários.

Esse percentual vai se agravar, tornando mais preocupante, quando se colocam diante das lideranças. “Quanto você considera que os leigos e leigas têm oportunidade para avaliarem o trabalho das lideranças, inclusive dos padres e bispos, na comunidade católica em que você vive ou frequenta/atua?” (CAMARGOS, 2016, p. 23). Apenas 10% consideram totalmente, 17% consideram muito, a maior proporção, 25% acham que mais ou menos, seguido de quem considera pouco, 22% e 16% não consideram em nada. E também 11% preferiram não responder ou não sabiam. Apenas quem exerce o ministério ordenado ou pleiteia essa posição que vê de forma positiva esse relacionamento.

Ainda sobre as interpelações que a Arquidiocese de Belo Horizonte (2016) faz de si mesma, há um posicionamento em relação aos espaços dedicados aos leigos, sendo necessário uma abertura, pois os resultados mostram que “nossas comunidades ainda deixam bastante a desejar no sentido da efetiva participação dos leigos e leigas nas decisões, nos encaminhamentos e nas avaliações de todas as questões pertinentes à essa Igreja Arquidiocesana” (ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE, 2016, p. 11). Como a missão da Igreja é a conversão à Cristo, a Arquidiocese também vê a necessidade de corrigir posturas num sentido de conversão pastoral, sem burocracias e possibilitando articular as redes de comunidades. Essa conversão que irá proporcionar o surgimento de leigos e leigas protagonistas da evangelização.

Posto estes dados, podemos perceber que há um descontentamento com os trabalhos

pastorais prestados ao Povo de Deus, pois a maioria nas porcentagens não representam uma quantidade expressiva que valorize os serviços ofertados.

É importante destacar o compromisso dos leigos e leigas, pois os leigos são chamados a responsabilidade enquanto batizados a participarem da missão da Igreja. Que exerçam um “protagonismo legítimo” (ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE, 2016, p. 20) como ministras e ministros da Palavra. O documento ainda valoriza a participação das mulheres nas comunidades “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” (ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE, 2016, p. 20). É importante notar que houve uma reflexão *ad intra* sobre o posicionamento do clero. E nesse sentido, que se promova o engajamento dos leigos nas comunidades.

CONCLUSÃO

Foi preciso refletir sobre a sua realidade para que a Arquidiocese de Belo Horizonte percebesse que as coisas não andam bem, as pastorais não estão funcionando e que o clericalismo é cada dia mais forte. Não adiantam igrejas cheias se elas não são proporcionais à população residente daquele lugar. Não adiantam igrejas cheias se as pessoas não são comprometidas com o anúncio do Evangelho de Jesus Cristo. Por isso, podemos perceber que uma pesquisa sobre a realidade contribui para a pastoral, pois ajuda a enxergar e compreender a realidade.

Os dados mostrados na pesquisa Valores e Religião na Região Metropolitana de Belo Horizonte mostram a diferença entre a religião católica na infância e a religião católica na vida presente de muitas pessoas. Há uma queda de 24% no pertencimento da Igreja na vida das pessoas entrevistadas. Isso faz com que possamos usar o questionamento do padre Alberto Antoniazzi, que indagava em relação ao grupo dos sem-religião que têm crescido nos últimos anos, “eles abandonaram as igrejas, ou as igrejas também os abandonaram ou, pelo menos, pouco cuidam deles?” (ANTONIAZZI, 2004, p. 48).

A pesquisa preparatória para a 5ª APD também trouxe grandes questões a serem pensadas. É importante notar nos questionamentos despertados nas perguntas dos questionários que a Arquidiocese de Belo Horizonte foi corajosa, pois ela teria que estar preparada para ver respostas desafiadoras na sua atuação pastoral.

Sobre a instituição de ministros leigos, o resultado é mais positivo, pois somando aqueles que concordam de alguma forma, o resultado fica em 90%, sendo que entre os 10% há as respostas de pessoas que não tem vínculos com a Igreja Católica ou participam pouco dela. Mas entre aqueles que participam há leigas e leigos que são contrários a própria atuação na Igreja. Isso é fruto de um clericalismo enraizado em muitas comunidades que não afeta apenas na atuação dos presbíteros, mas na reprodução das práticas pastorais dos próprios leigos. Esse fechamento

em si mesmo faz com que a Igreja na Arquidiocese de Belo Horizonte não seja bem avaliada em relação à abertura de seus espaços. Sendo apenas 56% em relação aos espaços para participar de atividades, 39% os espaços para tomar decisões e 27% os espaços para avaliar as lideranças. Se a Arquidiocese de Belo Horizonte se propôs a ouvir, ela também tem que apresentar soluções (que foi feito nas diretrizes da ação evangelizadora), mas também permitir o protagonismo real de mulheres e homens leigos.

Os leigos são chamados a ser protagonistas. E de fato os leigos devem ser, pois precisam assumir responsabilidades em um mundo que a cada dia coloca a religião e o Cristianismo em descrédito. Os leigos não estão para substituir os sacerdotes, mas contribuir para que estes possam desempenhar seu sacerdócio e, na falta destes, suprir as necessidades do povo enquanto batizados. Mas em relação ao protagonismo dos leigos, há uma ideia de superar essa ideia em vista da comunhão, onde todos vivam em fraternidade, em corresponsabilidade e colaboração. Isso só evidencia que quando os leigos querem assumir seu papel, outros querem propor novas formas de encarar a missão. Não há colaboração quando não há uma relação entre iguais. Para isso, os leigos precisam adquirir a autonomia que é fruto de um protagonismo.

REFERÊNCIAS

- ALBERIGO, Giuseppe. Breve História do Concílio Vaticano II. Aparecida: Santuário, 2006. 222 p.
- ANTONIAZZI, Alberto. **Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto?**. São Paulo: Paulus, 2004. 48p.
- ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE. **5ª Assembleia do Povo de Deus**: Subsídio para as assembleias paroquial, forânea e regional. Belo Horizonte: FUMARC, 2016, 30 p.
- CAMARGOS, Malco. **Pesquisa 5ª Assembleia do Povo de Deus na Arquidiocese de Belo Horizonte**. Belo Horizonte. Instituto Ver. 2016.
- CAMARGOS, Malco. **Pesquisa Valores e religião na Região Metropolitana de Belo Horizonte**. Belo Horizonte. Instituto Ver. 2012. 72 p.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle | d 1947-; WILLAIME, Jean-Paul. Sociologia e religião: abordagens clássicas. Aparecida: Idéias & Letras, 2009. 315p.
- LIBÂNIO, João Batista. Concílio Vaticano II: Os anos que se seguiram. IN: LORSCHIEDER, Aloísio et al. **Vaticano II**: 40 anos depois. São Paulo: Paulus, 2005. p. 71-88.
- OLIVEIRA, Jotaci. **I Assembleia do povo de Deus**: renovação na igreja de Belo Horizonte. Curitiba, PR: Appris, 2018. 141 p.
- PEREIRA, Paulo Vinícius Faria. **“Lembra-vos ó Pai da Vossa Igreja”**. Uma compreensão do ser

Igreja à luz do Concílio Vaticano II. O caso da Arquidiocese de Belo Horizonte (monografia) 75 f.
Graduação em Teologia. Belo Horizonte: Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 2020.

FT 11

**Teologias Negras e
Resistências Afrodiaspóricas**



Dra. Cleusa Caldeira – Doutora em Teologia – FAJE

Me. Charlisson Silva de Andrade – UFSE

Dra. Valdenice José Raimundo – UNICAP

Me. Wallace Soares da Cruz – Faculdade Unida de Vitória

Ementa:

A Teologia Negra surgiu em meados do século XX, como um movimento de resistência da comunidade negra cristã diante da opressão racial e da supremacia branca, promovendo uma hermenêutica teológica contextual e dialética, inovando no que diz respeito aos sujeitos teológicos, às fontes e à metodologia. Este Fórum quer ser um espaço de interlocução horizontal entre razão teológica e pensamento afrodiaspórico, objetivando iluminar os processos de libertação negra e as possíveis relações com o sagrado, a fé, a espiritualidade e a religião; visto que a ideia de raça e de racismo continua sendo o eixo principal do padrão de poder colonial, incidindo no epistemicídio, invisibilizando hermenêuticas bíblicas e narrativas outras sobre “Deus” que não se adequem a modelos hegemônicos. Deseja-se pensar questões múltiplas sobre a Teologia Negra, desde epistemológicas às históricas, políticas e culturais relacionadas à comunidade afrodiaspórica e africana. Isso implica em uma interlocução interdisciplinar para que a Teologia Negra possa dar conta de seu caráter de “narrativas” e/ou registros da caminhada do povo negro com Deus, daí o interesse pelas resistências afrodiaspóricas como uma das fontes principais da Teologia Negra. Neste sentido, além de focar a Teologia Negra como “objeto” de estudo, busca-se ressaltar o seu caráter hermenêutico de interpretar a realidade.

ELEMENTOS PARA UMA TEOLOGIA DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRA

Elias Wolff¹

INTRODUÇÃO

Tendo as religiões afro-brasileiras como interlocutores, nosso estudo visa compreendê-las num horizonte teológico que transcende a constatação empírica de fenômenos socioculturais. A questão central é como possibilitar uma leitura teológica das religiões afro-brasileiras, valorizando seu universo simbólico próprio, suas linguagens, suas narrativas. E da verificação desses elementos emerge para a teologia cristã o desafio de rever seus tratados nucleares - como graça, salvação, cristologia, sacramentos, eclesiologia, antropologia, missão - considerando a contribuição que as religiões afro-brasileiras oferecem para a compreensão do mistério de Deus e do Evangelho. Então é preciso assumir como pressuposto hermenêutico o fato de que, teologicamente, toda questão religiosa só é compreendida perguntando como uma crença se origina e se enraíza em Deus mesmo, fato que legitima a sua existência. E isso precisa ser afirmada também sobre as religiões afro-brasileiras. O que aqui apresentamos não é um estudo sistemático com conclusões já definidas, mas provocações que visam impulsionar esforços nessa direção.

O universo das religiões afro-brasileiras é complexo em sua constituição e expressão. Diferentes grupos étnicos deram origem a uma constelação de cultos que apresentam *ethos*, crenças e cosmovisões diversas que mesmo tendo elementos comuns possui especificidades que caracterizam cada identidade. Em geral, quando se apresentam traços que se entende comuns a todas, ocorre generalizações. Por isso, é difícil precisar semanticamente a expressão “religiões afro-brasileiras”, a qual aponta para um conjunto de ritos, símbolos, crenças, costumes, doutrinas etc., que não são únicos ou iguais, mas possuem especificidades nas diferentes comunidades. Também a expressão “matriz afro” tem sua complexidade, uma vez que nem todas as religiões afro-brasileiras têm origem na África. A Umbanda. E o mesmo se poderia dizer sobre “cultos afros”. Tal imprecisão semântica decorre do fato de essas religiões gozarem, em sua maioria, de aspectos confessionais familiares mas também diferentes e divergentes entre si, de modo que é difícil estabelecer, por meio de uma única categoria, toda a pluralidade religiosa que elas representam. Contudo, a expressão “religiões afro-brasileiras” é aqui utilizada para designar sistemas de convicções e práticas que visam possibilitar conexão com o divino, por ritos culturais que fazem uso de elementos originários dos povos negros originários do continente africano.

¹ Programa de Pós-Graduação em Teologia - PUCPR

1 – O DESAFIO DO RECONHECIMENTO TEOLÓGICO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

As comunidades de origem africana no Brasil foram historicamente tratadas de forma depreciativa em suas histórias, culturas, economias e religiões. Com muita dificuldade elas vêm lutando por cidadania, exigindo reconhecimento de seus direitos e buscando superar as frequentes atitudes de preconceito e discriminação que ainda sofrem.

Isso tem implicações no modo como suas religiões são consideradas. O longo processo de escravidão sofrido no Brasil impôs às pessoas e comunidades negras a negação da sua identidade não apenas sociocultural, mas também religiosa. Suas religiões sobreviveram por um processo sincrético que se, por um lado, permitiu sua sobrevivência, por outro lado as escondeu e descaracterizou. E ainda hoje, as culturas e religiões negras são consideradas inferiores (CARNEIRO; RIVAS, 2011). A leitura negativa das práticas religiosas de matriz afro a descaracterizaam. As ações cúlticas da Umbanda, por exemplo, são relacionadas com a promoção do mal, sem considerar o fato de que isso não é o comum no ritual ortodoxo das religiões afro-brasileiras. Elas são religiões focadas na cura e em fazer o bem à comunidade e às relações das pessoas com um Deus Todo Poderoso, nomeado com Olorum. Enfim, são “religião de minorias”, numérica e socialmente, menosprezadas em seus elementos formais e em seu conteúdo de fé.

Assim, o primeiro passo para uma teologia das religiões afro-brasileiras é reconhecê-las em sua legitimidade de existência. Isso é condição para compreender o valor da proposta de sentido que elas oferecem para seus adeptos. E implica em garantir-lhes a visibilidade que lhes foi historicamente negada. Então afirma-se também para elas o princípio da liberdade religiosa. Sem esses elementos, não há como afirmar teologicamente os valores identitários das religiões de matriz afro. Tal reconhecimento, além de sociocultural e político, precisa ser também teológico, justificando o seu universo simbólico, linguístico e cultural, que foi escondido e descaracterizado como religião, pela conexão com o próprio Deus e seu projeto amoroso para com toda a humanidade.

2 UMA TEOLOGIA DAS RELIGIÕES SEM AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS?

Com o Vaticano II, a Igreja Católica orienta para posturas de respeito, convivência pacífica, diálogo e cooperação entre as religiões (*Nostra aetate; Dignitatis humanae*), o que é afirmado também no magistério posterior, e em instâncias de diálogo e cooperação entre os credos, como o Dicastério para o Diálogo Inter-religioso (WOLFF, 2013). Mas se o diálogo inter-religioso encontra inúmeras dificuldades para ser realizado com as consideradas “grandes tradições religiosas”, mais difícil ainda é, no Brasil, com as religiões afro-brasileiras, “religião das minorias”.

As igrejas, em todas as versões do cristianismo, resistem ao diálogo com as religiões de matriz afro, perpetuando posturas de apologia conflitiva, fundamentalismo e exclusivismo. Os lugares de culto e os símbolos afro-brasileiros são desrespeitados e seus seguidores violentados física e moralmente, inclusive com casos de perseguição e morte.

Não obstante o aparato legal para a sobrevivência - como o artigo 5, Inciso VI, da Constituição Brasileira de 1988, que assegura a laicidade do Estado, princípio reforçado pela Lei nº 9.459, de 13 de maio de 1997, que em seu primeiro artigo prevê a punição para crimes motivados por discriminação de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional (SILVA, 1988) - membros dessas religiões precisam lutar muito para afirmar os valores da própria fé e a liberdade para expressá-la em seus templos, ritos, vestes e costumes sociais. Outrora, para isso serviram os quilombos, mesmo se precisaram desenvolver também relações amigáveis com os senhores das fazendas e a formação de grupos de resistência. Hoje, muitos abandonam a postura sincrética, enfatizando as próprias convicções de fé, suas linguagens e seus símbolos. Mas a luta para isso é muito árdua. Exige um verdadeiro ato de resistência para a manutenção de suas memórias, sabedorias e cosmovisões.

Isso mostra que no Brasil os princípios de liberdade religiosa, tolerância, diálogo e cooperação ainda não são suficientemente afirmados na relação de comunidades cristãs com as religiões afro-brasileiras. E isso incide nas leituras acadêmicas que delas se faz. No âmbito das Ciências das Religiões, há relevantes pesquisas para aprofundar o conhecimento dos cultos afro, afirmar sua liberdade e legitimidade de existência, orientando a sociedade para posturas de tolerância e diálogo (ROCHA, 1999; BERKENBROCK, 2007; PRANDI, 2011). Mas não se verifica o mesmo no âmbito teológico. Entre as razões disso, em meios católicos aponta-se para um “vácuo pastoral” (BERKENBROCK, 2012, p. 26) no sentido que o Vaticano II orienta para o diálogo, mas a Igreja no Brasil não está preparada para isso. Nos meios evangélicos, sobretudo pentecostal, a missão na perspectiva conversionista não permite uma relação serena com as religiões de matriz afro. E assim, os tratados da fé cristã são desenvolvidos como sendo os únicos meios pelos quais é possível chegar às pessoas uma mensagem divina. Como há tempos já se concluiu: “Nós, católicos, temos em demasia o complexo da ‘totalidade’. Nada nos falta, Deus nos disse tudo ... Já não é tempo de respeitar um pouco o sopro criador do Espírito, se nos tomarmos por Ele?” (L’ESPINAY, 1987, p. 649).

Nas últimas quatro décadas cresce no Brasil o interesse pela teologia das religiões (TdR). Mesmo assim, as religiões de matriz-afro não são as interlocutoras prioritárias em nosso meio. Temos algumas hipóteses para entender essa carência: 1) a teologia das religiões que acolhemos no Brasil ainda não passou pelo necessário processo de contextualização e inserção no pluralismo religioso local. Não se integrou, ainda, a realidade local nessa reflexão, identificando as demandas específicas para uma TdR. Em suma, ainda precisamos fazer o exercício de decolonizar e libertar nossa TdR. 2) As dificuldades para isso podem indicar que no Brasil a TdR ainda não se enraíza

numa prática concreta de convivência e diálogo inter-religioso, como lugar teológico onde se colhem elementos para articular a fala sobre as religiões de matriz afro. Assim, categorias e linguagens da TdR têm tom academicista, sem incidência numa leitura das religiões locais, e sem orientar concretamente a relação da fé cristã com elas. 3) Por isso a TdR que desenvolvemos nas academias não tem como interlocutores diretos as religiões dos povos indígenas e de matriz afro. Isso pode expressar um não reconhecimento da identidade dessas religiões e desconsideração pelo que de positivo elas apresentam para o pensar da fé e o próprio diálogo entre-fés.

Não obstante, a TdR feitas em outros lugares, sobretudo da África (BUJO/MUYA, 2002; GETUI, 2007; KILEUY/OXAGUIÃ, 2009; NDUNGU/MWAURA, 2005) é bem recebida em nosso meio. E contribuem para criar uma sensibilidade que interpela a fé cristã na relação com as religiões de matriz afro. Para tal, faz-se necessário assumir uma postura de humildade que supere as assimetrias entre a fé cristã e a fé professada por meio dessas religiões:

Bastaria sair de nossos limites fundados no exclusivismo, na certeza de possuir a única verdade, e admitir que Deus não se contradiz, que ele fala sob formas muito diferentes que se complementam uma à outra, e que cada religião possui um depósito sagrado: a Palavra de Deus Ihe disse (L'ESPINAY, 1987, p. 649).

3 EM BUSCA DAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRO NO PENSAR TEOLÓGICO

Caminhos são traçados nessa direção, embora poucos o percorrem. Mas é preciso reconhecer os esforços para desenvolver intuições teológicas locais. Heitor Frisotti (1996, p. 57-69) pergunta sobre o diálogo pastoral do catolicismo com as religiões afro-brasileiras; Antônio A. da Silva (2003) e Marcelo Barros (2007) tratam de questões identitárias das religiões afro-brasileiras; Berkenbrock (2007) desenvolve importantes estudos sobre os Orixás; Claudio de Oliveira Ribeiro (2015) desenvolve questões metodológicas, mostrando as interpelações que a teologia afro-indígena apresenta ao pensar teológico, como a necessidade de mudança do lugar epistêmico, a tensão entre ritualidade e racionalidade (ênfata por esse autor para uma teologia indígena), a relação entre a subjetividade afro-brasileira (não mera satisfação de desejos, mas autoestima enquanto consciência da negritude, seu valor e capacidade de ser) e a racionalidade cristã ocidental, e propondo uma teologia “entre fés”; Maria A. de Ligório Soares (2008) vai na raiz de uma teologia afro-brasileira, analisando-as nas interfaces da revelação. Esse esforço acontece na perspectiva libertadora, constitutiva da teologia latino-americana (VIGIL, 2006; TEIXEIRA, 2007).

A questão que aqui apresentamos é como tais esforços possibilitam para, de um lado,

rever o construto epistêmico da teologia cristã, colhendo o que as tradições religiosas de matriz afro apresentam para repensar os tratados nucleares da fé, como a graça, a cristologia, os sacramentos, a igreja, a missão, entre outros. De outro lado, como tais esforços possibilitam ter as religiões afro-brasileiras como interlocutoras diretas, reconhecidas em sua identidade religiosa. Daí pode emergir uma teologia cristã das religiões afro-brasileiras, como a forma como uma pessoa cristã as entende. Mas sem deslegitimar a teologia própria dessas religiões, a forma como elas se autocompreendem. Se elas oferecem a possibilidade de conexão com o divino, é por méritos próprios, e não por aquilo que de cristão se possa reconhecer nelas. Sem isso, não se afirma a identidade específica dessas religiões, e nem as reconhece como interlocutora com direitos iguais.

Uma teologia das religiões afro-brasileiras é um intento de identificar, compreender e explicitar sistematicamente os sinais da presença e ação de Deus nelas. Se tal não for possível, seu estatuto teológico não se legitima. Como é possível situar as religiões afro-brasileiras no contexto da ação auto-reveladora de Deus? Identificando na experiência religiosa que elas proporcionam uma resposta ao convite que um cristão entende receber do próprio Deus para orientar a sua vida a Ele. A religião abre ao Infinito, ao Transcendente, ao mesmo tempo que responsabiliza a pessoa crente por este mundo. Então a teologia perscruta que aspectos da vivência religiosa nas religiões afro-brasileiras vinculam seus seguidores com aquela realidade que, na perspectiva cristã, se denomina Deus (WOLFF, 2016, p. 51-60). Isso é mais do que conceber uma religião como revelada. Deus não revela religiões, não cria sistemas doutrinários. Ele revela-se a si mesmo, e o faz onde quer. A teologia precisa colher os dados da auto-revelação divina nas religiões afro-brasileiras, apontados nos mitos, ritos, códigos éticos e doutrinas. Em seu aspecto formal, não são revelados, mas o podem ser em seu conteúdo, se expressam o ser, o agir e a vontade de Deus.

Isso vai na raiz da exigência de reconhecimento teológico das religiões afro-brasileiras, admitindo que nelas e por elas Deus se manifesta. Não significa aceitar a totalidade dos seus elementos, mas também não se pode negá-los como um todo. O desafio está em discernir quais e como tais elementos podem ser admitidos como mediações de expressão do divino. Sem isso, não há o reconhecimento teológico do valor e da identidade dessas religiões.

4 CAMINHOS EPISTEMOLÓGICOS NOVOS DA TEOLOGIA

Tal esforço requer uma teologia capaz de dar conta de três tarefas: 1) a superação dos preconceitos que mantém as assimetrias entre o cristianismo e as religiões de matriz afro, não sendo nenhuma a única produtora legítima de um pensamento religioso. 2) Possibilitar ao pensamento teológico afro-brasileiro a visibilidade e a ocupação dos espaços que lhe são

próprios e devidamente legítimos, como expressão de experiências religiosas peculiares (DA SILVA, 2004, p. 76-77). 3) Justificar as formas plurais pelas quais Deus se manifesta ao humano e este pode responder a Deus. Para isso, é preciso libertar o pensamento teológico da subordinação à formulação doutrinal, fazendo uma clara distinção entre “verdade de autoridade” eclesial, e “verdade teológica”, como o resultado da investigação que reflete e contextualiza o significado das orientações das lideranças religiosas (DA SILVA, 2003, p. 99).

Tais tarefas precisam ser assumidas por uma teologia cristã que busca acolher a contribuição das culturas e das visões religiosas diversas. Pois “Dentro de cada cultura, (os povos) construíram e reconstruíram sua cosmovisão, seus símbolos e significados, e a visão de seu futuro” (ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, n. 8).

Estamos ainda distantes de uma teologia afro-brasileira (e indígena) que caminhe nessa direção, considerando os seus valores, a riqueza da ritualidade e da cosmovisão que possuem, suas narrativas e suas práticas, bem como o histórico da opressão sofrida, o caminho para a liberdade e a atual situação de discriminação e preconceito que persiste. Somente assim será possível lançar luzes teológicas para entender como essas religiões contribuem para a vivência do Evangelho e a construção da *oikoumene*. Isso requer mudança do lugar epistêmico para considerar as religiões afro-brasileiras em sua racionalidade distinta da lógica cristã europeia, num processo decolonial e libertador que requer deslocamento do eixo epistemológico da lógica discursiva ocidental, revendo os seus parâmetros, seu método, suas hermenêuticas, suas teses conclusivas. Trata-se do difícil exercício de uma teologia afro-brasileira “desde dentro” do seu próprio universo cultural e linguístico. Categorias como orixalidade e ancestralidade, por exemplo, podem ajudar na compreensão das relações com o que a fé cristã entende sobre “os santos”, e mesmo para o desenvolvimento de uma cristologia, que no gênio cultural nagô relaciona-se Jesus com Oxalá; o sentido de participação, família e comunidade, pode repensar a eclesiologia; a inclusividade e a pluralidade de suas cosmovisões podem mostrar como o Espírito de Cristo atua em tradições diferentes, doando dons que são acolhidos e vividos diferentemente.

Aqui o sincretismo mostra uma compreensão peculiar da revelação, identificando convergências, paralelismos, mesclas, separação (FERRETI, 1995); ou “alternância de códigos” (SEGATO, 1998, p. 81); ou simbiose (na raiz bantu). Não é uma mistura confusa de elementos opostos, mas uma síntese deles, capaz de mostrar como Deus se revela a quem faz essa experiência: “o sincretismo é a história da revelação em ato” (SOARES, p. 246.248). É o modo como as tradições de matriz afro contribuem para a hermenêutica da salvação e da revelação de Deus em Jesus Cristo. Isso refaz a episteme teológica cristã, repensando o simbólico, priorizando o vínculo entre fé e práxis, existencialmente e não conceitualmente. Redimensiona a teologia numa dinâmica holística, mística, espiritual e celebrativa, mais que intelectual.

A perspectiva cristã dessa leitura se justifica assumindo novos lugares epistêmicos e dando espaço para novos sujeitos. Aqui estão, primeiramente, as comunidades negras do Brasil, com

suas raízes socioculturais e religiosas próprias. Essas comunidades desenvolvem uma teologia de suas vivências cristãs que constroem hermenêuticas do Evangelho a partir das culturas negras. Nisso tem prioridade os agentes cristãos e cristãs da pastoral negra, em seu agir eclesial e social de resistência e de profecia. Aqui estão, ainda, os círculos teológicos cristãos que se esforçam por dialogar com a realidade religiosa plural do nosso tempo. A voz desses sujeitos expressa a história e a dignidade humana, sociocultural e religiosa dos povos negros, como lugar onde se enraízam suas vivências e interpretações peculiares da fé cristã. Então, pode-se entender evangelicamente a visão africana da vida neste mundo e em Deus.

CONCLUSÃO

O desafio a ser enfrentado é reconhecer as religiões afro-brasileiras no contexto do atual pluralismo religioso como “dom precioso que enriquece a humanidade e a convida a um aprofundamento espiritual novo e mais profundo” (BARROS, 2009, p. 31). A partir disso pode-se ensaiar uma teologia das religiões afro-brasileiras que se caracterizaria pela ênfase na dimensão existencial e experiencial em relação à racional e intelectual; no afetivo e no imaginativo em relação ao especulativo; no comunitário; nos ritos e nos hinos; na alegria do viver e do conviver; na sensibilidade fraternal com toda a criação. No Brasil, urge que o pensar teológico avance nessa direção.

REFERÊNCIAS

- ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS. “Amazônia: novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral”. Documento Final da Assembleia Especial do Sínodo dos Bispos para a região Pan-Amazônica. Roma, 26 de outubro de 2019. Disponível em: <<http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/pt/documentos/documento-final-do-sinodo-para-a-amazonia.html>>. Acesso em: 18 jul. 2022.
- BARROS, Marcelo. “Múltipla pertença, o pluralismo vindouro”. In TOMITA Luiz E., VIGIL, José, M., *Teologia pluralista libertadora intercontinental*. São Paulo: Paulinas; Panamá: ASETT, 2007. p. 41-60.
- BERKENBROCK, Volney J., “A relação da igreja católica com as religiões afro-brasileiras – Anotações sobre uma dinâmica”. *Religare* 9 (1), março 2012, p. 17-34.
- BERKENBROCK, Volney J. A experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé. 3. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- BUJO, Benezet; MUYA, Juvenal Ilunga (Orgs). *African theology the contribution of the pioneers*.

Vol. 1, Nairobi: Paulines Publication Africa, 2002.

CARNEIRO, J. L. A. ; RIVAS, M. E. G. B. M. . “Teologia com ênfase nas Religiões Afro-brasileiras: Sua construção epistemológica e interação na esfera pública”. *Teologia da Convergência* , v. 3, p. 15-26, 2011.

FERRETI, S. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: EDUSP, 1995.

FRISOTTI, Heitor. *Passos no diálogo; Igreja católica e religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Paulus, 1996, p. 57-69

GETUI, Mary. “A teologia do pluralismo religioso na África”. In TOMITA Luiza E., VIGIL, José, M., *Teologia pluralista libertadora intercontinental*. São Paulo: Paulinas; Panamá: ASETT, 2007, p. 273-280.

KILEUY, Odé&OXAGUIÃ, Vera de. *O candomblé bem explicado (Nações Bantu, Iorubá e Fon)*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

L’ESPINAY, François de. “A religião dos orixás – outra palavra do Deus único?”. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 47, n. 187, p. 639-650, 1987.

L’ESPINAY, François de. “Igreja e religião africana do candomblé no Brasil”. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 47, n. 188, p. 860-890, 1987.

NDUNGU, Nahashon W; MWAURA, Philomena N (Orgs.), *Challenges and prospects of the church in Africa. Theological reflections of the 21^o. Century*. Nairobi: Paulins Publications Africa, 2005.

OLIVEIRA RIBEIRO, Claudio de. “A teologia diante das culturas afro-indígenas: interpelações ao método teológico”. *Numen*, v. 15, n. 2, p. 515-535, 2012.

ROCHA, A. M. *Caminhos de Odu*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

SEGATO, Rita Laura. “O candomblé e a teologia”. Em ANJOS, Marcio F. dos (Org.) *Experiência religiosa, risco ou aventura?* São Paulo: Paulinas, 1998.

SILVA, Antônio Aparecido da. *Teologia Afro-Americana: II Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-Americana e Caribenha*. São Paulo: Paulus, 1997.

DA SILVA, Antônio Aparecido. “Teologia cristã do pluralismo religioso face às tradições religiosas afro-americanas”. In: ASETT (Org.). *Pelos Muitos Caminhos de Deus: desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação*. Goiás: Rede, 2003, p. 97-107.

_____. *Identidade Negra e Religião: consulta sobre cultura negra e teologia na América Latina*. Rio de Janeiro: CEDI, 1986

SILVA, Daniel Neves. “Constituição de 1988”; *Brasil Escola*. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/historiab/constituicao-1988.htm>.

SOARES, Afonso M. de Ligório. *Interfaces da revelação, pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. “Diálogo na escola de François de L’Espinay: catolicismo e tradições africanas”. *Revista eclesiástica Brasileira*, v. 67, n. 267, p 593-608, 2007.

TEIXEIRA, Faustino. “A teologia do pluralismo religioso na América Latina”. In TOMIGA Luiz E., VIGIL, José, M., *Teologia pluralista libertadora intercontinental*. São Paulo: Paulinas; Panamá: ASETT, 2007. p. 21-40.

VIGIL, José M. *Teologia latino-americana pluralista da libertação*. São Paulo: Paulinas; ASSET, 2006.

WOLFF, Elias. “O diálogo inter-religioso no Vaticano II”. *Caminhos de Diálogo*, v. 1, p. 123-139, 2013.

WOLFF, Elias. *Espiritualidade do diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulinas, 2016.

ESTRATÉGIA ARGUMENTATIVA CONTRA O CRISTIANISMO COLONIALISTA: APROXIMAÇÕES ENTRE TEOLOGIA E PENSAMENTO DECOLONIAL

Charlisson Silva de Andrade¹

RESUMO

O filósofo argentino Enrique Dussel, em seu texto intitulado *Meditações anti-cartesianas sobre a origem do anti-discurso filosófico da modernidade*, publicado em 2009, nos apresenta a formulação dos primeiros discursos que se opuseram criticamente ao discurso filosófico da modernidade, segundo o autor, emergente das relações coloniais modernas e as suas articulações e implicações. Ao evocar figuras como Bartolomé de Las Casas (1484-1566) e Filipe Guamán Poma de Ayala (1534-1615) como pioneiros do anti-discurso filosófico da modernidade, Dussel revela um aspecto que não é enfatizado textualmente, ao menos de forma prioritária: o anti-discurso *filosófico* é também *teológico*. Os autores abordados por Dussel têm os seus discursos vinculados ao cristianismo, porém, a favor de ou/e a partir das margens da modernidade colonial, nesse caso, o continente americano. É justamente esse aspecto que pretendo abordar na presente comunicação, com a proposta de apontar, à luz de Dussel, as continuidades desse anti-discurso filosófico/teológico em James Cone (1938-2018), um teólogo negro protestante dos Estados Unidos e um dos precursores da Teologia Negra, situado no século XX.

PALAVRAS-CHAVE: Teologia Negra; Modernidade; Decolonialidade.

INTRODUÇÃO

O filósofo argentino Enrique Dussel, em seu texto intitulado *Meditações anti-cartesianas sobre a origem do anti-discurso filosófico da modernidade*, publicado em 2009, apresenta a formulação dos primeiros discursos que se opuseram criticamente ao discurso filosófico da modernidade, segundo o autor, emergente das relações coloniais modernas e as suas articulações e implicações. Ao evocar figuras como Bartolomé de Las Casas (1484-1566) e Filipe Guamán Poma de Ayala (1534-1615) como pioneiros do anti-discurso filosófico da modernidade, Dussel revela um aspecto que não é enfatizado textualmente, ao menos de forma prioritária: o anti-discurso *filosófico* do qual ele fala é também *teológico*. Os autores abordados por Dussel têm os seus discursos vinculados ao cristianismo, porém, a favor de ou/e a partir das margens da modernidade colonial, nesse caso, o continente americano. É justamente esse aspecto que pretendo abordar nesse breve texto, com a proposta de apontar, à luz de Dussel, as continuidades desse anti-discurso filosófico/teológico em James Cone, um teólogo negro protestante dos Estados Unidos, situado no século XX.

¹ Mestre em Ciências da Religião (UFS), doutorando em Sociologia (UFS), membro associado no Grupo de Pesquisa Pós-Abolição no Mundo Atlântico, bolsista Capes/DS. E-mail: lenodeandrade@gmail.com.

1. BARTOLOMÉ DE LAS CASAS E FILIPE GUAMÁN POMA DE AYALA

Para Dussel, o frei dominicano espanhol Bartolomé de Las Casas, no século XVI, “é o primeiro crítico frontal da modernidade, dois decênios depois do próprio momento do seu nascimento” (DUSSEL, 2009, p. 302 - grifos do autor). A originalidade de seu pensamento estaria assentada na *Ética*, na *Política* e na *História*, enquanto a filosofia moderna teria a *Lógica* e a *Metafísica* como seus lugares privilegiados. Dussel observa que Las Casas formulava um discurso a partir das experiências concretas das vítimas do colonialismo (sobretudo, ou por muito tempo exclusivamente, os indígenas da América) e em defesa destes.

Em seu texto, o filósofo argentino destaca três aspectos fundamentais do argumento filosófico de Las Casas:

[...] refuta a) a pretensão de superioridade da cultura ocidental, da qual se deduz a barbárie das culturas indígenas; b) com uma posição filosófica sumamente criativa, define a diferença clara entre b1) outorgar ao Outro (ao índio) a pretensão universal da sua verdade, b2) sem deixar de afirmar honestamente a própria possibilidade de uma pretensão universal de validade na sua proposta a favor do *Evangelho*; e, por último, c) demonstra a falsidade da última causa possível de fundamentação da violência da conquista, a de salvar as vítimas dos sacrifícios humanos, por ser contra o direito natural e injusta sob qualquer ponto de vista. Tudo é provado argumentativamente em volumosas obras escritas no meio de contínuas lutas políticas, a partir de uma praxis corajosa e no meio de fracassos que não vergam a sua vontade de serviço aos injustamente tratados habitantes recém-descobertos do Novo Mundo: o Outro da modernidade nascente (DUSSEL, 2009, p. 303 - grifo meu).

Ou seja, Las Casas, passo a passo, desmontava (filosoficamente) os discursos que justificavam a expansão colonial da Europa moderna. Além disso, é necessário destacar o seu compromisso religioso com o Evangelho, abrindo um espaço de ruptura com o cristianismo que legitimava, justificava e servia ao projeto autoritário do colonialismo.

Após abordar o discurso crítico de Las Casas, Dussel evoca o anti-discurso crítico de Filipe Guamán Poma de Ayala. Diferentemente de Las Casas, que era europeu, Poma de Ayala era um índio inca. Esse caso se torna mais interessante porque é “a própria vítima que profere a crítica” (DUSSEL, 2009, p. 312). Para Dussel, “o máximo de consciência possível universalmente é a consciência crítica do próprio indígena que sofre a dominação colonial moderna, cujo corpo recebe frontalmente o traumatismo do *ego conquiro* moderno” (DUSSEL, 2009, p. 312).

O livro de Poma de Ayala intitulado *A Primeira Nova Crônica e Bom Governo*, finalizado em 1616, é para Dussel um caso singular, enquanto interpelação crítica do Outro na modernidade,

visto que nos possibilita “descobrir a autêntica hermenêutica de um índio, de uma família inca, escrita e descrita com uma esplêndida capacidade semiótica, com uma mestria inimitável” (DUSSEL, 2009, p. 314).

Poma de Ayala, em seus textos, não só denuncia a dominação que os espanhóis impuseram aos incas e demonstra como o modelo de sociedade inca era melhor do que o espanhol, mas utiliza a própria Bíblia para criticar os cristãos espanhóis.

Diz Dussel:

[Poma de Ayala] Adota então a perspectiva cristã moderna que irá criticar, como parte de uma estratégia retórica que torna mais aceitáveis as suas propostas. (...) Ou seja, Guamán irá apresentar razões para demonstrar a *contradição* em que vive a modernidade. Critica, então, a praxis de dominação dos cristãos espanhóis a partir do próprio texto sagrado deles: a Bíblia. É uma argumentação cerrada que mostra a contradição performativa da modernidade na sua totalidade. Pretendo deixar claro, pois, que Filipe Guamán distingue entre a crença que poderíamos chamar teórica (ou ‘cosmovisão’) e a prática ou ética propriamente dita. No tempo dos Incas, estes ‘idolatraram’ na sua cosmovisão (a partir da dogmática cristã), mas ‘guardaram os mandamentos’ no seu comportamento ético, ‘o que não guardam agora os cristãos’ europeus. Ou seja, os indígenas foram, praticamente, ainda antes da conquista, melhores ‘cristãos’, pelas suas práticas, do que os cristãos espanhóis ‘agora’. (...) Por isto mesmo, é manifesto que tem uma visão própria (índia, americana, a partir dos pobres e dos oprimidos, periféricos, coloniais) do próprio cristianismo (DUSSEL, 2009, p. 314-315).

Deste modo, Dussel conclui que Guamán Poma de Ayala organiza a sua estratégia argumentativa seguindo o mesmo princípio de Karl Marx - com o detalhe de que a obra do filósofo inca antecede em dois séculos as obras do filósofo alemão -, qual seja: “colocar o que pretende ser cristão numa contradição performativa evidente entre os seus actos perversos e os actos éticos prescritos pelo próprio cristianismo” (DUSSEL, 2009, p. 330).

Para Dussel, Poma de Ayala também antecipa uma perspectiva teológica latino-americana do século XX que ficou conhecida como “Teologia da Libertação”. E é esse um ponto que considero importante destacar, porque nos discursos de Ayala e de Las Casas, filosofia, teologia e política não se excluem mutuamente, não são incompatíveis ou reciprocamente indiferentes. Pelo contrário, tais formas de interpretação e intervenção da/na realidade são articuladas sem nenhum constrangimento sob uma orientação ética que tem no horizonte a libertação dos pobres, explorados e oprimidos da América pela modernidade eurocêntrica capitalista colonial, sobretudo a emancipação dos povos indígenas.

A partir disso, defendo que Ayala e Las Casas também antecipam a perspectiva decolonial,

visto que o ponto fulcral de seus anti-discursos da modernidade é a superação das relações coloniais. E não só isso. São discursos ou anti-discursos formulados a partir das margens da modernidade, tal como caracteriza a teoria decolonial. Trata-se de um pensar-mundo a partir da América Latina.

Contudo, tais autores utilizam uma estratégia que, com exceção de Dussel, pouco se nota nos demais intelectuais decoloniais contemporâneos: recorrer ao cristianismo como fonte crítica do próprio cristianismo. Ou seja, o tensionamento da contradição performativa da qual Dussel identifica em Ayala.

No entanto, é possível e necessário reconhecer que essa estratégia não findou com o tempo, nem se restringiu a Karl Marx - até porque, como apregoa a teoria decolonial, o fim do colonialismo não implicou necessariamente o fim da colonialidade. Para o sociólogo peruano Aníbal Quijano (2009), colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista, sustentado na classificação racial/étnica da população mundial. Mas o que distingue “colonialidade” de “colonialismo”? Para ele, embora esteja vinculado ao conceito de colonialismo e surja a partir deste, o conceito de colonialidade difere por se referir a uma estrutura de dominação e exploração baseada nas relações raciais de poder, característica da modernidade, que seria mais profunda e duradoura do que o colonialismo. Portanto, leituras críticas que pretendem superar as relações coloniais continuam a ter validade no pós-independência e no pós-abolição no continente americano.

2. A TEOLOGIA NEGRA DE JAMES CONE

Perspectivas cristãs contra-hegemônicas como a Teologia Negra - aqui me restringirei a James Cone -, originada no século XX, também comprovam a continuidade. Pretendo, nos próximos parágrafos, justificá-la enquanto um anti-discurso da modernidade na contemporaneidade, objetivando também apontar a possibilidade de sua contribuição crítica para a teoria decolonial. Não obstante tenha sido formulada nos Estados Unidos, país que detém a hegemonia política, econômica e militar no mundo, interessa aqui a sua formulação a partir das vítimas da modernidade/colonialidade, podendo ser correlacionada ao contexto latino-americano e aos de outras periferias do capitalismo.

James Cone, considerado o precursor da exposição sistemática da Teologia Negra, foi um intelectual negro de formação acadêmica em Teologia. Nasceu no estado de Arkansas, sudeste dos Estados Unidos, em 05 de agosto de 1938, e faleceu em 28 de agosto de 2018. Mesmo tendo nascido e vivido numa grande potência política e econômica mundial, Cone fez parte de um grupo social historicamente marginalizado: a comunidade negra estadunidense. Desse modo, podemos

identificá-lo como um sujeito que viveu a experiência das margens/fronteiras internas do mundo moderno. O vínculo de indiferença ou até mesmo de consentimento entre cristianismo/teologia cristã e o racismo era incômodo para um negro cristão e teólogo como James Cone (ANDRADE, 2020).

Imbuído por uma perspectiva política, em seu livro *O Deus dos Oprimidos*, originalmente publicado em 1975, Cone afirma os aspectos de sua hermenêutica, articulando a sua interpretação do texto bíblico com a tradição teológica e a situação da comunidade negra em seu país. Para fazer teologia a partir do ponto de vista da comunidade oprimida, comprometida com a sua libertação, para Cone, é necessário fazer perguntas corretas e identificar as fontes adequadas para as respostas. Para ele, a pergunta básica é: “O que o evangelho tem a ver com os oprimidos da terra e sua luta pela libertação?”. Na perspectiva da Teologia Negra da Libertação, o livro do Êxodo é emblemático, já que, em sua interpretação, “como Deus tinha libertado Moisés e os israelitas do cativeiro egípcio, ele também libertaria o povo negro da escravidão norte-americana” (CONE, 1985, p. 19).

Se, para o autor, a essência do evangelho é a libertação do povo oprimido, as fontes da teologia devem incluir, além da Escritura e da tradição teológica, a história e a cultura dos oprimidos. É a partir da categoria “oprimido” que no contexto histórico da modernidade, constituída pela colonização e pelo racismo, justifica-se a existência da Teologia Negra. No caso de uma teologia elaborada a partir da comunidade negra, a pergunta básica é: “Como tem o povo negro compreendido a sua história e cultura e como é essa compreensão relacionada com a sua fé em Jesus Cristo?” (CONE, 1985, p. 18). Para Cone, as fontes que fornecem respostas a essa questão são os sermões, orações e histórias dos negros, uma vez que são narrativas que dão testemunho da suas experiências históricas e religiosas. Testemunham, portanto, o modo como interpretam e narram o mundo e os textos sagrados, o significado que atribuem a Jesus e como afirmam a sua humanidade, transgredindo as definições que o poder opressor tinha determinado para eles. Segundo o autor, a Bíblia é a fonte pela qual os negros escravizados compreenderam uma visão de Deus divergente da dos senhores de escravos. Embora os senhores escravocratas tenham imposto o cristianismo aos negros com intenções domesticadoras, o negro cristão dos Estados Unidos relacionava Deus e Jesus com a sua luta pela libertação.

De acordo com a hermenêutica teológica negra de Cone em relação à Bíblia, o cristianismo que legitima o racismo e a colonização não é uma mera recepção da mensagem em um contexto particular, mas, sim, um anti-cristianismo. Para ele, o racismo e a colonização contradizem a orientação política e social da revelação divina, como testemunhada nas Escrituras. Para Cone, de acordo com a sua hermenêutica da Bíblia, não há coerência em ser opressor e cristão ao mesmo tempo. Aqueles que oprimem e ao mesmo tempo reivindicam para si a identidade cristã, como fizeram os países europeus colonizadores e ainda fazem pessoas cristãs que legitimam o racismo, estariam apenas defendendo os seus interesses políticos:

Embora pretendendo estar interessados no caráter universal da condição humana, os opressores estão, de fato, interessados em justificar o seu próprio *status* na sociedade. Eles querem ser opressores e cristãos ao mesmo tempo. Visto que os oprimidos são os únicos cristãos verdadeiros, os opressores reivindicam que são vítimas, não com o propósito de serem libertados, mas por causa dos seus próprios interesses sociais em reter uma identidade “cristã”, embora sendo contra Jesus Cristo. É isso que Dietrich Bonhoeffer, em outro contexto, chamava de “graça barata”. Eu o chamo de hipocrisia e blasfêmia (CONE, 1985, p. 162-163).

Como se vê, James Cone, a partir da perspectiva de um teólogo negro, enfrentando o racismo, recorre à semelhante estratégia que o inca Poma de Ayala, ao colocar o que pretende ser cristão numa *contradição performativa evidente*, denunciando a incompatibilidade entre a violência colonial-racista e as prescrições éticas dos textos bíblicos, como assinala Enrique Dussel.

CONCLUSÃO

Com isso, considero que os discursos de Las Casas e Poma de Ayala, resgatado por Dussel, mais a Teologia Negra de Cone, apontam para uma possibilidade de debate decolonial a respeito do cristianismo de modo dialético, afastando-se de maniqueísmos e binarismos, possibilitando ainda a crítica, não a partir de dentro, mas, a partir de uma rotura na crença cristã, que tenha no horizonte político a libertação dos oprimidos.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Charlisson Silva de. **Teologia em Perspectiva Afrodiaspórica e Antirracista: uma análise do potencial correlativo entre a Teoria Decolonial e a Teologia Negra da Libertação**. 2020. 177 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Federal de Sergipe: São Cristóvão, 2020.
- CONE, James H. **O Deus dos oprimidos**. Trad. Josué Xavier. São Paulo: Paulinas, 1985.
- DUSSEL, Enrique. Meditações anti-cartesianas sobre a origem do anti-discurso filosófico da modernidade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: G.C. Gráfica de Coimbra, LDA, 2009.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: G.C. Gráfica de Coimbra, LDA, 2009.

IMPLICAÇÕES DO PRIVILÉGIO BRANCO NA MISSÃO DA IGREJA E AS CONTRIBUIÇÕES DA TEOLOGIA NEGRA PARA AÇÕES ANTIRRACISTAS

Günter Bayerl Padilha¹

RESUMO

Nesta comunicação, apresento algumas considerações que compõem o referencial teórico que sustentam o desenvolvimento de minha pesquisa de doutorado, a partir do reconhecimento que as estruturas de socialização no Brasil são racistas e utilizam instrumentos políticos e teológicos que privilegiam as pessoas brancas em detrimento das pessoas negras. Os desdobramentos desta socialização tem produzido discriminações, exclusões e práticas racista que sedimentam as pessoas negras em categorias subalternas na sociedades e, principalmente, nos contextos eclesiais. No entanto se percebe que as questões sobre o privilégio branco, muitas vezes, não são consideradas como parte estruturante do racismo que permeia o cotidiano de nossa sociedade e igrejas. Assim sendo, a naturalização do privilégio branco dificulta as denúncias das práticas racistas e, também, minimizam as ações antirracistas que preconizam uma sociedade equitativa. Torna-se imperativo a discussão sobre o privilégio branco para romper com o imaginário que as pessoas negras são inferiores e, por isso, não são dignas de exercerem lideranças e ocuparem posição social de destaque. Para a superação desta visão dicotômica que considera as pessoas brancas superiores e as negras inferiores é necessário que ocorra a desconstrução do pensamento racista que promove a invisibilidade das pessoas negras. No recorte aqui proposto é indispensável considera a força dos pressuposto da Teologia Negra para a desconstrução do privilégio branco e suas contribuições para as práticas antirracista na missão das igrejas.

PALAVRAS-CHAVE: Privilégio branco, Teologia Negra, Missão

INTRODUÇÃO

De maneira ensaística se problematizará algumas questões pertinentes ao privilégio branco e suas implicações para a missão das igrejas. Isto porque, de modo geral, as pesquisas que abordam as relações interétnicas tem se debruçado em compreender as desigualdades sociais fixando seu olhar nas pessoas negras e deixando de perceber as brancas. O presente ensaio é um recorte do meu projeto de doutorado, em andamento no Programa de Pós-graduação das Faculdades EST, que busca redirecionar o olhar na direção do privilégio branco como elemento da socialização estruturante do racismo. Para isso considera que, na sociedade, as pessoas brancas devam ocupar um lugar privilegiado em detrimento das pessoas negras. Assim sendo, a pesquisa problematiza o privilégio branco no contexto eclesial tomando como ponto de partida a Igreja

1 Günter Bayerl Padilha é doutorando em Teologia do Programa de Pós-graduação da EST, bolsista CAPES. Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), graduado em Teologia pela EST e possui graduação em Ciências Social pela Universidade Federal de Roraima (UFRR). gunterpadilha@gmail.com.

Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB).

No sentido científico, a pesquisa se aproxima de uma autoetnografia, por estar pautada em minha experiência como pastor da IECLB e pesquisador, que desde a minha graduação em Teologia na Faculdade EST, buscava compreender as questões pertinentes da negritude no fazer teológico e quais eram suas consequências nas práticas pastorais. Neste processo percebi que o racismo na sociedade e nas igrejas é estruturado por conteúdos teológicos e filosóficos que possuem a branquitude como elemento universal e que a missão e as práticas pastorais naturalizam o privilégio branco e, conseqüentemente, as práticas racistas.

Diante do privilégio branco é imperativo ao fazer teológico apontar abordagens teologias e pastorais que subsidiem as igrejas a realizar o enfrentamento ao racismo estrutural e, de igual modo, traga elementos que façam elas compreendam que o privilégio branco está em contrariedade à vontade divina porque promove o rompimento da comunhão entre os seres humanos e, ao mesmo tempo, classifica pessoas como sendo desprovidas da dignidade de serem portadoras da imagem de Deus. Isto é pecado. Neste sentido, a Teologia Negra oferece elementos teológicos que impulsionam as igrejas para estabelecerem diálogo com a sociedade afim de desnaturalizar o privilégio branco e denúncia as práticas racistas como crime e pecado.

1 BRANQUITUDE E PRIVILÉGIO BRANCO

No Brasil, a socialização está enraizada no pensamento racista, conseqüentemente, nas práticas que privilegiam as pessoas brancas em detrimento das pessoas negras, indígenas e mestiças. Segundo, Lélia Gonzalez (2020, p. 94), desde a independência do país as práticas político-social impulsionaram um projeto de nação que discrimina, exclui e naturaliza as práticas racistas. Por esta razão, Jessé de Souza (2021), considera que o racismo se dá a conhecer por uma gramática cifrada que busca esconder como foi construída a lógica social que privilegia as pessoas brancas e, ao mesmo tempo, justifica a exploração e destruição das pessoas negras por serem inferiores. Para Kilomba (2019), este processo de criar diferença entre os seres humanos possui com critério a pessoa branca, o ideal universal de ser humano.

Seguindo na análise da construção da diferença é de suma importância considerar que,

A ideia de raça como um construto biológico facilita acreditar que a maioria das divisões que vemos na sociedade é natural. Todavia, a raça, assim como o gênero, é socialmente construída. [...] As características externas que usamos para definir raça são indicadores inconfiáveis da variação genética entre duas pessoas quaisquer. Contudo, a crença de que a raça e as diferenças a ela associadas são biológicas está muito profundamente arraigada. Para questionar a crença na raça como determinação biológica,

temos de entender os investimentos socioeconômicos que levaram a ciência a organizar a sociedade e seus recursos paralelamente às linhas raciais e por que essa organização é tão duradora. [...] Havia, naturalmente, ambiciosos interesses econômicos na justificativa da escravização e da colonização. A ciência racial foi impulsionada por tais interesses socioeconômicos, que vieram a estabelecer as normas culturais e a regulação legal que legitimavam o racismo e o *status* privilegiado dos que eram definidos como brancos. (Diangelo, 2018, pp. 38-39)

Para se compreender as questões que envolvem a branquitude e do privilégio é necessário associar aos aspectos biológicos o poder e aspectos econômicos. Desta maneira, ocorre um processo de justificação simbólica da dominação e do privilégio tanto para quem exerce dominação quanto para quem a sofre (Souza, 2021). Deste modo, segundo Lélia Gonzáles (2020), o processo de colonização é internalizado nos grupos racialmente subordinados e o grupo branco dominante afirmar sua supremacia. Neste sentido, ser percebido como branco vai além da classificação racial, pois ser branco está associado aos direitos e privilégios que são negados aos outros grupos sociais.

A partir do que foi exposto anteriormente é necessário compreender que ser branco é muito mais do que apenas possuir características biológicas brancas, mas passa por um legitimação simbólica que dá significado ao que representa o humano, o normal, o civilizado. Assim sendo, é necessário reconhecer que ser branco é estar numa posição privilegiada na estrutura social. Segundo Diangelo (2018), dessa maneira é o ser branco que é tido como padrão humano e as pessoas não brancas são consideradas como desvio deste padrão. Por esta razão são consideradas inferiores e com menor peso político, econômico e social na construção e manutenção da nação. Isto é evidenciado pelo fato das pessoas de cor não ocuparem cargos de destaque e chefia na educação, na saúde, no judiciário, nas forças armadas, no governo e etc. Neste sentido Kilomba afirma: “Nos racismos contemporâneos não há lugar para a ‘diferença’. Aqueles e aquelas que são ‘diferentes’ permanecem perpetuamente incompatíveis com a nação; [...]” (Kilomba, 2019, p. 113).

1.1 IMPLICAÇÕES DO PRIVILÉGIO BRANCO PARA A MISSÃO

As estruturas determinam a sociabilidade, na qual, as pessoas brancas ocupam lugar de privilégio. Por este motivo é tido como natural que as pessoas brancas estejam ocupando espaço de liderança. Diante desta realidade é necessário se perguntar: Quais as implicações do privilégio branco para a missão das igrejas? Obviamente, tecer uma resposta para esta pergunta exigem uma profunda análise das diferentes estruturas eclesiais existentes no atual contexto plurirreligioso. O que infelizmente não será possível realizar neste momento. Por este motivo,

aqui, me limitarei a apresentar alguns indicativos destas implicações a partir da Igreja Católica Apostólica Romana e da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB).

Primeiramente, no contexto colonial, é necessário considerar que a escravização indígena e negra recebe o aval da Igreja Católica e, conseqüentemente, ela direciona seu agir missionário para estas pessoas desumanizadas pela ideologia colonizadora de conquista. Além disso, é necessário ter consciência de que todas as civilizações estão alicerçadas na religião e, no caso do Ocidente, o cristianismo é este alicerce (Bueno, 2019). Assim sendo, é inegável que as igrejas e a Teologia tenham contribuído para dar suporte para o privilégio branco e avalizado as práticas escravistas e racistas. Para Cone os teólogos brancos tornaram o cristianismo compatível com as estruturas que dão sustentabilidade ao racismo. O autor afirma: “[...] a teologia torna-se servo do Estado e isso só pode significar morte para as pessoas negras” (Cone, 2020, p. 56).

Na percepção de Cone o processo histórico da escravidão e do racismo estão de mãos dadas com o pensamento teológico e a prática da igreja, que justificam a superioridade branca das elites escravocratas. Também é esta a compreensão de Beozzo (1987) ao constatar que o cristianismo serviu para submeter as pessoas escravizadas à obediência e ao serviço dos senhores e que a igreja passou a integrar o projeto político-econômico do Estado colonialista com seu fazer teológico, que legitimava a dominação colonial e a escravização. Inclusive, a igreja passa a possuir pessoas escravizadas.

O processo de colonização e evangelização delimita os espaços destinados para as pessoas brancas e para as pessoas negras. Neste sentido Kilomba (2019) e Diangelo (2018) concordam que a vida é marcada pela segregação racial, cada grupo tem seu próprio espaço. Por este motivo Cone (2020) compreende que a implicação do privilégio branco é colocar as pessoas negras no lugar de escravizadas. Isto porque a teologia branca constrói uma ideia abstrata e espiritual da vida de Jesus.

Neste processo de segregação da vida cotidiana está a segregação do espaço religioso. A formação de irmandades é um exemplo do resultado desta segregação e, também, espaço de resistência diante da lógica dominação escravocrata, valorização da cultura e solidariedade que estimulava o acúmulo de recursos para a compra de cartas de alforria (Muller, 2008).

As implicações do privilégio branco na missão das igrejas protestantes, especificamente, na Igreja Evangélica de Confissão Luterana tem inícios como a estratégia brasileira em atrair imigrantes europeus para povoar o país. Segundo Giralda Seyferth (2014), isto se dá com a proximidade da abolição do regime escravista que gerou a discussão sobre o imigrante ideal. Na ocasião, entra em cena as ideias da eugenia e do branqueamento, que advogavam que certos indivíduos são mais desejáveis que outros. A partir destas primícias as pessoas oriundas da Europa eram tidas como mais aptas para a formação da nação e tiveram facilitada a entrada no país e as pessoas que tinham sua origem no continente africano e asiático foram considerados

inaptos para colonizarem o Brasil. No entanto, em 1892, a Lei 97 de 15 de outubro de 1892, permitiu a entrada de imigrantes vindos da China e do Japão.

Para se compreender o privilégio branco, segundo Helmar Hölke, é necessário entender que a política do Estado, em relação à imigração, contribuiu para o isolamento da população migrante em relação à sociedade brasileira. A contribuição da ação do Estado na fomentação do isolamento das pessoas migrantes oriundas da Europa também é apontada por Barbosa que afirma:

[...] o fato da indiferença com que as autoridades brasileiras encararam as políticas comunitárias de inserção dos membros da Nova Imigração (1880-1960) na República Velha. As diferenças comunidades, independente de qual fosse, podiam adotar seus costumes, idioma, ensino e calendários, etc. [...] Nessas condições, todas as forças étnicas mobilizadas para diminuir a presença da afrocultura no Brasil tornavam-se bem-vindas e deviam ser merecedoras de liberdade de desenvolvimento. Todos se recordam da liberdade que gozou o fascismo italiano nas colônias da América; e o nazismo igualmente. O Próprio filho de Getúlio Vargas esteve estudando como convidado em acantonamento da Juventude Hitlerista na Alemanha.²

Para um maior aprofundamento na compreensão sobre como o privilégio branco interfere na missão da IECLB é necessário ter consciência que em muitas comunidades a questão da fé está interligada com a preservação da germanidade. As tensões provocadas pela preservação da germanidade e a necessidade de se integrar a sociedade brasileira trarão desdobramento importantes para a missão da IECLB, principalmente, no que tange a inclusão de pessoas negras nas comunidades, no exercício de liderança e no sacerdócio com ordenação.

2 TEOLOGIAS NEGRAS: CONTRIBUIÇÕES PARA AÇÕES ANTIRRACISTAS

A Teologia Negra, segundo Cone (2020) acredita que Jesus Cristo é um evento concreto de libertação das pessoas oprimidas e ele age nas comunidades negras em defesa da dignidade das pessoas escravizadas. Neste sentido, a Teologia Negra contribui com elementos bíblicos e teológicos para superação do racismo e do privilégio branco a partir da valorização das pessoas negras que, em comunidade, assumem sua identidade e compreendem o evangelho fonte de libertação. Para Aquino (Aquino, 2019) a Teologia que lida com as questões étnico-raciais contribui para a desconstrução de ambientes racistas ao realizar uma releitura da história e do evangelho na qual as pessoas negras são valorizadas como sujeito.

2 BARBOSA, Wilson do Nascimento, 2002, p. 17-19.

Por este motivo, Boff (2004) compreende que a experiência das pessoas negras com o sagrado tem muito para contribuir na construção de uma sociedade justa, democrática e equitativa. As comunidades de fé poderão aportar significativamente para concretização de um projeto de libertação global em que todas as etnias convivam respeitando as diferenças. Isto porque o povo negro, historicamente, resistiu, sobreviveu e tem uma significativa experiência na luta contra as práticas racista porque jamais desistiu de buscar por libertação.

As comunidades cristãs devem diante da opressão do racismo e do privilégio branco reafirmar a fé no Deus libertado e o senhorio de Jesus Cristo. Para Cone isto se dará quando a comunidade de fé afirmar:

Não existe lugar ou pessoa que não seja sujeito ao seu governo. Além disso, como nem todos reconhecem Cristo como ele é, a missão da igreja é estar lá fora, não para endossar a opressão do mundo, mas como um representante visível da soberania de Cristo. O mundo é o lugar onde somos chamados para lutar contra o mal (CONE, 2020, p. 216).

A Teologia Negra oferece fundamentação teológica para que, em nome de Deus, seja realizado o enfrentamento ao racismo. Isto porque as Sagradas Escrituras revelam que Deus realiza seu projeto de libertação a partir das experiências das pessoas oprimidas, que tomam consciência de que são filhas de Deus, vitimadas pela escravidão e pela opressão do racismo. Além disso, a Teologia Negra defende que Deus estimula as pessoas negras assumam sua identidade, ou seja, valorizarem a negritude e pertença a comunidade de fé. Porque para Cone (2020), ser discípulo do Cristo é tornar-se negro ou negra como o próprio Cristo é negro e ser a igreja é ser a manifestação visível do evangelho. Por esta razão a igreja deve viver aquilo que prega.

Nas palavras de Aquino:

“[...] há uma relação muito íntima do homem negro com Deus. Dizer isto é também desconstruir uma visão de que o negro é impossibilitado de ter uma relação real com o divino, [...] A Teologia Negra aproxima o corpo negro da fé cristã, permitindo ao povo preto contemporâneo e ao que vieram como precursores nesta teologia dizer que o cristianismo, de certa forma, é uma religião de matriz africana. Ela liberta o povo preto da necessidade de um ‘roupagem’ eurocêntrica para se aproximar de Deus.” (Aquino, 2019, pp. 178-181).

Neste sentido, a Teologia Negra compreende que o enfrentamento ao racismo exige uma abordagem teológica que auxilie as igrejas compreenderem que o racismo está em contrariedade à vontade divina, pois promove o rompimento da comunhão entre os seres humanos e, ao

mesmo tempo, classifica pessoas como sendo desprovidas da imagem de Deus. Isto é pecado. Além disso, a Teologia Negra oferece elementos que impulsiona a comunidade a estabelecer diálogo com a sociedade afim de desnaturalizar as práticas racistas e denunciá-las como crime.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O privilégio branco naturaliza a posição das pessoas brancas na sociedade e, principalmente, nas esferas eclesiais. A branquitude, na sociedade estruturada pelo racismo, justifica a supremacia branca a partir da subalternidade das pessoas de cor a partir da ideia de que o ser humano ideal é a pessoa branca. Por este motivo o privilégio branco é tido como natural e a partir deste pressuposto é construída uma narrativa que nega a existência do racismo.

Diante da branquitude e do privilégio branco a Teologia Negra alimenta a autoestima das pessoas negras e as convida para a uma efetiva luta antirracista que possibilita a libertação das pessoas negras e, conseqüentemente, dá visibilidade para as pessoas que historicamente foram ignoradas na missão de Deus. Além disso, a Teologia Negra resgata a ação libertadora de Deus e revela que as pessoas negras fazem parte da história do povo de Deus.

A Teologia Negra dá sustentabilidade bíblica para as lutas antirracistas que vislumbram o surgimento de uma sociedade em que o racismo é inaceitável e todas têm as mesma oportunidade e direitos. A reflexão contextualizada da Teologia Negra tem como objetivo conscientizar as igrejas da necessidade de realizar a missão de Deus com voz profética que denuncia os privilégios das pessoas brancas em detrimento das pessoas negra, indígenas e mestiças. Também, convida as igrejas a valorizar a espiritualidade, os dons e a vocação das pessoas subalternizadas pela sociedade. Além, disso capacita as pessoas para que compreendam que o racimo é pecado e crime.

REFERÊNCIAS

- Aquino, D. (2019). Teologia Negra e a representatividade da identidade negra - desconstrução das fronteiras do racismo. Em R. D. Emiliano Jamba António João, *Teologia e negritude: os deslocamentos da Teologia a partir das experiências negras* (pp. 169-182). São Paulo: Recriar.
- Beozzo, J. O. (1987). O evangelho e escravidão na teologia latino-americana. Em P. R. (org.), *Raízes da teologia latino-americana* (pp. 83-122). São Paulo: Paulinas.
- Bueno, R. D. (2019). Continente Africano: de protagonista na propagação do evangelho a escravizado em nome de Deus. Em E. J. João, & R. D. (orgs.), *Teologia e negritude: os deslocamentos da Teologia a partir das experiências negras* (pp. 17-32). São Paulo: Recriar.

- Cone, J. H. (2020). *Teologia Negra* (2 ed.). São Paulo: Recriar.
- Diangelo, R. (2018). *Não basta não ser racista: sejamos antirracistas*. (M. Macionilo, Trad.) São Paulo: Faro.
- Gonzáles, L. (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. (J. Oliveira, Trad.) Rio de Janeiro: Cobogó.
- Muller, L. S. (2008). "As contas do meu rosário são balas de artilharia". Em J. A. Gilberto Ferreira da Silva, *RS negro: cartografia sobre a produção do conhecimento* (pp. 262-271). Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Seyferth, G. (2014). Povoamento, alienígenas, eugenia e a política imigratória no Brasil (1808-1950). Em R. P. Miriam Santos, *Recortes interdisciplinares sobre migrações e deslocamentos* (pp. 13-52). Rio de Janeiro: Léo Chistiano Editorial.
- Souza, J. d. (2021). *Como o racismo criou o Brasil*. Rio de Janeiro: Estação Brasil.

PRESENÇA E INFLUÊNCIA DE FRANCISCO DE PAULA VICTOR: SACERDOTE E NEGRO NO SÉCULO XIX

Carlos Ébano Costa da Silva¹

RESUMO

O escopo de nossa pesquisa inclina-se na figura de Francisco de Paula Victor, conhecido como Beato padre Victor. No Brasil dos meados do século XIX, destacou-se padre Victor enquanto sacerdote negro e professor. A biografia deste sacerdote relata as diversas dificuldades que ele teve que enfrentar para realizar a sua vocação. O preconceito racial presente na sociedade se refletia diretamente na religião, sobretudo no catolicismo. A Igreja Católica deste período tinha, entre os impedimentos para ordenação sacerdotal, a origem negra do candidato, assim como a necessidade de recursos pecuniários: algo que foi um desafio para este sacerdote. Padre Victor, superando as dificuldades, tornou-se grande evangelizador e fundou o colégio Sagrada Família, na cidade de Três Pontas/MG. Este colégio era uma referência da região, pois, além de ser inclusivo, destacava-se pela sua grande relevância cultural. Com isso, esta exposição pretende lançar luzes no cenário do sacerdócio ministerial e das questões raciais, para uma compreensão crítica da comunidade negra frente à história da Igreja em geral, e do Brasil nesses 200 anos de independência.

PALAVRAS-CHAVE: Padre Victor; Escravidão; Sacerdócio; Três Pontas;

INTRODUÇÃO

A vida e a vocação de padre Victor ajudam a analisar e aprofundar a compreensão da realidade eclesial do século XIX. A sua história carrega como herança a sua ascendência africana e é também marcada pelo sacerdócio exercido por 52 anos na paróquia Nossa Senhora da Ajuda na cidade de Três Pontas/MG.

A sua vida é um exemplo de superação do racismo e preconceito, e um caminho de santificação através do serviço e doação aos pobres e o constante fervor pela evangelização. Por isso, Beato Padre Victor torna-se um projeto de evangelização para a Igreja e modelo de justiça e liberdade para a sociedade. Aprofundar a memória deste grande pastor se faz necessário para preservar real valor dele. Sabemos que é a partir do que foi escrito até hoje que se pode alcançar os conteúdos importantes sobre a vida dele, porém na confrontação das variadas fontes é possível encontrar conteúdos atualizados.

Todas suas biografias mostram a figura do padre Victor como um sacerdote pobre, sempre disponível a fazer o bem e de profunda vida de fé. Suas obrigações religiosas e o comprometimento com a formação de uma nova sociedade levaram-no a exercer uma educação inclusiva e criativa: um modelo para os sacerdotes e para toda Igreja Católica.

¹ Graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro; Graduação em teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (em conclusão). (ebanocosta@gmail.com)

1. FRANCISCO DE PAULA VICTOR E A VOCAÇÃO

No dia 12 de abril de 1827 nascia Francisco de Paula Vitor (1827-1908). Sua mãe, Lourença Maria de Jesus, nascida em 1791, era mulher livre, ela tinha também outro filho, Emígeio Epiphanyo (ou Emídio), que nasceu em 1831. No dia 20 de abril de 1827 foi batizado em Campanha/MG pelo padre Antônio Manuel Teixeira, a sua madrinha de Batismo foi Marianna Bárbara Ferreira (Arquivo da Cúria de Campanha, 1827 *apud* PASSARELLI, 2013, p. 12.).

Há poucos registros da sua infância, mas se sabe que ele viveu na cidade de Campanha até o ingresso no seminário, já adulto. As biografias, sobre o padre Victor, exploram as lacunas da sua história, criando narrações para formar no leitor imagens que expressem mais piedade ou também sirvam para exaltação das dificuldades frente à ascensão ao sacerdócio e à sua santificação. No aspecto do preconceito, a sua mãe é apresentada como escrava de sua madrinha, porém os dados do censo de 1831 apontam-na como mulher livre, associada à casa do alfaiate Camilo Rodriguez da Fonseca e da costureira Cacimira Morieira, com a profissão de fiadeira.

Lourença foi registrada como solteira, ou seja, tratava-se uma mulher que conduzia sua vida junto como dois filhos que com ela viviam em um domicílio que era comandado por um casal. Ela era uma mulher livre que vivia como agregada nesse domicílio, pois sua ocupação tem relação com as atividades exercidas pelo casal. Esses exerciam atividades que podem ser entendidas como complementares, o mesmo pode ser dito em relação à Lourença que era fiadeira em uma moradia onde atuavam uma costureira e um alfaiate. Essa complementariedade dos ofícios era uma das características fundamentais dos domicílios pré-modernos que funcionavam como espaço de moradia e unidade de trabalho (FONSECA, 2020, p.5).

Fica evidente que a maioria dos escritos sobre o santo foram baseados apenas nas primeiras biografias, não tecendo grandes questionamentos aos fatos apresentados. Estes registros foram se beneficiar ainda do imaginário a respeito dos negros e da escravidão.

Há um grande destaque para a figura da madrinha do padre Victor, como grande incentivadora da vocação do beato. A escolha de padrinhos era um mecanismo religioso e civil que muitas vezes fazia uma ponte entre classes diferentes. Neste caso, eram duas mulheres que gozavam de liberdade, porém em uma posição social diferente. Marianna é registrada no censo de 1831 com o título dona, denotando relevância social, sem ocupação específica, casada com Liberato José Tiburcio, ambos pardos. Na mesma casa está presente um filho e três escravos, não há registro de familiares do padre Victor na residência.

João Salgado, no livro *Magnus Sacerdos*, vai insinuar que padre Victor seria escravo de sua madrinha: Não se sabe se Francisco de Paula Vitor nasceu escravo. Sua protetora, talvez sua senhora, cuidou da sua educação, alfabetizando-o (...) (SALGADO, 1968, p.8). Evitando realizar afirmações a partir de probabilidades é importante levar em consideração o censo de 1831, que revela Marianna dona de escravos, porém não de Lourença, que é registrada em outra residência

e gozava de liberdade.

Essa colaboração pode ter sido superestimada, chegando a colocar o protagonismo da vocação sacerdotal de Francisco na ação de sua madrinha. Como citamos acima, João Salgado chegou a dizer que como mostrasse ele facilidade de aprender, [Marianna] destinou-o à carreira sacerdotal, quiçá em cumprimento de um voto (SALGADO, 1968, p.8). Mas, assim posto, o sacerdócio deixa de ser fruto do chamado realizado por Deus e da liberdade do jovem e passa ser apenas fruto de uma habilidade maior, em relação aos estudos e à vontade de sua madrinha.

Para realização da vocação, Padre Victor contou ainda com Dom Viçoso, bispo de Mariana/Mg. Ele era de fato um líder preocupado com a dimensão religiosa do seu ministério e empenhado pela mudança cultural. Todo esse esforço pela evangelização e pela renovação eclesial foi essencial para admissão do jovem Francisco entre os candidatos ao sacerdócio.

Vários obstáculos legais foram sendo vencidos pelo jovem Francisco, com ajuda do seu bispo. Havia impedimentos, pois ele era um jovem de cor, sem bens próprios e de origem de um matrimônio não regularmente estabelecido. Além disso, trazem narrações que lembram conflitos a partir do preconceito presente nos colegas de seminário, a maioria dos biógrafos retrata também a fraternidade que o jovem Francisco conseguiu construir ao longo da sua estadia, apesar de todo o preconceito sofrido inicialmente. Foi ordenado diácono no dia 15 de março de 1851 e tornou-se padre no mesmo ano no dia 14 de junho.

2. PADRE VICTOR: PASTOR DE TRÊS PONTAS

Após ordenado, ele é enviado primeiramente à Campanha/MG, sua cidade natal, onde chega no dia 16 de agosto e fica até dia 18 de junho, quando vai a Três Pontas/Mg. O sacerdócio de padre Victor, nos primeiros anos, foi marcado pela dedicação à comunidade local e, um pouco depois, pela sua atuação como professor. Também nesta época, conturbada pelo racismo e rejeição, a atuação de Dom Viçoso foi marcante. Padre Victor viveu de modo pobre, dando auxílio aos moradores da região central e do interior da cidade.

Os primeiros passos na evangelização da cidade de Três Pontas foram desafiantes para o padre. Foi, porém, neste lugar que ele se santificou, mostrando a sua crença através de obras que foram capazes de tornar secundário o racismo. A maior obra de caridade de padre Victor foi o colégio Sagrada família, que lhe trouxe grandes méritos e também dívidas e desafios. O colégio foi fundado no dia 8 de dezembro de 1861 e tinha como alunos jovens de todas as classes sociais. Padre Victor estabeleceu uma grande proximidade com seus alunos, o que era uma parte de sua pedagogia. Ele promovia no colégio bailes, momento privilegiado de convivência, nos quais ele mesmo dançava. A alegria e espontaneidade que envolviam o processo educacional eram somados à qualidade do ensino, beneficiando assim as várias personalidades que passaram pelo colégio. Nele foram diplomados 140 alunos entre 1895 e 1905. O empenho educacional de padre

Victor em Três Pontas foi decisivo na formação cultural da cidade:

Assim, foi consequência da capacidade desse instituto de ensino a fundação, na cidade, da antiga escola normal, que preparou dezenas de professores, muitos dos quais até hoje servem ao ensino, vários em cargos de direção. É efeito do ensino produzido por essa escola normal o aprimorado e atual meio social de Três Pontas, o qual tem podido, com facilidade, organizar ginásio, escola normal, modelares casas de beneficência, agremiações etc, etc. Não há negar, isso tudo procede da atividade educativa de Padre Vítor: a cultura da cidade é obra sua (SALGADO, 1968, p.14-15).

O processo educativo que padre Victor se iniciou na sua cidade natal, tendo como professor de música e latim o seu pároco de origem posteriormente ele se torna seu professor destas matérias além de ser o diretor do colégio. Ainda sobre a sua vida e santidade, é importante recordar a sua atividade enquanto exorcista: há diversas menções nas quais aponta que havia certa frequência nessa ação.

Uma tarde, chegaram à residência do Vigário quatro homens custodiando um possesso(...)Ao aproximar-se do possesso, este se levantou e o enfrentou, gritando: *Negro beijudo!*(...)padre Vítor pousou a mão sobre seu ombro e orou.O doente acalmou-se consideravelmente (SALGADO, 1968, p.23).

Nesse relato, o racismo está presente na boca do endemoniado. O preconceito contra padre Victor seria então a ação do mal sobre a sua vida e a tentativa de impor limites à sua missão. Isso demonstra, ainda, que os xingamentos recebidos por padre Victor continuavam a ser uma agressão, apesar dele lidar positivamente com estas rejeições que lhe causavam dor.

A forma física de padre Victor e sua cor são tratados com xingamentos; algo que permeou toda a sua vida, inclusive é repetido algumas vezes que ele era feio: “Victor era bem negro e robusto. Nunca foi bonito, mas era muito esperto” (PASSARELLI, 2013, p. 30). O historiador Gaetano praticamente reproduz o que é mencionado por João Salgado: “Crioulo retinto e em quase tudo um perfeito tipo da raça, ele nunca foi bonito; mas verdadeiro coração de ouro, ele tem e sempre teve a sua alma tão branca quanto é negra a cor da sua pele” (REZENDE, 1987, p.181).

Muito se pode discutir a respeito do padrão de beleza mas a necessidade de reafirmá-lo como feio evidencia a presença do racismo ainda após o falecimento, já na sua devoção. Não convém considerá-lo como um negro sob a tutela de alguém. As suas iniciativas posteriores e o seu longo e eficaz trabalho como sacerdote em Três Pontas comprovam essa autodeterminação. Além disso, a sua vida foi importante para a estabilização e crescimento da Igreja daquela região. Padre Victor viveu todo seu ministério em Três Pontas/MG vindo a falecer em 1905, causando

grande comoção na população.

CONCLUSÃO

O Beato Francisco de Paula Victor viveu sendo negro e pobre, a realização do seu desejo de chegar ao sacerdócio, neste contexto, já poderia ser considerada uma história de enorme interesse para o conhecimento da realidade religiosa e social do Brasil no meado do século XIX. Além disso, muitas pessoas envolvidas nesta bela biografia também nos chamam a atenção, como a figura de sua madrinha, Marianna Bárbara Ferreira: grande colaboradora no início da sua caminhada formativa. Tendo origem negra, há contradições na historiografia, ao apresentá-la como branca. A mãe do padre Victor, Lourença Maria de Jesus, é um outro caso parecido. A sua origem negra induziu os estudiosos a afirmarem, majoritariamente, que sua mãe era então escrava.

As diversas homenagens que ele recebeu ainda em vida e, após a morte, demonstraram a sua fama de santidade e o quanto era amado pelo povo. A figura do padre Victor está hoje presente na memória e devoção do povo. Tal carinho e devoção é um grande testemunho da sua santidade e da sua constante intercessão pelo povo do sul de Minas. Embora não tenha sido o primeiro padre negro, ao contrário do que é considerado por muitos, ele provavelmente tenha sido o mais proeminente.

Conclui-se, portanto, que a figura do padre Victor precisa ser lida através do cenário eclesial próprio da época. Ele é fruto de uma comunidade específica que o formou e deu a ele a oportunidade de ser padre e, agora, de ser declarado santo. Sendo negro, é preciso enxergá-lo para além da mera escravidão. A sua história, como homem livre, reflete a situação de parte dos negros daquela região, em meio à escravidão. A devoção a ele, portanto, deve abranger o fato de ter sido não um herói, mas um padre negro que soube aproveitar as oportunidades, para fazer da sua vida uma busca incessante pela santidade e caridade com o próximo.

REFERÊNCIAS

BASTOS, M. H. C. A educação dos escravos e libertos no Brasil: vestígios esparsos do domínio do ler, escrever e contar (Séculos XVI a XIX). **Cadernos de História da Educação**, Uberlândia, v.15, n.2, p. 743-768, maio-ago. 2016.

COELHO, T. C. A reforma católica em Marianna e o discurso ultramontano de dom viçoso (minas gerais 1844-1875). In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 26., 2011, São Paulo. **Anais...** São Paulo: ANPUH, 2011.

CUNHA, V. V. **O retrato que rabisquei um dia**: A vida de Francisco de Paula Victor. Três Pontas:

[s.n.], 2018.

FONSECA, M. V. Padre Vitor: um educador negro entre a escravidão e a santidade. **Revista brasileira de história da educação**, Rio de Janeiro, v. 20, p. 1-26, 2020.

JARDILINO, J. R. L.; PEREIRA, J. P. R. História De Uma Instituição Escolar No Brasil: O Seminário **Nossa Senhora Da Boa Morte (1821 -1888)**. **Revista Brasileira de História da Educação**, Rio de Janeiro, v. 21, p. 1-25, 2021. Disponível em: DOI:<<http://dx.doi.org/10.4025/rbhe.v21.2021.e185>>. Acesso em: 15 jul. 2022.

MESQUITA, M. R.; PIEDADE, N. DE O. **Padre Francisco de Paula Victor**. 5.ed. (Associação Padre Victor). Três Pontas(MG): [s.n.], 2016.

NASCIMENTO, M. **O Escravo Herói**. Varginha: [s.n.], 2016.

OLIVEIRA, A. J. M.O. As habilitações sacerdotais e os padres de cor na américa portuguesa potencialidades de um corpus documental. **Acervo**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 33-48, jan./abr. 2018. p. 43

PASSARELI, G. **Francisco de Paula Victor**: Apóstolo da caridade. São Paulo: Paulinas, 2013.

REZENDE, F. **Minhas Recordações**. Belo Horizonte: Imprensa oficial, 1987.

SALES, J. R. **A emancipação político-administrativa de Varginha (MG) 1882**. Varginha (MG): [s.n.], 2017.

SALGADO, J. A. **Magnus Sacerdos**: Cônego Francisco de Paula Vitor: preito à sua egrégia memória. Três Pontas, MG: [s.n.], 1968.

SILVA NETO, D. B. J.S. **Dom Viçoso**: Apostolo De Minas. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado de Minas Gerais, 1965.

VIEIRA, D. R. **História do Catolicismo no Brasil (1500-1889)**. Aparecida, SP: Santuário, 2016. v.1.

VOZ DIOCESANA. Minas Gerais: Arquidiocese de Campanha, MG, 1965, n. 554. Centro de Memória Monsenhor Lefort.

VOZ DIOCESANA. Minas Gerais: Arquidiocese de Campanha, MG, 1965, n. 556. Centro de Memória Monsenhor Lefort.

Outros:

ACI digital 10/Nov/2015 acessado em 05 de junho de 2022. Disponível em: <<https://www.acidigital.com/noticias/brasileiro-e-filho-de-escravos-padre-francisco-de-paula-victor-sera-beatificado-no-sabado-41574>>. Acesso em: 06 jun. 2022.

BOM Dia Cidade, Festa de 115 anos de morte do beato Padre Victor acontece em formato online. **G1**: Sul de Minas. Disponível em: <<https://g1.globo.com/mg/sul-de-minas/noticia/2020/09/18/festa-de-115-anos-de-morte-do-beato-padre-victor-acontece-em-formato-online.ghtml>>. Acesso em: 06 jun. 2022

DIOCESE de Campanha. Paróquia Nossa Senhora dAjuda (três pontas/mg). Disponível em: <<https://www.diocesedacampanha.org.br/portal/index.php/servo-de-deus-padre-victor/249-paroquia-nossa-senhora-d-ajuda-tres-pontas-mg>>. Acesso em: 06 jun. 2022

PEREIRA, R. **Documentário Padre Victor**: Acreditou no impossível. Paulinas: São Paulo: 2016.

FT 12

A Economia de Francisco e Clara



Dr. André Ricardo de Souza – UFSCar, SP
Dr. Armindo dos Santos de Sousa Teodósio – PUC Minas
Dr. Leonardo Ramos – PUC Minas
Dr. Robson Savio Reis Souza - PUC Minas

Ementa:

Este Fórum Temático, promovido pelo Grupo de Reflexão e Trabalho para a Economia de Francisco e Clara da PUC Minas, quer convidar pesquisadoras e pesquisadores que têm atuado na difusão da Economia de Francisco e Clara na América Latina, em especial no Brasil, numa perspectiva centrada nas práticas que vêm sendo desenvolvidas no âmbito desse movimento sócia-eclesial em torno do chamado feito pelo Papa Francisco. Considerando aspectos da atual conjuntura econômica e política, a Economia de Francisco e Clara pode corroborar com novos segmentos de reflexão e práticas econômicas transformadoras na realidade brasileira e internacional, a partir da articulação com movimentos sociais, universidades e organizações territoriais. Havendo três anos, desde o chamado papal em 1º de maio de 2019, foram produzidos vários artigos e atividades de jovens e ativistas, assim como a preparação para encontro presencial em Assis, Itália. A Articulação Brasileira pela Economia de Francisco e Clara (ABEFC) e o Grupo de Reflexão e Trabalho para a Economia de Francisco e Clara da PUC Minas assumiu o desafio de construir um caminho metodológico e reflexivo, com foco nessa mobilização internacional.

A PRÁTICA DO BEM VIVER INTEGRAL: POR UMA ARQUITETURA HOLÍSTICA

Luzia Aparecida Antunes de Sousa¹

RESUMO

Dos dez princípios apresentados pelo Papa Francisco, da economia de Francisco e Clara, destaco para essa comunicação a de número dez. Esse princípio diz que: “Cremos na solidariedade e no clamor dos povos”, onde todas as pessoas possam viver com dignidade. E conforme está nos dez princípios, trabalhar na integridade de cada pessoa e comunidade na sua especificidade. Conforme a Teologia da Missão Integral, movimento esse da América Latina, às pessoas fazem parte de um todo. Isto é, numa proposta evangélica, no sentido do Evangelho, que envolve toda a realidade de cada pessoa. Desse modo, tem-se a questão da moradia, terra, respeito pelas e nas diferenças, saúde, trabalho entre outros. Embora a Teologia da Missão Integral seja um movimento entre evangélicos, farei uso desse referencial para tratar de um tema proposto pela autoridade máxima da Igreja Católica Apostólica Romana. Pois, embora de denominações e igrejas diferentes, estão interligados na conquista do bem comum. Assim sendo, a minha proposta é sobre a arquitetura urbana, como um dos meios na conquista por justiça social, tanto rural quanto urbana. Onde a Igreja e sociedade possam estar interagindo além da sua natural união entre fiéis e pastores. Proponho um sistema entre diferentes especializações que possam trabalhar de modo integrado. Apresento da seguinte forma: I o papel das Instituições acadêmicas religiosas; II a relação das Igrejas com os movimentos sociais e comunidade e; III trabalho de parcerias nas paróquias, com diversos especialistas na contribuição de construções de casas sustentáveis, com materiais alternativos. Levando a compreensão que morar é ter um teto, como também, um lugar sagrado e holístico de convivência.

PALAVRAS CHAVES: Sustentabilidade; Justiça social; Integração; Papa Francisco.

INTRODUÇÃO

Na Carta Encíclica *LAUDATO SI'*, o Papa Francisco provoca a sermos imitadores do modo de vida do místico, peregrino São Francisco de Assis, que optou por viver com simplicidade. Para além de um santo que fez opção de viver na pobreza, demonstrou sempre um cuidado especial por tudo que fazia parte da sua realidade, e de toda a criação. Viveu de modo intenso e harmonioso com Deus, com as pessoas e com a natureza. Pois tudo está intimamente ligado, fazemos parte de um todo. Estamos integrados de tal forma, que cada pessoa aprende a se conhecer “na relação com as outras criaturas” (*LAUDATO SI'*, 85). Portanto, o cuidado, o respeito e o amor demonstrado por São Francisco de Assis, a toda criação, é exemplo a ser seguido e imitado. Pois entendia que tudo que Deus criou é belo e perfeito, atendendo todas as pessoas em suas necessidades. Foi um dos santos que passou por profundas transformações, a partir do evangelho.

¹ Mestranda em Ciências da Religião no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. Bolsista pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Especialista em Docência e Gestão do Ensino Superior. Graduada em Ciências Sociais. E-mail: luziasousa25@yahoo.com

O Papa Francisco, em diversas partes na *LAUDATO SI'* vai lembrar que tudo está integralmente conectado. Usa diversas vezes o termo integral para falar do cuidado com a nossa casa comum. No entanto, um grupo de evangélicos, de várias denominações, já vinham usando o termo integral ou holístico para falar de missão e evangelização. Foi um movimento entre os evangélicos nas décadas de 1950, 1960 e 1970. Os pensadores da Missão Integral ou Holística, como prefere alguns, têm como referência o Congresso Internacional de Evangélicos, em 1974, em Lausanne, Suíça. Os latino-americanos, René Padilla e Samuel Escobar, foram ouvidos e suas demandas estavam no documento final, conhecido como o “Pacto de Lausanne”.

A proposta da Teologia da Missão Integral surge defendendo que o evangelho e a missão devem ser totalmente Integral. Quer dizer, levar em conta todo o contexto do espaço geográfico onde se prega o evangelho. A Teologia da Missão Integral, assim como a Teologia da Libertação, surge como forma de responder as questões próprias da América Latina. Portanto, sendo uma teologia eminentemente nascida e pensada a partir dos anseios e contexto da América Latina. A proclamação do evangelho para todas as gentes, alimenta não somente a alma, mas ela deve alimentar os seres humanos, em tudo que envolve nas suas necessidades e interesses.

A pregar o evangelho em diversos locais geográficos, individualmente e coletivamente. De acordo com a *LAUDATO SI'* “somos uma única família humana. Não fronteiras nem barreiras políticas ou sociais” ou culturais que impeça de levar o evangelho a todas às pessoas. De acordo com Padilla (1992) evangelizar é ter compromisso com o mundo, provocando, assim como são Francisco, profundas transformações a partir de dentro das pessoas. Para tanto, ter a experiência do evangelho transformador, trazendo mudanças no comportamento na vida e no cotidiano. O anúncio da “boa notícia” ao alcance de todas às pessoas, que são parte de comunidades e sociedades, sejam em nas áreas urbanas ou rural. E cada uma delas apresentam algo de específico, na interpretação de como vivem no coletivo. Por esse motivo, evangelizar é levar em consideração o lugar a ser evangelizado.

Dentre outros, o movimento da Missão Integral criticava uma religião que não atendia as especificidades dos países latino-americanos. Denunciavam que os missionários vindos dos Estados Unidos e Europa, não levavam em conta a realidade da América Latina. Sobretudo os missionários dos Estados Unidos, traziam consigo um evangelho atrelado ao jeito de viver dos norte-americanos. Por essa razão, os teólogos da Missão Integral, vão dizer que os evangélicos não deveriam mais receber o “menu” dos americanos. E que, o tempo se mostrava mais propício a missão do que as missões. Uma missão para além dos muros das igrejas, proclamando um evangelho transformador no seguimento a Jesus Cristo. Evangelizar é considerar o contexto de cada lugar, numa visão holística, no tempo presente envolvendo Deus, às pessoas a natureza.

Enquanto a Teologia da Libertação faz opção preferencial pelos pobres e oprimidos, a Teologia da Missão Integral é para todas as pessoas, sejam elas, ricas ou pobres. Todas e todos são convidados. O evangelho deve ser anunciado de tal maneira que ela traga junto ao convertido, profundas transformações no contexto e na realidade inserida. No contexto social, econômico, político e cultural realiza a ação do evangelho. Assim como Jesus, fez parte de uma deter-

minada cultura, o anúncio da Boa Nova vai ser proclamado em contexto diversos, com culturas específicas. Seja qual for ou como for, exige que o cristão se sinta responsável e compromissado na evangelização, nas questões sociais, políticas e econômicas. Tudo isso faz parte de todos os aspectos das pessoas, seja na vida urbana ou rural. De acordo com Padilla (1992), a ação de Deus no mundo – *cosmos* – não se dirige a pessoa de forma individualizada, isolada. Deus se dirige a pessoa no seu contexto de vida, vinculado ao mundo.

Na Encíclica *Laudato Sí'*, e na Teologia da Missão Integral ou Holístico observa-se o uso repetido das palavras: integralidade, interligados, integral ou holístico. São palavras proferidas como meio de lembrar que todos e todas estão de alguma forma ligadas/os uns aos outros, e ao meio ambiente. Somos seres de relações que não devem ser pautadas somente no poder econômico. Provocar ações que contribua para o bem comum. Buscar romper com um tipo de economia perversa e nociva. Perversa por excluir tantas pessoas de uma vida digna, de dominar e explorar outras pessoas, como também, o meio ambiente. Nociva, quando já se perde a percepção do certo para o errado, e a vida em sociedade vai passado para o relativo.

1. DAS INSTITUIÇÕES ACADÊMICAS RELIGIOSAS

É fato que as Acadêmicas Religiosas apresentam diversos projetos junto à comunidade. De modo específico, faço destaque os das áreas da arquitetura, engenharia e urbanismo. Claro, não somente estas. Numa ação social que para Missão Integral, implica numa atitude de compromisso de transformações e mudanças profundas onde se possa ter uma boa vida que inclui o respeito e o cuidado com o outro, a natureza, com a terra. Estão em concordância, a Missão Integral e o Papa Francisco em sua Encíclica *LAUDATO SI'* e São Francisco, tudo está interligado. Na ação social, procura ir além de socorrer as pessoas em suas necessidades, mas “eliminar as causas das necessidades através de atividades da sociedade, promovendo justiça” (MODES, 2021, p. 177). O conhecimento acadêmico integrado com o saber popular no desenvolvido na produção de formas de viver e conviver de modo sustentável.

Com apoio de especialistas das áreas do conhecimento, ainda é tempo de reaprender a conviver e viver com a natureza. Adotar um estilo de vida mais sustentável, sem a necessidade de querer controlar todo o meio ambiente. O Papa Francisco menciona do quanto o homem tem continuamente tentado dominar a natureza. Entre tantos exemplos a ser citados, os centros urbanos onde os rios são “enterrados”. E a cada época das chuvas, deixa demonstrado o insucesso destas empreitadas. Na *LAUDATO SI'*, o Papa Francisco fala em mutilação, se referindo ao maltrato da natureza. Isso ocorre com os rios, ribeirões, córregos e nascentes fazendo que se tornem invisíveis para a população em geral. A arborizado dos espaços públicos parece estar sendo esquecido.

Debates que podem ser promovidos pelas Academias, levando a reflexão e crítica a uma

relação com a natureza, não pautada no valor econômico, mas de dependência e interdependência. Especialistas e profissionais que possam ter maior abertura até nas mídias religiosas para alcançar um número maior de pessoas. Dentro das igrejas, elas próprias padecem a aprender ser mais sustentável. Acaso a igreja incentiva o plantio de árvores, a separar o lixo, a ter relações sustentáveis, a participar do processo de cidadania e política, nos postos de saúde, associações de bairro? Ela mesma, em grande parte pode começar a aprender para ser um exemplo em sustentabilidade, onde todas as coisas e as pessoas estão interligados.

2. IGREJAS, MOVIMENTOS SOCIAIS E COMUNIDADE

Como militante por direito à moradia digna e sustentável, pude acompanhar nesse processo a ação de vários especialistas de diferentes áreas. Eram voluntários da engenharia, arquitetura e urbanismo, das Ciências Sociais, Assistentes Sociais, pedagogia, do Direito, entre outros. E muitos desses profissionais pensando numa moradia que fosse justa, sustentável e inclusiva. Lembrando das pessoas portadoras de qualquer tipo de deficiência e pelo avançar da idade. O saber popular e acadêmico sendo trocados integralmente. Eram trazidas novas tecnologias sociais, que pudessem atender aos militantes em suas demandas. Conforme a Missão Integral, o cristão deve se envolver em todas as questões que diz respeito a justiça social, a política e a economia. Devendo assim, procurar estar junto e intervir na busca pelo bem comum, pois:

A missão urbana, portanto, é uma prioridade em todas as partes. Lá, na cidade, com todo seu poder desumanizante, vê-se com clareza a necessidade de um evangelho com poder para transformar a totalidade da vida. Num mundo que está se urbanizando rapidamente, a cidade é, sem dúvida, o símbolo do desafio que a evangelização e o discipulado colocam para a igreja” (PADILLA, 1992, p. 142).

Envolver-se pela causa dos povos expulsos de suas terras, das gentes excluídas do direito à moradia digna e/ou a falta dela. Para a Missão Integral, o cristão é aquele que se compromete com a causa do povo e pelo bem-estar das pessoas em sociedade e comunidade. Tendo o “Reino de Deus em mente, a comunidade é composta por todas as pessoas e, se algum direito é violado, o direito de todos está em xeque”. E quando carece de colaboração, existe “o real auxílio de uns para com os outros e o despertar do auxílio dentro da própria comunidade, e é preciso despertar de fato” (MODES, 2021, p. 162). Contudo, deve-se compreender que não é somente construir mais residência, mas junto com as Academias, buscar novas alternativas que atendam senão todas e todos, pelo menos um maior número de pessoas beneficiadas. Ter uma moradia digna, em concordância com o modo de vida dos povos em instâncias urbanas e rurais.

Conforme consta no site, Núcleo de Estudos Sociopolíticos – NESP, mesmo havendo novos empreendimentos mobiliários na cidade de Belo Horizonte, tem sido crescente o número de famílias sem casa. Em parceria com o NESP, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE e a Fundação João Pinheiro – FJP, mostram que o déficit mobiliário das famílias sem casa passou de 50,2 mil em 2016, para 56 mil em 2019. Do ano de 2019, constatou-se pessoas que têm casas, mas, sem condições de morar, por exemplo, falta de saneamento básico, como ocorre nas comunidades. Ainda falando de modalidade de casas impróprias para morar, têm as que não tem estrutura (parede, teto), são 60,2 mil nessa situação. Em seguida, 44,3 mil, casas sem condição de armazenar água. Conta ainda no déficit habitacional a questão dos alugueis, em Belo Horizonte são 45,2 mil domicílios alugados.

A exclusão da falta de moradia digna, tem cara e cor. E em sua grande parte, são mulheres pardas e negras. São quase 90% de famílias com até 3 salários mínimos. Essas pessoas não conseguem, mesmo em simulações para financiamento da casa própria, junto a Caixa Econômica. Mesmo que conseguissem um financiamento, poderia ter de comprometer em torno de 29% da renda total da família. Num imóvel com valor de R\$ 215 mil, teriam que dar uma entrada R\$ 149 mil. A expansão do mercado imobiliário, segue a lógica da oferta e demanda. Muitas famílias são excluídas do direito a cidade, e acolhendo quem pode pagar para estar nela.

De acordo com o relatório final do grupo de trabalho sobre o direito à moradia da Comissão de Direitos Humanos e Defesa do Consumidor, da Câmara Municipal de Belo Horizonte, mostra que 78 mil famílias estão sem casa, enquanto há uma grande quantidade de imóveis vazios, sendo num total de 75 mil lotes ou casas desocupadas. São 17 mil lotes e 60 mil domicílios vagos. Imóveis que poderiam estar sendo utilizados em política habitacionais. Segundo a reportagem a Fundação João Pinheiro – JFP, no ano de 2015 existia no Brasil 8 milhões de domicílios vagos no Brasil, dos quais 6,9 poderiam estar cumprindo uma função social para moradia. Em Minas Gerais 729.902 vagos, sendo que 190.238 estão na região metropolitana de Belo Horizonte. Possivelmente, em trabalho de mútua colaboração, dar função social para moradia, como acontece com as ocupações dos prédios públicos sem uso.

3. TRABALHO DE PARCERIAS NAS PARÓQUIAS, COM DIVERSOS ESPECIALISTAS NA CONTRIBUIÇÃO DE CONSTRUÇÕES DE CASAS SUSTENTÁVEIS, COM MATERIAIS ALTERNATIVOS.

O arquiteto Diébédo Francis Kéré, vencedor do prêmio Pritzker de Arquitetura em 2022, além educador e ativista social, tem buscado promover mudança de paradigma na construção, que provoque as pessoas sonharem. Dizendo em outras palavras, sem desperdício na construção, mas que ouse na criação de “algo de qualidade”. No uso de materiais, conforme a especificidade de cada lugar e região. Por fim, tudo é integral, holístico, de acordo com as palavras de Diébédo Francis Kéré, “estamos interligados e as preocupações com o clima, a democracia e a

escassez são preocupações de todos nós”.

Porém chama a atenção que mesmo o setor imobiliário se mostrar em expansão, com a lógica de morar quem puder pagar, não se fala de casas funcionais, ecológicas, sustentáveis. Seguem sempre um mesmo padrão, ou seja, nem sempre temos percebidos imóveis que se relacionassem com o seu meio ambiente e a com natureza. Que continuamente, vem sendo tratada com descaso, exploração, dominação. Diante de situações parecidas, o Papa Francisco, convoca a uma mudança desse tipo de visão e modelo. A cidade deve atender a quem nela deseja morar.

Contextualizar, integralidade, holístico são termos usados para dizer que a evangelização e a missão devem considerar as realidades das pessoas nos diversos espaços que ocupam. Em razão disso, o cristão deve se comprometer com todas as gentes, nas comunidades originais dos quilombolas, indígenas, ribeirinhos, nos centros urbanos e nas zonas rurais para que tenham assegurado a uma vida com dignidade e justiça. Com respeito ao modo de vida de cada particularidade dos mencionados, e de tantos outros. Defender a sacralidade do direito à moradia digna. Num trabalho em conjunto realçando valores e ações simples para quem mora nos centros urbanos, deixarem as árvores em pé, evitar de cimentar toda a extensão dos lotes. Pensar em moradias que sejam sustentáveis, evitar o desperdício na construção, buscando optar por material alternativos, energia limpa, cuidado com a água, ações ainda pouco ou totalmente desconhecida, mas que, é compromisso de cada cristão responsável com a realidade que faz parte. “Louvado sejas, meu Senhor, pela irmã água, que é mui útil e humilde e preciosa e casta”.

CONCLUSÃO

Viver numa relação de respeito com a natureza. Partindo do princípio de romper com uma cultura da exploração e dominação da natureza, dos recursos que ela nos oferece. Explorando sem colocar nada no lugar. Matando, envenenando. Quebrar com esse círculo vicioso, parar de dar as costas para a natureza. Os rios, lagos, córregos, em que, diversas construções a tratam com indiferença. Fazendo delas um lugar de descarte de lixos, de resíduos, de esgotos, de descaso. Contribuir na construção de uma sociedade justa e igualitária, passa pela moradia. Não apenas o domicílio, mais além do que uma habitação, espaço em que nos conectamos com nossa interioridade, com nossa subjetividade, com a outra pessoa mais próxima que coabita num determinado lugar.

Há uma diversidade de profissionais e especialistas comprometidos com mudanças para romper com a agressão do homem a natureza a nossa mãe terra. Contudo, parece carecer de maior visibilidade, para poder chegar numa quantidade maior, ao conhecimento das pessoas. De modo que, possam promover protagonista num novo modelo de vida sustentável interagindo com o meio ambiente. Como o Papa Francisco, Teologia da Missão Integral vão afirmar, e são Francisco viver, tudo está interligado. Para o religioso franciscano, Frei Vitório Mazzuco Filho,

“Francisco e Clara ensinam para nós que o humano se define em relações”, o modo como as pessoas tratam a natureza, fala de si mesmo. Em razão disso, as vezes um olhar para trás acontece de aprender melhor.

REFERÊNCIAS

BH, Meio Ambiente e Eleições 2020: os rios enterrados vivos. **LEI.A.** {S.l} 12 nov. 2020. Disponível em: <https://leia.org.br/bh-meio-ambiente-e-eleicoes-2020-os-rios-enterrados-vivos/>. Acessado em: 05 jul. 2022.

CAVALCANTI, Robinson. **A Utopia Possível: Em busca de um cristianismo integral**. 2 ed.rev. Viçosa, Ultimato, 1997.

FILHO, Frei Vitório Mazzuco. Clara e Francisco: um encontro que acende!. **Franciscanos**. {S.l} 2022. Disponível em: <https://franciscanos.org.br/carisma/clara-e-francisco-um-encontro-que-acende.html#gsc.tab=0>. Acessado em: 28 jun. 2022.

FRANCIS Kére recebe o Prêmio Pritzker de Arquitetura 2022. **Conselho de Arquitetura e Urbanismo do Rio Grande do Sul**. 16 mar. 2022. Disponível em: <https://www.caurs.gov.br/francis-kere-recebe-o-premio-pritzker-de-arquitetura-2022/>. Acessado em: 05 jul. 2022.

MODES, J. A Valdir. TEOLOGIA DA MISSÃO INTEGRAL (TMI) E SEU IMPACTO NA COMUNIDADE: O envolvimento e o distanciamento necessários para não comprometer o Evangelho!. **VIA TEOLÓGICA**, [S. l.], v. 21, n. 41, 2021. p. 159 – 187. Disponível em: <https://periodicos.fabapar.com.br/index.php/vt/article/view/171>. Acesso em: 3 ago. 2022.

NÚMERO de famílias sem casa cresce em Belo Horizonte, apesar de novos empreendimentos imobiliários. **NESP Núcleo de Estudos Sociopolíticos**. Belo Horizonte, 22 abr. 2022. Disponível em: <https://nesp.pucminas.br/index.php/2022/04/22/numero-de-familias-sem-casa-cresce-em-belo-horizonte-apesar-de-novos-empreendimentos-imobiliarios/>. Acessado em: 01 jul. 2022.

PADILLA, Réne. **Missão Integral: Ensaio sobre o Reino e a Igreja**. FTL-B e Temática Publicações. São Paulo, 1992

PAPA FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica *Laudato Si'***. E-book.

RODRIGUES, Ricardo Gondim. **A Teologia da Missão Integral: Aproximação e impedimentos entre evangélicos e evangélicas**. 2009. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2009.

SOFIATI, F. M.; SOUZA, A. R. de. O franciscanismo econômico: considerações sociológicas sobre a economia de Francisco e Clara. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Campinas, SP, v. 23, n. 00, p. e021027, 2021. DOI: 10.20396/csr.v23i00.15832. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/csr/article/view/15832>. Acesso em: 11 jul. 2022.

FT 13

A Herança de Ricoeur: Filosofia, Teologia e Religião



Dr. Adriani Milli Rodrigues – UNASP
Dr. René Dentz – PUC-Minas

Ementa:

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 temas que são, por ele mesmo, chamadas de fronteiras, tais como a Esperança e o Mal. Trata-se de temas que dão suporte a uma preocupação tardiamente estruturada por Ricoeur, aquela referente a problemática do perdão. Este também se mostra como um tema de fronteira e como um horizonte de sua obra. Ao passo que filosofia e teologia são discursos irreduzíveis um ao outro, mantendo as suas diferenças epistemológicas claras, é devido a 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.

AS IMAGENS BÍBLICAS DA IGREJA EM PAUL MINEAR E A HERMENÊUTICA DE RICOEUR.

Peterson Peixoto dos Santos¹

RESUMO

Definir o que é a Igreja ou mesmo encontrar aspectos e conceitos que nos levem a compreender melhor sua essência é um desafio para a teologia. Primeiramente pela própria natureza misteriosa desta ligação entre Cristo e Seu povo na terra. Nas palavras de Paulo: “Grande é este mistério, mas eu me refiro a Cristo e à igreja” (Ef 5:32). Assim, como objeto de estudo, a Igreja não é de simples definição no sentido usual desta palavra. Sendo dinâmica e envolta em “mistério”, sua definição estará sempre aberta para maior e mais profunda investigação. Outro fator importante para esta falta de clareza quanto a sua essência é o fato de que historicamente a doutrina da igreja não recebeu a atenção direta e completa que outras doutrinas tais como cristologia e soteriologia receberam ao longo dos séculos da Igreja Cristã. As mudanças na eclesiologia, trazidas pelas reflexões e práticas pós Concílio Vaticano II e o movimento ecumênico, mostraram que a Igreja, em algum nível, não estava tão certa de sua autoidentidade como se imaginava. A Bíblia ilumina a natureza da Igreja quase completamente através de imagens metafóricas. Desta forma, parece positivo buscar nas imagens bíblicas da Igreja informação teológica para se compreender melhor sua natureza. A partir da obra *Imagens da Igreja no Novo Testamento* de Paul Minear (2004) e da *Hermenêutica Bíblica* de Paul Ricoeur (2006), este trabalho buscou avaliar a compatibilidade entre os dois autores especificamente nos conceitos e na forma de abordar a linguagem metafórica das imagens no primeiro autor e das metáforas/parábolas no segundo. Ao observar alguns dos pressupostos e conceitos metodológicos de Minear e compará-los com as ideias de Ricoeur foram encontradas pelo menos três semelhanças em conceitos importantes que demonstram alguma compatibilização entre esses dois autores e que, inicialmente, permite que sejam ambos utilizados no estudo das imagens bíblicas para a Igreja: i) a interconexão e a rede de significação das imagens/parábolas; ii) a importância e a relativa superioridade da linguagem metafórica sobre o discurso teológico puramente conceitual na ampliação do pensamento doutrinário; e iii) a sua força para impactar e transformar a vida dos ouvintes/leitores do evangelho. Desta forma, a pesquisa, embora não exaustiva e em fase inicial, conclui preliminarmente que há alguma compatibilidade conceitual entre a hermenêutica de Paul Ricoeur e as análises já feitas por Paul Minear em seu estudo das imagens, de forma que aquela parece promissora para contribuir na ampliação do estudo deste.

PALAVRAS-CHAVE: eclesiologia, igreja, Paul Ricoeur, metáfora, hermenêutica.

INTRODUÇÃO

Definir o que é a Igreja ou mesmo encontrar aspectos e conceitos que nos levem a compreender melhor sua essência e natureza é um desafio para a teologia, em especial por três fatores. O primeiro fator é a sua própria natureza. Existe entre Cristo e a Igreja uma misteriosa ligação. O apóstolo Paulo, autor bíblico do Novo Testamento (NT) que mais utilizou o termo

¹ Mestre. Professor Assistente no Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP). Contato: peterson.santos@unasp.edu.br.

“igreja”² em seus escritos, certa vez escreveu: “Grande é este mistério, mas eu me refiro a Cristo e à igreja” (Efésios 5:32), colocando assim a Igreja numa relação de mistério com Cristo. Nas palavras do cardeal Avery Dulles (2002, p.10): “O caráter misterioso da Igreja [...] exclui a possibilidade de trabalhar a partir de conceitos claros e unívocos, ou a partir de definições no sentido usual da palavra”. O papa Paulo VI, em seu discurso de abertura da segunda sessão do Concílio Vaticano II afirmou: “A Igreja é um mistério. É uma realidade imbuída da presença oculta de Deus. Faz parte, portanto, da própria natureza da Igreja estar sempre aberta para uma nova e cada vez maior investigação” (KÜNG, CONGAR e O’HANLON, 1964, p.26).

O segundo fator importante que compõe este desafio é o fato de que “em nenhum momento da história do pensamento cristão, a doutrina da igreja recebeu a atenção direta e completa que outras doutrinas receberam” (ERICKSON, 2012, p. 993). Segundo Williams (1969, p. 11), isso se deu provavelmente porque, de alguma forma, esta “sempre foi tomada por certo”, ou seja, além da natureza misteriosa da Igreja, a cristandade em si, pouco se ocupou de estudar a fundo a eclesiologia e suas implicações tanto para sua autocompreensão quanto para o plano da salvação como um todo, pois imaginou que fosse uma questão óbvia.

Em terceiro lugar, o fator dos efeitos epistemológicos da pós-modernidade também colaboraram para esta situação. O autor Millard Erickson, em sua Teologia Sistemática, percebe como esta característica afetou negativamente o empreendimento da busca de definição ao tratar da natureza da Igreja:

A tendência de se esquivar de definir e declarar qual é a essência de determinado objeto de estudo, a fim de descrever o que esse objeto faz, está aumentando. A geração pós-moderna tende a ser menos focalizada na argumentação e definição racionais, e mais concentrada na experiência e nas emoções (ERICKSON, 2012. p. 994).

Apesar desses três obstáculos, buscar ampliar a compreensão deste tema tão importante para o cristianismo como um todo, é uma tarefa teológica indispensável. Uma motivação adicional para abordar este tema pode ser encontrada no movimento ecumênico que desde o Concílio Vaticano II vem sendo desenvolvido no contexto da cristandade e fora dela, tentando identificar pontos de contato, o que certamente leva à necessidade de algum tipo de definição e delimitação conceitual.

Ao observar como a Bíblia aborda o tema, Dulles (2002, p. 11) afirma: “A Bíblia, quando procura iluminar a natureza da Igreja, fala quase que completamente através de imagens, a maioria delas [...] evidentemente metafórica”. Desta forma, parece promissor buscar nas imagens bíblicas da Igreja a fonte de informação teológica para se compreender melhor sua

² Do grego *ekklesia*. Das 114 aparições do termo, 64 ocorrem em Paulo, se forem consideradas todas as possíveis cartas atribuídas a Paulo juntamente com Hebreus.

natureza e missão. O autor Paul Minear, procurou identificar e estudar essas imagens no NT e trouxe à discussão não menos que 96 delas (MINEAR, 2004).

Neste cenário, a hermenêutica bíblica de Paul Ricoeur (2006), que trabalha o figurativo e a metáfora, parece abrir uma nova janela epistemológica para a discussão teológica. Segundo Rodrigues (2022, p. 334), projetam-se a partir de Ricoeur e de outros autores como Robert Jenson “possibilidades epistemológicas que estejam atentas ao discurso e à linguagem das Escrituras, para benefício do discurso da igreja sobre a novidade do evangelho do reino de Deus”. Em especial, na área da Teologia Sistemática, “relevantes também para a formulação hermenêutica do discurso da igreja acerca do evangelho na teologia sistemática contemporânea” (RODRIGUES, 2022, p. 335).

Para tal empreendimento esta pesquisa buscará, encontrar na hermenêutica de Paul Ricoeur, conceitos compatíveis com o estudo das imagens da Igreja do NT realizado por Paul Minear, de forma que haja, potencialmente, elementos teológicos para o avanço da autocompreensão, natureza e missão e da Igreja. Embora Ricoeur seja mais abrangente no tocante a trabalhar o conceito de metáforas de forma mais geral, e ao mesmo tempo mais restrito por abordar especialmente as parábolas, o método de estudo das imagens da Igreja utilizado por Minear também pode ser estendido além das imagens eclesiológicas para as metáforas como um todo, criando assim um campo comum entre os dois autores.

O que se segue, portanto, é uma descrição dos conceitos comuns utilizados por estes dois autores em suas análises das imagens e metáforas, respectivamente, no texto bíblico. Inicialmente será abordado o conteúdo do primeiro deles, pois este estudo parte das imagens da Igreja, e, em seguida, se fará a descrição do trabalho do segundo juntamente com a menção de suas semelhanças com o anterior.

1. CONCEITOS DE ANÁLISE DAS IMAGENS EM PAUL MINEAR

O autor Paul Minear realizou um estudo das imagens da Igreja no Novo Testamento. Em sua busca encontrou noventa e seis diferentes imagens bíblicas. Sua abordagem, reconhecidamente ecumênica (MINEAR, 2004, p. XXV), ao invés de tocar em pontos controversos de aplicação e compreensão das imagens, é uma busca daquilo que é essencial e pouco controverso nelas.

Um de seus objetivos claros foi explicitar as relações entre essas imagens: “é apenas uma pesquisa inicial superficial de todas as imagens da igreja no Novo Testamento, com o objetivo de revelar suas conotações mais certas e traçar suas *interações mútuas*” (Ibidem, p. 13)³. Nesta citação percebe-se uma de suas pressuposições: o fato de as imagens estarem ligadas entre si

³ Grifo acrescentado.

de maneira a criar uma rede de significação, o que foi mais explicitamente colocado na seguinte afirmação sobre sua metodologia: “E finalmente iremos traçar uma rede de pensamento que conectará as imagens mais importantes” (Ibidem, p. 11).

Nesta rede, a ideia é que toda imagem acrescenta algo na compreensão do objeto de estudo, neste caso a Igreja, e amplia sua visão, pois todas as imagens estão interligadas e lançam luz umas sobre as outras. Para Minear, portanto, “o corpo de Cristo, a nova família, Israel, e o novo homem não são expressões de diferentes eclesiologias, mas imagens complementares de uma mesma realidade” (MINEAR, 2004, p. XXIV).

Além da rede, outro importante conceito a respeito das imagens, consideradas por ele como “palavras vivas”, é que estas possuem importante significação para o pensamento teológico e são tidas como relativamente superiores aos conceitos denotativos fixos, pois estes são pouco flexíveis em significação, por isso chamados de “receptáculos”:

Palavras vivas são canais, e não receptáculos, do pensamento. Onde o pensamento é absorvido com realidades que intrinsecamente fundem a atividade de Deus com a do homem e, portanto, combinam componentes celestiais e terrenos, este pensamento, juntamente com seus canais, irá muitas vezes ignorar qualquer distinção inflexível e limitada entre o conteúdo literal e o figurado. Tal pensamento utilizará abertamente imagens ao redor das quais orbitará toda uma galáxia de significados (Ibidem, p. 20).

Esta ideia é reforçada pela frase: “A imagem é o significado” (Ibidem, p. 17). Bem como esta outra citação que aparece na descrição do método utilizado pelo autor durante o estudo:

Ao invés de escrever uma eclesiologia baseada em doutrinas precisamente formuladas e denotativas, ele explora as imagens caleidoscópicas, evocativas e conotativas da comunidade dos crentes (Ibidem, p. XXV).

Desta forma percebe-se que, segundo o autor, a imagem ou metáfora é uma importante fonte de conhecimento real e mesmo doutrinário. Este conceito é destacado na expressão “escrever uma eclesiologia” que remete imediatamente à uma descrição doutrinária. Mas além disso é possível concluir também que para ele, a linguagem metafórica possui uma relativa superioridade ao discurso denotativo.

Uma terceiro conceito perceptível é o fator transformacional ou impactante da linguagem imaginativa em seu conjunto no contexto do evangelho:

Portanto, é requerido mais do que apreender as imagens e temas de forma avulsa, mas é a coerência do todo que precisa ser compreendida. Além do mais, “O evangelho demanda que a mente de seus ouvintes seja radicalmente mudada, que as pressuposições e critérios mentais sejam transformados....E a mente não é realmente transformada quando absorve ideias avulsas dentro de sua antiga estrutura”. Isso seria meramente uma modificação ou uma adaptação parcial. O evangelho do Novo Testamento exige arrependimento ou conversão (MINEAR, 2004, p. xxiii)⁴.

A mensagem do evangelho representada em suas imagens, quando tomadas como um todo devem produzir mais do que uma quantidade de novos pensamentos dentro uma cosmovisão pré-evangelho. Quando incorporada à vida, o conjunto de imagens trará uma nova forma de pensar e gerar um novo olhar para o mundo, transformando a forma de viver.

Na primeira parte deste estudo foram identificados três conceitos importantes para o autor Paul Minear no estudo das imagens: i) sua interconexão e sua rede de significação; ii) sua importância e relativa superioridade sobre o discurso teológico conceitual; e iii) a sua força para impactar e transformar a vida dos ouvintes do evangelho. Esses conceitos encontram algum eco na hermenêutica bíblica do filósofo Paul Ricoeur quando este trata das metáforas e parábolas? Este é o trabalho do próximo tópico, onde serão descritos alguns de seus conceitos e imediatamente relacionados aos conceitos de Minear descritos nesta parte do estudo.

2. PAUL RICOEUR E PAUL MINEAR

O autor Paul Ricoeur também analisa a influência e a profundidade do uso de metáforas no discurso teológico. Para ele, bem como para Paul Minear, a significação das metáforas têm uma força de significação especial quando analisadas em conjunto: “Uma metáfora nunca aparece só. Uma metáfora chama outra, e todas em conjunto permanecem vivas devido à sua tensão mútua e ao poder de cada uma de evocar o conjunto da rede” (RICOEUR, 2006, p. 183).

Ricoeur destaca além da força da metáfora em si mesma, devido à tensão de significação que lhe é própria, realça também a força do “conjunto da rede” de forma semelhante à de Minear. Este ao buscar as conexões entre as imagens também percebeu o que chamou de “rede de pensamento” (MINEAR, 2004, p. 11). Tem-se aqui, portanto, uma semelhança conceitual no primeiro conceito já destacado no estudo das imagens do autor católico.

Em um outro momento, trabalhando especificamente sobre o uso das parábolas, Ricoeur afirma:

4 Tradução livre.

Porque há agora [como resultado da aplicação de sua hermenêutica] mais nas parábolas tomadas em conjunto do que em qualquer sistema conceitual sobre Deus e sobre a ação de Deus entre nós. Há mais a *pensar através* da riqueza das imagens do que na coerência de um simples conceito (RICOEUR, 2006, p. 229).

Neste parágrafo é afirmado que ao (re)ler as parábolas com seu conteúdo metafórico, um novo panorama de significação é aberto. A tensão inerente às metáforas geram uma profundidade e riqueza de pensamento que ultrapassa “a coerência de um simples conceito” (Ibidem). Mais uma vez é possível conectar este conceito com seu equivalente destacado no estudo de Paul Minear, neste caso o segundo ponto mencionado.

A terceira e última conexão entre Ricoeur e Minear, abordada neste estudo, se encontra na questão da transformação que o evangelho com suas metáforas objetiva causar em seus ouvintes (leitores). Sua exigência não é simplesmente a recepção de novas ideias desconexas, mas uma nova forma de pensar, uma mudança interna do ser. Afinal, não se “põe vinho novo em odres velhos” (Mt 9:17). O pensamento de Ricoeur descrevendo este mesmo efeito foi colocado nas seguintes palavras:

“O conhecimento bíblico não deve parar na linguagem; busca atingir a realidade de que fala o texto. A linguagem religiosa da Bíblia é uma linguagem que visa a uma realidade transcendente e que, ao mesmo tempo, desperta a pessoa humana para a dimensão profunda de seu ser” (Comissão Bíblica Pontifícia *apud* RICOEUR, 2006, p. 35).

Nesta última citação, o pensamento de Ricoeur corrobora o de Minear no que tange o alvo da linguagem bíblico-metafórica que é a transformação da realidade do leitor. A fusão de dois horizontes trazendo para a vida do indivíduo a realidade do evangelho manifestada no texto. Uma última citação que encerra esse ponto:

“A linguagem religiosa da Bíblia é uma linguagem simbólica que ‘dá a pensar’ (o trabalho do texto), uma linguagem que não 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” (RICOEUR, 2006, p. 57).

Desta forma, é possível perceber em Ricoeur essa potencialidade que a linguagem religiosa possui de dar-se ao trabalho de ser compreendida em sua difusão de sentidos, com o foco no Deus transcendente, mas que tem como objetivo indispensável tocar a vida interna e

“profunda do ser” da pessoa humana. Reconfigurar, reler e redescrever o leitor e seu mundo, confirmando a sua paridade conceitual com Minear no terceiro ponto já descrito previamente.

CONCLUSÃO

Esta pesquisa, ainda em seus passos iniciais, buscou analisar as possibilidades do uso da hermenêutica de Paul Ricoeur para o estudo das imagens bíblicas da Igreja no Novo Testamento. A reconhecida obra “Imagens da Igreja no Novo Testamento” do autor Paul Minear (2006) foi mapeada como fonte para as imagens a serem estudadas e a partir dela foram extraídos alguns de seus conceitos para a interpretação das “imagens metafóricas” de forma a compará-los com os de Ricoeur.

Ao observar alguns dos pressupostos e conceitos metodológicos de Minear e compará-los com as ideias de Ricoeur verificou-se pelo menos três semelhanças importantes passíveis de uso para o estudo das imagens bíblicas da Igreja: i) sua interconexão e sua rede de significação; ii) sua importância e relativa superioridade sobre o discurso teológico conceitual; e iii) a sua força para impactar e transformar a vida dos ouvintes do evangelho. Desta forma, a pesquisa, embora não exaustiva, conclui que a utilização da hermenêutica de Paul Ricoeur parece promissora para o estudo proposto.

REFERÊNCIAS

DULLES, Avery Robert. *Models of the Church*. New York: Image Books, 2002.

ERICKSON, Millard John. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 2012.

KÜNG, Hans; CONGAR, Yves e O’HANLON, Daniel (eds.). *Council Speeches of Vatican II*. Glen Rock (New Jersey): Paulist Press, 1964

MINEAR, Paul Sevier. *Images of the church in the new testament*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2004.

RICOEUR, Paul. *A Hermenêutica Bíblica*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

RODRIGUES, Adriani Milli. *Teologia Sistemática e Questões Hermenêuticas da Linguagem*. Teoliterária, São Paulo, v. 12, n. 26, 334-357, 2022.

WILLIAMS, Colin Wilbur. *The Church*. Philadelphia: Westminster, 1969.

HORIZONTES DE PERDÃO: UM DIÁLOGO ENTRE PAUL RICOEUR E RENÉ GIRARD

René Dentz¹

RESUMO

Paul Ricoeur e René Girard foram dois intelectuais franceses que apresentaram obras vastas e originais ideias acerca de temas transversais que abrangem a filosofia, a teologia e diversas ciências humanas. O tema do perdão parece ser um horizonte de pensamento de ambos, pois possibilita um mundo mais justo, apaziguado, após ultrapassarmos uma perspectiva de rivalidade, ódio e violência.

PALAVRAS-CHAVE: Perdão; violência; memória; reconciliação; dom.

1 O PERDÃO EM PAUL RICOEUR

Quando tratamos do tema do perdão em Ricoeur, faz-se absolutamente necessário entender temas trabalhados anteriormente em suas obras, na sequência que abordaremos na presente tese, mas, ao invés de enfatizar os aspectos relativos à liberdade de forma direta, propusemos um caminho de explicitação da eidética, da empírica e da poética implicadas na abordagem sobre o perdão. O tema em questão pode ser entendido na trajetória ricoeuriana como um horizonte de seu projeto filosófico. Por isso mesmo, pode ser considerado a partir do horizonte da poética e se aproxima dos caminhos da promessa e da esperança. Para tanto, sempre encontramos na obra ricoeuriana um fundamento antropológico: aquele do “homem capaz”, em uma abordagem filosófica, mas que está intimamente relacionada a uma inspiração teológica, aquela da Superabundância. Afirmamos que se trata de uma “teo-lógica” do perdão. A lógica de generosidade que permeia o perdão é um ponto central dos Evangelhos, que se manifesta nas parábolas e nos provérbios de Jesus. No campo ético, o perdão e sua economia do dom, comandados por essa lógica, também identificado pelo “excesso”, podem motivar uma nova atuação política e ética em um aspecto universal.

Para o culpado, o perdão aparece sobre o pano de fundo da falta, essa experiência se dá primeiramente em um sentimento de culpabilidade. Esse sentimento propicia distinguir as emoções ou as paixões na medida em que ele remete ao mal, uma realidade do mundo que sempre nos precede, como o sofrimento ou a morte. O sentimento se expressa em uma estrutura onde é possível acusar alguém de ter cometido algum ato. A falta supõe a imputabilidade, a capacidade de colocar os atos na responsabilidade de alguém, de relacionar os atos e a potência do agir que é o agente. A falta permite um sentimento de que essa ligação foi ferida. Em paralelo, a confissão

¹ Professor da PUC-Minas, IFT e FAPSI; Psicanalista; Doutor em Teologia FAJE; Pós-Doutorado em Teologia UNIFR-Suíça.

se mostra como o ato de atribuição a si da falta. A potência da ligação que é aberta na atribuição é a mesma que aquela descrita na fenomenologia da memória que constitui a primeira parte de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, onde descobrimos uma condição: a époque da culpabilidade. Essa époque, com aquela de Deus, constitui o gesto inaugural da *Philosophie de la volonté*, na qual o levantamento progressivo tinha conduzido a uma descrição do homem falível e a uma simbólica do mal (a falta efetiva e sua confissão pela consciência religiosa) ao limite de uma poética da vontade (a falta efetiva e sua confissão pela consciência) projetada, mas não realizada. A discussão é retomada sob a forma dessa fenomenologia da confissão sob o signo do perdão. Ela se torna possível por um retorno despercebido precedente: a esfera jurídica revela uma estrutura da confissão que muda a relação com a esfera religiosa. A consciência religiosa não é mais o lugar privilegiado da confissão, graças à sua linguagem simbólica de origem da bondade para além do mal: ela está, ao longo de todo o caminho, à disposição do culpado, para acompanhá-lo em seu percurso. Demonstra, assim, a inocência metódica à culpabilidade empírica e do agente ao ato. A condenação moral, jurídica ou política de um ato culpa o agente, a falta está limitada à transgressão de uma regra. A confissão, ao contrário, implica o agente no ato, pela retenção na consciência dos atos cometidos. O reconhecimento de si como agente na condição de ação e paixão, a lembrança do ato cometido não é indissociável da ideia de colocá-la em causa. A representação de si do agente não é imediata, ela se constitui a partir da diversidade fragmentária das lembranças dos atos, entre os quais os atos maus. É pela reflexão, que conduz à memória de si, que o agente se representa em sua unidade presente, mas no mesmo movimento, as faltas se reúnem em um sentimento de perda da integridade de si. O desejo de integridade do eu é revelado na mesma medida que sua falha em uma experiência que podemos chamar de metafísica, na medida em que ela dá acesso de maneira prática àquilo que precede a ação e que se torna fora da porta da especulação, a saber, a constituição má do agente.

À falta é acrescentada a ideia de um insuportável, que se traduz no plano moral pelo injustificável. São efeitos irreparáveis, crimes imprescritíveis, faltas imperdoáveis, tais são os desafios que o perdão enfrenta em determinadas situações. Ou seja, a ligação da falta ao mal nos remete ao seu tratamento cultural nos mitos, nos quais ele é um dos maiores temas. O mito adâmico, em particular, é de um grande ensinamento para a filosofia na medida em que, testemunhando um mal já posto empiricamente e, portanto, contingente, separa o agente e o ato, preservando no agente uma ínfima parte de inocência, que faria uma irrupção na ocasião de algumas experiências de felicidade extrema. Por essas palavras, Ricoeur designa a possibilidade de um perdão que não esteja somente na condição de esperança, mas que seja efetivo.

Após expor a consciência do perdão no instante inicial em relação ao qual o mal vem em contraste, estudaremos a maneira pela qual a consciência do culpado estará na medida de expressar sua confissão diante dos homens. Para aquilo que concerne o culpado, seguiremos o percurso proposto por Ricoeur no epílogo de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, nos seus parágrafos intitulados "*L'odyssée de l'esprit du pardon*". A ação se distingue da obra e do trabalho pela

sua temporalidade própria, o trabalho se consuma em sua consumação, a obra pretende durar indefinidamente, a ação quer simplesmente continuar. Ela se distingue ainda pela sua inscrição direta na pluralidade, que expõe sua fragilidade: irreversibilidade que impacta a pretensão de tornar o ato absoluto, ao qual replica o perdão, a imprevisibilidade que toca as consequências da ação, a que responde a promessa. Essas faculdades simétricas são aquelas do homem que age na pluralidade. Do lado do perdão, a liberdade e seu complemento jurídico, a sanção, um e outro interrompem o ciclo da violência. Dessa forma, é reencontrado o caminho de ligação da reciprocidade entre perdoar e punir.

Ricoeur aborda de forma precisa essa simetria entre promessa e perdão, a promessa tendo uma inscrição política direta que não tem o perdão. A promessa é como a “memória da vontade”. Ela é a força vital com a qual o homem renova, para além da força do esquecimento que o tinha neutralizado em uma ordem determinada. Ela aparece como uma memória, memória da vida, memória de um si vivo, que permite ao homem prometer e responder a partir dele mesmo como promessa. Dessa maneira, podemos afirmar com Ricoeur que não há uma política do perdão se ele significa a pretensão de uma instituição concordar com o perdão, sem para tanto ver na referida instituição uma prova fundante do pedido de perdão. Como compreender então a posição de Arendt, que nosso filósofo toma como inspiração, que inclui o perdão na política, em simetria à promessa? Ricoeur propõe uma interpretação bastante singular: ele distingue a esfera do amor da esfera política e os religa pelo respeito, correspondente do amor na política. Reaproximamos, dessa forma, daquilo que nomeamos de consideração ou reconhecimento. É esse reconhecimento que se revela temporalmente na promessa e no perdão.

O perdão, quando é recebido, pode mudar o homem a partir dele mesmo? A mudança que o perdão implica é representada na passagem de uma capacidade de engajamento que tinha sido diminuída quando estava presa às formas de agir antigas, não exercendo sua liberdade plena. O perdão, nesse momento, se situa como condição da promessa, aparecendo como figura de um ato de fé quanto à possibilidade de renovar com a fonte do si além do que tinha sido obstruído. É sua primeira aparição efetiva, mas não ainda plena: trata-se do perdão como ato de fé na dimensão da promessa.

Por isso, Ricoeur afirma como o perdão sendo a síntese entre memória, história e esquecimento. Em última instância, entendemos essa afirmação como uma explicitação do vínculo do perdão com elementos antropológicos, mas que está para além, ele simplesmente “existe”, existindo a partir do horizonte da esperança, para além da contingência. Eis o motivo pelo qual Ricoeur persegue um caminho em via dupla: o da filosofia e o da teologia. A “inspiração teológica” se mostra essencial à discussão do perdão. O perdão é fonte da liberdade efetiva, o que supõe a possibilidade da falta. Na dualidade si/origem de si replica a divisão entre o si livre e o si escravo. Essa divisão está no exterior entre o si livre que se concede o perdão e o culpado. Esse último se mostra em duas figuras: o culpado que recusa se redimir e aquele que confessa e se arrepende.

2 O PERDÃO EM RENÉ GIRARD

Tal é o fundo antropológico da superação do mimetismo sacrificial que, segundo Girard e Alison, é possível vislumbrar como horizonte de vida e de compreensão que surge graças a Jesus de Nazaré, que “derrubou em seu próprio corpo o muro do ódio” (Ef 2,14). De maneira que Jesus em sua Páscoa representa a solução do enigma do desejo mimético preso na espiral da rivalidade, do ódio e do sacrifício. Seu oferecimento de perdão a seus verdugos, aos que o traíram e o deixaram nas mãos do contágio do “todos contra um” é indício do mundo novo vindo do Espírito de Deus que o resgatou dentre os mortos (Mendoza, 2016).

“A vítima perdoadora” não se refere ao triunfo de determinada versão da ressurreição de Jesus que é mais apolínea do que escatológica e que predomina nas leituras apologéticas do acontecimento pascal da derrota. Ao contrário, podemos afirmar sim o poder da revelação que antecede o crucificado vivo e que passa por suas feridas abertas como sinal de oferenda de sua própria existência. Aqui falamos de um “poder do não-poder”, que permite uma existência nova. Sua potência criadora está ancorada na vida teologal de abertura aos outros, às vulnerabilidades expostas.

Alcançamos nesse momento aquilo que Girard chamaria de “inteligência da vítima”. Esta é possível através do Crucificado vivo. Não estamos falando de uma conquista da subjetividade humana por meio da ascese individual de negação, de fuga dos desejos, mas de um horizonte que existe graças à superabundância de Deus, da qual participam Jesus e os justos da história.

A inteligência da vítima não é apenas um estado iluminado, mas uma revelação de alto potencial criador, de forma que nos humaniza na reconciliação, a partir do corpo da vítima que se doa. Essa forma de inteligência, possuída pelos discípulos de Jesus depois da ressurreição, jogou luz no caminho pelo qual a sua própria inteligência sobre a vítima, a consequência de seu ser ter sido formado em pura autodoação amorosa, levou-o a se engajar num ato fundador. A Trindade podemos afirmar, dessa forma, que é revelada como a densidade salvífica da Cruz. É a compreensão de Deus oferecida pela inteligência da vítima, a qual pode ser vista como a dinâmica responsável pela produção de uma mudança fundante no discurso sobre Deus.

A teoria mimética aqui pode ser compreendida por meio do desejo em seu contrário, possibilitando a manifestação da lógica sacrificial. Faz-se necessário aqui pensar em uma direção radicalmente contrária aquela da rivalidade, que possibilite a superação. Esse ponto somente seria possível se pensássemos no horizonte do perdão e da reconciliação, inseridos como potência da subjetividade que vivem um processo de conversão antropológica.

Certamente os dois termos estão sobrecarregados de um sentido piedoso e confessional na cultura ocidental, mas encerram um significado antropológico de grande pertinência para estes tempos de violência simbólica. Podemos afirmar mesmo que se trata de um realismo an-

tropológico proposto por Girard, na tentativa de distanciamento das violências do idealismo tão instaurado em nossa cultura.

Dessa maneira, o desejo mimético, visto à luz da crucificação, por exemplo, revela uma pulsão de admiração e de desejo que se relaciona com os outros não em forma de objetificação, mas como a destinatários de um dom. Afirmamos mesmo: um dom sem medida. A lógica do perdão inaugura um novo horizonte para a humanidade.

Em “A Violência e o Sagrado”, René Girard demonstra como os três pilares da religião primitiva, mito, ritual e proibição, estão interligados e como todos os três fluem a partir do mecanismo mal compreendido da vítima expiatória. O mito é a narrativa que conta a história da fundação da paz, ou de uma determinada ordem, a partir da perspectiva dos envolvidos no ato cruel inicial; o ritual é a reencenação dos momentos do assassinato, realizada de uma maneira alterada.

CONCLUSÃO

Na perspectiva de René Girard e Paul Ricoeur podemos encontrar uma lógica do perdão a partir de uma perspectiva da doação. É nessa transmissão histórica contingente da universalidade da vítima que se doa que também se apresenta como sinal criador da nova unidade que foi fundada pela vítima doadora. (...) como também a transmissão histórica contingente de uma narrativa. A universalidade da graça, autodoação da vítima, não é acidental, mas essencialmente ligada à instituição histórica gerada por ela não porque a graça esteja presa dentro da instituição, mas porque é o seu corpo histórico de atuação, algo que a graça traz à existência (ALISON, 2011, p. 158).

O perdão, em analogia à Graça, é entendido então como imprescindível à justiça. Os sacrifícios humanos se superam, dissolvendo-se a busca da justiça perante o cumprimento das leis, subvertendo-as. Os sacrifícios perdoam as dívidas que a lei estabelece. Trata-se da flexibilidade da lei mediante a justiça, emanando do amor ao próximo, do reconhecimento do outro, anterior à lei, cujo cumprimento produz justiça.

Em síntese, considerado assim em sua complexa trama de dinamismo antropológico, fenomenológico e erótico, o desejo se constitui como uma dimensão histórica e simbólica da subjetividade vulnerável pós-moderna, com sua carga de rivalidade, de sacrifício e de doação, que caracteriza a construção de identidades nos tempos do fragmento. Por um lado, o dispositivo mimético é a expressão histórica relacional da finitude; por outro, o desdobramento da experiência de doação é o que torna possível vislumbrar um horizonte de futuro para a humanidade.

FT 14

Interculturalidade e Religião



Dr. Claudio Santana Pimentel –PUCSP
Dr. Ênio José da Costa Brito – PUCSP
Me. Selenir Gonçalves Kronbauer – EST
Dr. Roberto E. Zwetsch – EST

Ementa:

O tema deste FT visa a colocar em debate que projeto de Brasil recebemos da luta pela Independência proclamada em 1822. Ela veio como uma ação orquestrada por setores nacionais dominantes, mas totalmente comprometidos com a escravidão, a subserviência ao sistema capitalista, sobretudo às empresas inglesas na época, e sem proporcionar o mínimo espaço para a organização do povo e suas camadas mais oprimidas. Este projeto dominante sempre se mostrou atrelado aos interesses de uma certa elite crioula extrativista, o que não mudou mesmo depois da assim chamada “abolição da escravidão” (maio 1888) e da proclamação da República (1889). Interessa abrir espaço para pesquisas e ensaios que relacionem esta realidade histórica, política e econômica com os aspectos das realidades culturais, religiosas e subjetivas que se perpetuaram no século 20 e que continuam a ser questões que ajudam a entender os impasses que se vive hoje. O Brasil, embora tenha alcançado projeção internacional como 8ª economia do mundo nas últimas décadas, a partir de 2016 foi cooptado por forças neofascistas que impõem um plano de destruição das instituições democráticas, já frágeis, para estabelecer uma autocracia retrógrada e perversa para o conjunto da população brasileira. Por fim, cabe entrever caminhos de saída desse impasse crucial da nossa história desde uma perspectiva democrática substantiva e intercultural.

“ DE ONTEM PARA DAQUI E AGORA”: NASCER E CRESCER NUM PAIS QUE ATUALIZA PASSADO EM PRESENTE.

Ênio José da Costa Brito¹

“O Brasil é uma transição de uma colônia para uma nação”
Caio Prado

“Uma nação precisa inventar os seus próprios sonhos,
sonhar os seus sonhos plausíveis”

Manuel José Bonfim

RESUMO

Tendo presente que a política brasileira ao longo do tempo sobrepõe o superficial ao concreto social, com intencionalidade de manter o *status quo* de parte da população, chama atenção para o fato do país não ter se tornado, ainda, uma nação. Em seguida, mostra que nossa história deita raízes em tempos coloniais e republicano, este restringiu a Abolição e, manteve o privilégio do trabalho e da educação para uma pequena parcela da população brasileira e o pós-Abolição implantou um processo de racialização, com consequências ainda atuais. A Comunicação aponta, em seguida, fatos que confirmam estar o país numa perpétua transição de uma colônia para uma nação. Tem presente que a escravidão não é apenas uma prática arcaica, suas estruturas se modernizaram, dando a ela a possibilidade de inserir-se nas práticas de governo das populações no âmbito dos estados modernos. O sinal mais claro é a diuturna presença do trabalho escravo na atualidade. Entende-se, então, a continuidade histórica entre trabalho doméstico escravo e o trabalho das empregadas domésticas na atualidade. Costumes domésticos não foram ultrapassados, ao contrário foram passados ao presente. Outro sinal marcante encontra-se no campo educacional. Finaliza contrapondo a esta dinâmica sócio-política incrementada pelo neoliberalismo, um trabalho diuturno em prol dos direitos humanos para superar essa quebra constante dos direitos sociais que acontece na sociedade brasileira, pois, direitos sociais são direitos fundamentais que sustentam o conceito de ‘mínimo existencial’. Outro contraponto a agenda sócio-política atual é o orçamento público e a justiça social e fiscal, para a desconstrução do racismo e das desigualdades sociais;

INTRODUÇÃO

Ao longo da história do país o superficial da política tem predominado sobre o concreto da realidade social. Essa dinâmica se fez e ainda se faz presente na política brasileira, mudanças ocorreram na forma de governar o país ao longo desses 200 anos de Independência. O Brasil substituiu o Imperador Dom Pedro II por presidentes, mas está longe de construir uma Nação Republicana.

¹ Professor Titular do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião da PUC-SP,

Colocar a realidade à frente da superficialidade é um desafio que se apresenta ao país desde o início de sua história, mas especialmente após a Abolição da escravidão, em 13 de maio de 1888. Ter presente esta dinâmica sócio-política é perceber que a política no país mudou muito pouco.

1- MUDAR QUASE NADA, PARA CONTINUAR COMO ESTAVA

Os fatos apresentados a seguir confirmam a permanência da mentalidade, de estruturas e exercício de poder para a manutenção de um certo “status quo”.

Ao longo desses 200 anos e até hoje nossa política é feita, tecida e costurada através de acordo, conchaves, conciliações e perdões com uma intencionalidade bem definida, manter o fluxo da História sem mudar a estrutura social. Quando ocorre uma ruptura nessa dinâmica e se busca formas de governo que tendem a priorizar a realidade social, golpes de Estado interrompem o processo. Lembrando, apenas, os mais recentes, o de 1964 e o de 2016.² O jurista Alysso Leandro Mascaro nos lembra que:

Tal como em 1964 não se deu apenas um golpe estritamente militar, mas um golpe de classe, também em 2016 não se dá apenas um golpe jurídico ou político, mas um golpe de classe burguesa que realinha frações dos capitais nacional e internacional para a acumulação numa situação específica de crise do capitalismo mundial e brasileiro, pós-fordista e neoliberal” (Sinopse)

Quem paga alto nesses processos é sempre o povo, que é mantido afastado dos benefícios, dos recursos, da possibilidade de uma vida digna. Vamos aos fatos.

Em 13 de maio de 1888, a Lei Áurea aboliu a escravidão brasileira que durara cerca de 400 anos, abolição que chegou com atraso. O projeto abolicionista cooptado pela elite cafeeira acabou sendo esvaziado, não concedeu aos ex-escravizados e escravizadas a seus filhos e filhas cidadania, terra e trabalho.

As pesquisas historiográficas tem mostrado que:

Estava em franca expansão, no Brasil dos anos próximos à Abolição, a construção de uma sociedade disciplinar, cujos tentáculos se espalhavam por todos os recantos onde morasse, amasse, vivesse um integrante das

² Ver DREIFUSS, René Armand. *1964. A conquista do Estado*. Petrópolis: Editora Vozes 1981.

Resultado de uma pesquisa realizada entre 1976 e 1980, sobre o período do Golpe de 1964, deve ser lido como a reconstituição de um passado que está presente na realidade atual, e determina, assim, os rumos de nosso futuro.

chamadas “classes perigosas” (SILVA, 2016 ,p.333).

A condição, o status de liberto (a) não veio acompanhado de acesso à cidadania, à terra e ao trabalho, no pós- Abolição o Estado brasileiro ofereceu terra e trabalho para os imigrantes europeus e implantou uma política de branqueamento da população. Política espelhada no quadro de Modestos Brocos (1852-1936). A pintura foi feita pouco depois de declarada a Abolição da escravidão e da instituição da República no país. No caminho para um suposto progresso, o Brasil assumia como modelo a Europa branca.

A tela inverte o texto bíblico (Gn 9,20m-27), que menciona a maldição de Noé ao filho Cam, ao apontar a redenção da nação que ocorrerá via processo de embranquecimento.³ Modestos Brocos joga com o imaginário brasileiro católico ao apelar subliminarmente para uma perspectiva natalina. O menino branco de olhos azuis é o futuro redentor da nação.

O quadro teve um forte impacto social e foi utilizado por João Batista de Lacerda (1846-1915) no Congresso Universal das Raças (1911), ocorrido em Londres no começo do século XX.⁴ O Brasil foi o único país convidado.



João Batista de Lacerda utilizou a tela do artista acadêmico Modestos Brocos, “A Redenção de Cam”, para ilustrar o processo que iria depurar a “raça” no Brasil em três décadas.⁵

Tendo presente que a escravidão não é apenas uma prática arcaica, suas estruturas se

³ Para uma análise abrangente da tela, ver LOTIERZO, Tatiana. *Contornos do (In)visível: Racismo e Estética na Pintura Brasileira (1850-1840)*. São Paulo: Edusp, 2017.

⁴ Ver LACERDA, João Baptista de. Sur le métis au Brésil. In: *Premier Congrès Universel des Races: 26-29 juillet 1911*. Paris: Devouge. 1911.

⁵ Ver SCHWARCZ, Lília Moritz. Previsões são sempre traiçoeiras: João Baptista de Lacerda e seu Brasil branco. *Hist. cienc. saúde*, Manguinhos 18 (1), Mar 2011.

modernizaram, dando a ela a possibilidade de inserir-se nas práticas de governo das populações no âmbito dos estados modernos

Após 134 anos de extinção “oficial” da escravidão pela Lei Áurea, somos convidados a olhar os dados sobre o trabalho escravo no país, trabalho que está longe de ser extinto. “O trabalho que os ex-senhores desejavam no pós-abolição não era exatamente um trabalho livre” (SILVA, 2016, p.352).

Em pleno século XXI, o país continua mimetizando práticas escravista no âmbito do trabalho, não só no campo, como na cidade. Entende-se, então, a continuidade histórica entre trabalho doméstico escravo e o trabalho das empregadas domésticas, por exemplo. Costumes domésticos não foram ultrapassados ao contrário, foram passados ao presente. Só em 2015, o trabalho doméstico foi regularizado no Brasil, com a PEC das Domésticas (Ementa Constitucional-72/2013).

Amanda Mafra de Escobar, em sua dissertação de mestrado, intitulada “*Cartas brancas e negros corpos*”. *Trabalhadoras domésticas e a necropolítica do Pós-Abolição em Alagoas (1880-1920)*, busca razões para explicar a permanência dos mesmos significados e, conseqüentemente das mesmas práticas das domésticas ao longo do tempo.

Encontrou respostas sempre mais atrás no tempo, em séculos de repetição de uma didática da violência.

As marcas deixadas na pele, na alma e no comportamento das mulheres negras [e brancas pobres] por conta dessa repetição se estendem às suas descendentes, uma vez que uma das características mais notórias do trabalho doméstico é a sua hereditariedade (ESCOBAR,2021, p.12)

No pós-Abolição, a elite escravocrata, parte dela abolicionista de última hora aprofundou um movimento gestado em reação ao movimento abolicionista o de responsabilizar a população negra e ex-escravos(as) pela decadência das províncias. “Dinâmica assumida e refletida pela política da república que acabou por implantar o racismo estrutural no coração do processo de modernização do país” (BRITO, 2022, p.394). Antes mesmo da Abolição, a cor era um componente importante na estrutura social brasileira, fortemente estamental e não de classe e o controle da mão de obra difícil, a presença dos inúmeros quilombos espalhados pelo território nacional confirma.⁶ No pós-Abolição temos uma revalorização simbólica da cor, revalorização que ganhou estatuto científico com os trabalhos entre nós de Nina Rodrigues.⁷ A consequência imediata desse dado, “a cor legitimava a permanência de uma cultura análoga à escravidão nas relações de trabalho, conferindo ao mesmo tempo um novo fundamento para as hierarquias sociais (GATO,

⁶ REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. (Orgs). *Liberdade por um fio*. História dos Quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras,1996.

⁷ Ver RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os Africanos no Brasil*.5 ed. Rio de Janeiro: Editora Nacional,19977.

2020, p.55).

Tem-se, então, a permanência de valores e práticas escravistas no pós-Abolição que transformou os libertos (as) num problema social. Não conseguindo resgatar antigas relações de trabalho, os latifundiários mobilizam estereótipos, que gradualmente consolidam um processo de racialização que perdura até hoje.

A Lei Áurea não garantiu proteção e assistência do Estado, que pudesse preparar os libertos e suas para famílias para um novo regime de trabalho, como não garantiu o acesso à educação. O projeto de abandono, que ancora o constructo do não-lugar para a população negra brasileira, se capilariza em todos as esferas da sociedade.

Como nas leis das Províncias de São Pedro, hoje, Rio Grande do Sul e do Rio de Janeiro, ambas de 1837, que proibiam as pessoas que padeciam de doença e os escravizados e pretos ainda que fossem livres e libertos de frequentar a escola. A Lei Decreta no Artigo 3º: São proibidos de frequentar as Escolas Publicas: 1º Todas as pessoas que padecerem molestias contagiosas. 2º Os escravos, e os pretos Africanos, ainda que sejam livres ou libertos.⁸ (Texto Original)

Entende-se, então, que até 1950 as universidades brasileiras eram um espaço reservado a herdeiros de senhores de engenho, barões do café, industriais e elites letradas. Só na década de 1980, as classes médias urbanas tiveram seu ingresso na universidade facilitado. Na década de 1990, pode-se constar uma tímida presença de afro-descendentes seja na graduação como na pós-graduação, fruto de políticas públicas e das quotas universitárias. Políticas públicas que nos últimos anos vem sendo desmontadas sistematicamente pelo governo atual. Essa assimetria presente na sociedade brasileira tem uma longa história que precisa ser rompida, especialmente, nos tempos atuais, quando o projeto político em curso deseja não só mantê-la como acentuar as diferenças.

2-VEREDAS A SEREM TRILHADAS

Os desafios que se apresentam para a sociedade brasileira já eram grandes, mas foram ampliados de 2016 para cá com a abertura ampla e irrestrita para uma politica-econômica neo-liberal. Confirmando que a biopolítica de Michel Foucault (1979) revela o poder do Estado de fazer a gestão das populações por meio dos discursos de verdade (técnico, científico, moral, político) e determina quem deve viver; a necropolítica de Achille Mbembe revela quem são os corpos matáveis, em situação iminente de morte, os corpos racializados.

⁸ Ver Lei n. 1, de 1837, e o Decreto nº 15, de 1839, sobre Instrução Primária no Rio de Janeiro. *História da Educação*, ASPHE/FaE/UFPel, Pelotas, n. 18, p. 199-205, set. 2005 [201]

A sociedade brasileira ainda não tomou consciência de que a instituição raça substituiu a antiga instituição da escravidão. Quando no limiar da modernidade, a escravidão entra em crise, outra forma mais sutil e perversa se faz presente no processo civilizatório brasileiro, possibilitando a convivência do racismo com a democracia.

A nação tem convivido com a quebra permanente dos direitos sociais da população. “Direitos sociais são direitos fundamentais que sustentam o conceito de ‘mínimo existencial’ e não podem deixar de serem concretizados sem que se viole profundamente a dignidade humana” (SCHWARZ, 2013, p. 83).

Uma das veredas a serem trilhadas é a da contínua luta em todos os âmbitos da sociedade em prol dos direitos humanos, para que se possa romper com a legitimação da violência do Estado neoliberal, Felipe dos Anjos Pereira nos oferece subsídios para compreendermos um pouco mais a lógica necrófila presente na alma liberal. Diz ele:

Nesse sentido vale destacar a forma como o neoliberalismo sustenta um forte discurso antropológico de redefinição do humano. Essa é uma das tarefas sacrificiais indispensáveis para o futuro do capitalismo como religião: saber inventar uma máquina antropológica que suste uma nova máquina sacrificial daqueles corpos que serão unicamente eliminados pela violência do Estado neoliberal (PEREIRA, 2019, p.7).

A crise de 2008 confirmou sobejamente que o capitalismo neoliberal não consegue mais rever a tendência decrescente das taxas de lucro, sem avançar sobre o trabalho e o meio ambiente. Outra agenda fundamental, o orçamento público e a justiça social e fiscal, para a desconstrução do racismo e das desigualdades sociais. Não se pode esquecer que a necropolítica está sendo financiada com nossos impostos e as nossas riquezas.

CONCLUSÃO

Tendo presente que a política brasileira ao longo da história do país sobrepôs o superficial ao concreto social, com a intencionalidade de manter um status quo, relembramos que o país é ainda “uma transição de uma colônia para uma nação”. Uma vez que continua atualizando seu passado escravocrata.

Na atualidade, imensas massas populacionais estão inseridas nas leis, mas na realidade estão excluídas, uma vez que para elas as leis não se concretizam. As heranças da Casa-Grande, ainda se fazem presentes em nossa sociedade, no trabalho escravo, no campo educacional, ainda

de perfil elitista. O Brasil tem o maior número de empregadas domésticas do mundo e desenvolve inéditas modalidades de servitude. A escravidão persiste porque o país, ainda hoje, aceita a escravidão em casa, no campo e na cidade.

A opção neo-liberal implantada desde 2016 inseriu na vida da população uma dimensão sacrificial. O desafio proposto é o de compreender a sociedade brasileira como autoritária e violenta, repousando sobre o mito da não violência, da democracia racial e dos direitos políticos de todos os cidadãos para buscar e operacionalizar a longo prazo soluções possíveis para problemas que se reiteram ao longo de nossa história.

REFERÊNCIAS

- BRITO, Ênio José da Costa. Marco na formação da cidadania negra no Brasil. In: *Projeto História*, v.73, p.387-395, Jan/Abr, São Paulo: PUCSP, 2022
- DREIFUSS, René Armand. **1964**. A conquista do Estado. Petrópolis: Editora Vozes 1981
- ESCOBAR, Amanda Mafra de. **Cartas brancas e negros corpos**: trabalhadoras domésticas do pós-abolição em Alagoas (1890-1920). Mestrado em História. São Paulo PUCSP, 2021.
- FOUCAULT, Michel. Nascimento da Biopolítica. Coimbra: Edições 70, 2010.
- GATO, Matheus. **O Massacre dos Libertos**. Sobre Raça e República no Brasil (1888-1889). São Paulo; Perspectiva, 2020.
- LACERDA, João Baptista de. Sur le métis au Brésil. In: *Premier Congrès Universel des Races*: 26-29 juillet 1911. Paris: Devouge. 1911.
- Lei n. 1, de 1837, e o Decreto nº 15, de 1839, sobre Instrução Primária no Rio de Janeiro. In; *História da Educação*, ASPHE/FaE/UFPel, Pelotas, n. 18, p. 199-205, set. 2005 p201
- LOTIERZO, Tatiana. **Contornos do (In)visível**: Racismo e Estética na Pintura Brasileira (1850-1840). São Paulo: Edusp, 2017.
- MASCARO, Alysson Leandro. **Crise e Golpe**. São Paulo: Boitempo, 2018.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 edições, 2020.
- PEREIRA, Fellipe dos Anjos. **Biopolítica do Sacrifício**. São Paulo: Recriar, 2010.
- REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. (Orgs.). **Liberdade por um fio**. História dos Quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os Africanos no Brasil**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Editora Nacional, 1997.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. Previsões são sempre traiçoeiras: João Baptista de Lacerda e seu Brasil branco. In: *Hist. cienc. saúde*, Manguinhos 18 (1), Mar 2011

SCHWARZ, Rodrigo. G. **Terra de trabalho, terra de negócio**: o trabalho escravo contemporâneo a perspectiva (da violação) dos direitos sociais. Doutorado em História. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2013.

----- **Terra de trabalho, terra de negócio**. São Paulo: Editora LTR, 2014.

SILVA, Maciel Henrique. **Nem mãe preta, nem negra fulô**. Histórias de Trabalhadoras Domésticas em Recife e Salvador (1870-1910)

DIREITO PENAL DO INIMIGO E O IMAGINÁRIO SOCIAL DO DIA-BO: O CONFLITO ENTRE O BEM E O MAL NO ESPAÇO JURÍDICO

Dorio Henrique Ferreira Grossi¹

RESUMO

Muito distante de ser apenas um elemento utilizado na literatura e na arte, a figura do Diabo é repleta de significados, mitos, peculiaridades, informações e valores simbólicos, com específicos e próprios sentidos nas dinâmicas sociais, políticas e jurídicas. Nos discursos teológicos que inspiraram o imaginário ocidental, o Diabo aparece como figura central das tradições cristãs. No Direito Penal do Inimigo, movimento que tem crescido muito no Brasil nos últimos anos, elege-se o Inimigo, a partir de valores, medos e suspeitas, para que seja combatido e vencido pela sociedade de bem, numa verdadeira cruzada contra o mal diabólico. Esta comunicação pretende identificar e analisar os contornos e as eventuais consequências do pensamento maniqueísta, que propaga o dualismo religioso, entre o bem e o mal, na aplicação do Direito Penal, bem como na construção da figura do inimigo da sociedade. Tal análise, a partir de pesquisa de natureza bibliográfica, dar-se-á mediante a comparação de dispositivos legais e de livros e artigos redigidos por especialistas das áreas das Ciências da Religião, da Teologia, da Sociologia, da Criminologia, do Direito e da Psicologia. Como resultado geral, tem-se a existência de entrelaçamentos e complementaridades entre o Direito Penal e as tradições religiosas no que diz respeito à representação social do Diabo e a sua identificação na imagem do sujeito que viola a ordem jurídica.

PALAVRAS CHAVE: Direito Penal. Diabo. Inimigo da sociedade. Religião.

INTRODUÇÃO

Personificada na figura do Diabo, a representação do mal exerceu e continua exercendo enorme influência sobre as mais diversas culturas, em várias sociedades, extrapolando o universo religioso e, por vezes, alcançando, também, o mundo jurídico.

Ligado intimamente ao sentido negativo, maléfico, prejudicial e execrável, o Demônio, nesta perspectiva, ganhou força e se fez marcante na arte e na literatura ao longo dos anos. As pinturas o retratavam com aparência brutesca de um bode alado, envolvido por enormes chifres, com rabo de dragão e olhos nas asas, na barriga e no traseiro.

Nos livros, nas religiões e nas conversas populares, ele ganhou inúmeras denominações, tais como, Asmodeu, Belzebu, Azazel, Belial, Iblis, Arimã, Demo, Satã, Satanás, Tinhoso, Beiçudo, Pai da mentira, Rabudo, Cão, dentre outras tantas. Com seus significados, valores e mitos, passou a ser uma das figuras mais intrigantes a povoar o imaginário humano.

¹ Mestre em Constituição e Processo pela UNAERP/SP; professor de Direito Processual Penal da PUC-MG; doriohenriquegrossi@gmail.com

Na atualidade, apesar de não ser mais ornamentado e maquiado como outrora, ele continua a se fazer presente. Vários filmes hollywoodianos o retratam, tais como: “O exorcista” (1973); “Coração satânico” (1987); “O advogado do diabo” (1997); “Fim dos dias” (1999); “Little Nicky: Um diabo diferente” (2000); “Constantine” (2005); “Tenacious D: Uma dupla infernal” (2006); O ritual (2010).

A igreja católica continua autorizando padres a se tornarem exorcistas. Em todas as nações, Satã não para de provocar debates e, principalmente, facilitar as manipulações do jogo político – demonizar o adversário acaba sendo uma poderosa arma em qualquer disputa. (MORAIS, 2016).

No Direito Penal, a partir dos anos 1980, com Jakobs, surgiu uma teoria chamada Direito Penal do Inimigo que, dentre outras características, considera o indivíduo que viola a ordem jurídica como o inimigo da sociedade, num verdadeiro processo de demonização daquele que não atende aos interesses sociais, políticos e jurídicos. Tudo de modo a justificar a punibilidade de atos preparatórios – punição antes da conduta -, as penas excessivamente altas e a mitigação e/ou supressão de garantias constitucionais.

Eleito como inimigo da sociedade, o indivíduo deixa de ser visualizado como cidadão de bem – que contempla o bom, a compaixão, a solidariedade e que merece ter os seus direitos respeitados – e passa a ser tratado como o ente que concentra em si a maldade absoluta – não tendo, dessa forma, as suas garantias e os direitos fundamentais preservados. Tal maniqueísmo, além de alimentar o fetiche do herói que tudo pode, cria forte estereótipo do inimigo, ser diabólico que precisa ser combatido e vencido na batalha jurídica.

Assim, torna-se importante analisar os contornos e as eventuais consequências do pensamento maniqueísta, que propaga o dualismo religioso, entre o bem e o mal, na aplicação do Direito Penal, bem como na construção da figura do inimigo da sociedade

DESENVOLVIMENTO

Günther Jakobs, criador da tese de que o Direito Penal tem a função essencial de proteger a norma (e só indiretamente tutelar os valores mais importantes da sociedade), na sua obra mais conhecida “Direito penal do inimigo: noções e críticas”, abandonou claramente sua posição descritiva do denominado Direito Penal do Inimigo (postura essa divulgada primeiramente em 1985), passando a defender, a partir de 2003, a postura afirmativa, legitimadora e justificadora dessa linha de raciocínio. Na referida obra do filósofo alemão estão fincadas as bases estruturais do que vem a ser Direito Penal do Inimigo, seu conceito, suas consequências e formas de aplicação.

Para Jakobs (2020), são considerados inimigos os terroristas, delinquentes membros de organizações criminosas, autores de delitos sexuais e outras infrações penais perigosas, ou seja, quem se afasta de forma permanente e duradoura do Direito e não oferece garantias seguras de que vai ser fiel à norma.

O citado autor destaca que o indivíduo que não se permite entrar no estado de cidadania, não deve se beneficiar do conceito de pessoa e, conseqüentemente, não pode ser considerado sujeito processual, detentor de direitos e garantias fundamentais. Contra ele estará justificada a adoção de um procedimento de guerra, superando o procedimento processual garantista que concede o pleno direito de defesa, do contraditório e do devido processo legal.

Ainda, segundo o escritor alemão são características do Direito Penal do Inimigo: (a) o inimigo não pode ser punido com pena, mas sim, com medida de segurança; (b) o inimigo não deve ser punido de acordo com sua culpabilidade, senão consoante sua periculosidade; (c) as medidas contra o inimigo não olham prioritariamente o passado (o que ele fez), mas sim o futuro (o que ele representa de perigo futuro); (d) não é um Direito Penal retrospectivo, mas sim prospectivo; (e) o inimigo não é um sujeito de direito, mas sim objeto de coação; (f) o cidadão, mesmo depois de delinquir, continua com o status de pessoa; já o inimigo perde esse status (importante só sua periculosidade); (g) o Direito Penal do cidadão mantém a vigência da norma; o Direito Penal do Inimigo combate preponderantemente perigos; (h) o Direito Penal do Inimigo deve adiantar o âmbito de proteção da norma (antecipação da tutela penal), para alcançar os atos preparatórios; (i) mesmo que a pena seja intensa (e desproporcional), ainda assim, justifica-se a antecipação da proteção penal; (j) quanto ao cidadão (autor de um homicídio ocasional), espera-se que ele exteriorize um fato para que incida a reação (que vem confirmar a vigência da norma); em relação ao inimigo (terrorista, por exemplo), deve ser interceptado prontamente, no estágio prévio, em razão de sua periculosidade.

O que se percebe da análise de tal linha de pensamento é uma visão maniqueísta que separa Deus do Diabo, o céu do inferno, o bem do mal, afirmando a existência de um conflito entre o reino da luz (o Bem) e o das sombras (o Mal), como se fosse possível tal separação no meio de tanta complexidade que envolve o ser humano, sua conduta, seu estado psicológico, suas identificações existenciais, seus dramas, suas crenças e verdades.

Aliás, como bem ensinou Drummond, na poesia “A verdade” (1987), a verdade não é única, são muitas, tem suas metades e cabe a cada um dentro da sua singularidade optar pela sua metade, conforme a sua ilusão, seu capricho e miopia.

Esse modo de separar os fatos e as pessoas, de um lado, os bons (nós), e, de outro os maus (eles), representa indesejável reducionismo, levando a “uma forma de pensar que, a partir de uma suspeita qualquer, já salta para a conclusão, a ausência de autocrítica, a inexistência de empatia e a necessidade de inimigos.” (SALTON, 2015, p. 81). Tal redução de pensamento é

o simplismo da própria existência mundana e provoca a negação do princípio fundamental do Estado Democrático de Direito, que é a Dignidade da Pessoa Humana, dando passagem ao autoritarismo, na medida em que se aceita a existência do herói, do Deus, ser constituído de toda a perfeição e pureza, capaz de lutar contra o inimigo, o “Demo”, ser que precisa ser aniquilado, a qualquer custo, ainda que se invoque a ilegalidade para tanto.

Dentro dessa mesma perspectiva, afirma Salo de Carvalho que:

Ao definir grupo com potencialidade delitiva, reinstituindo no direito penal dimensões de periculosidade, próprios da criminologia etiológico-positivista, e ao destituir seus componentes do status de pessoa, abdica-se da própria noção de Estado Democrático de Direito. Apenas nos projetos políticos totalitários (Estados de exceção) a ideia absolutizada de segurança pública se sobrepõe à dignidade da pessoa humana. (CARVALHO, 2010, p. 77).

A escolha do inimigo no Direito Penal e a forma de combatê-lo se assemelham à representação do Diabo criada na Idade Média que, numa ficção de propaganda, objetivava justificar os desígnios tenebrosos ou francamente crápulas dos príncipes. Vejamos:

O poder real teve então necessidade do Diabo para aterrorizar os seus inimigos e justificar suas cobranças, e o Papa ofereceu-lhe então suas bulas para o satisfazer. A nível elevado onde se tomam as decisões, o Diabo é uma ficção de propaganda que não serve senão para justificar os desígnios tenebrosos ou francamente crápulas dos príncipes. Se alguma vez reis ou papa tivessem acreditado verdadeiramente no Diabo, ele teria, para começar, ficado assustado pela sua própria infâmia. O Diabo era um espantalho para uso da plebe e, paradoxo amargo, a ficção deste Príncipe do Mundo servia, com efeito, para conquistar o mundo. Como na Mesopotâmia e no Irã, a religião era um instrumento do poder político. O Papado, há que recordá-lo, era então também um poder temporal. Ora, este poder é exercido tanto mais facilmente quando o povo é mantido num estado de ignorância, logo, de superstição e de irracionalidade. (MESSADIÉ, 2001, p. 351).

Nesse contexto, a existência do Satanás continua sendo interessante, da mesma maneira que a crença no inimigo da sociedade acaba sendo, também, muito útil para a manutenção do *status quo*, como um verdadeiro espantalho da Idade Média, cabível apenas para a plebe e muito longe dos palacetes e reinados.

CONCLUSÃO

O discurso autoritário embalado pela teoria do Direito Penal do Inimigo pode ser envolvente e sedutor, como se o mesmo fosse eficaz para o estabelecimento da ordem, já que as pessoas se sentem desamparadas e desprotegidas diante da imagem maléfica e demoníaca daqueles que cometem crimes e que, aparentemente, ficam sem a devida resposta estatal. Se existe o Diabo, personificado na figura do inimigo da sociedade, tudo passa a ser possível e permitido, até passar por cima da Constituição Federal, pois contra o “Demo” vale tudo!

Dessa forma, a supressão de direitos e garantias fundamentais parece ser aceitável em troca da segurança e do bem-estar social, até porque a mencionada supressão vai alcançar um ente perigoso, o Tinhoso, que não é encarado mais como pessoa, mas sim, como uma grande ameaça, a levar o mal e provocar medos e pesadelos.

Todavia, nesse ponto, a estreita visão maniqueísta serve apenas para reduzir o ser humano a um mero objeto de coação, desconsiderando a complexidade da alma humana e da própria existência, abandonando todas as conquistas (garantias) que foram adquiridas, a duras penas, ao longo da História, especialmente a Dignidade da Pessoa Humana. O dualismo maniqueísta afasta a condição de cada um de ser humano quando o coloca entre o bem e o mal, já que, na finitude da vida e na complexidade da existência, todo indivíduo carrega consigo e, ao mesmo tempo, múltiplas características e diversos perfis, calcados em influências e vivências boas, ruins, malélicas e benéficas.

Ademais, como a definição de inimigo será feita pelas forças que dominam a sociedade, a escolha poderá ser ilimitada e subjetiva, eis que sempre será considerado inimigo aquele que representa uma barreira aos interesses dos que detêm o poder ou que querem assumi-lo, com a marginalização e a opressão do outro incluindo-o em um processo de demonização, o que produzirá um Estado Arbitrário, ou pior, um Estado Policialesco e Fascista.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Carlos Drummond de. **Corpo**. 10ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1987.

CARVALHO, Salo de. **A política criminal de drogas no Brasil: estudo criminológico e dogmático da Lei n. 11.343/06**. 5. ed. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2010, p. 77

JAKOBS, Günther; MELIÁ, Manuel Cancio. **Direito penal do inimigo: noções e críticas**. Trad.: André Luís Callegari e Nereu José Giacomolli. 6. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2020.

MESSADIÉ, Gerald. **História geral do Diabo: da Antiguidade à Idade contemporânea**. Mira-Sintra,

Publicações Europa-América, 2001.

MORAIS, Jomar. Satã vive. Conheça a história do anjo decaído e suas várias faces. **Super Interessante**. 09 de nov. 2016. Disponível em: < <https://super.abril.com.br/historia/sata-vive/>>. Acesso em: 20 de jul. 2022.

SALTON, Jorge A. **O maniqueísmo em nossas vidas**: a bondade dos maus, a maldade dos bons. Porto Alegre: Movimento, 2015.

ESTADO DE EXCEÇÃO, FATOR RELIGIOSO E SOCIEDADE PÓS-DEMOCRÁTICA. SOBRE A CRISE BRASILEIRA NO CONTEXTO DA PANDEMIA DA COVID-19

Roberto E. Zwetsch ¹

INTRODUÇÃO

A partir do conceito de *estado de exceção* (Agamben), a comunicação visa a debater a relevância do fator religioso na atual situação brasileira, com retrocessos em todas as áreas da sociedade. As consequências do retrocesso vem gerando a volta do país ao mapa da fome com mais da metade da população na condição de fome e insegurança alimentar. Tal situação pode ser descrita como característica de uma *sociedade pós-democrática* ou uma *sociedade sem limites*, nas palavras de Rubens Casara. O autor destaca a importância do fator religioso nesses retrocessos, exemplificando com igrejas e grupos religiosos que se aliam ao governo central, enquanto transformam suas instituições em empresas da fé. Tal sociedade distópica, avessa à democracia e manipuladora da fé popular, tende a ser um desafio crucial para os próximos anos no Brasil.

1. ESTADO DE EXCEÇÃO COMO DISTORÇÃO DO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO E A SOCIEDADE PÓS-DEMOCRÁTICA OU *SOCIEDADE SEM LEI*

O filósofo Oswaldo Giacoia Junior em artigo recente afirma que o conceito *estado de exceção* para Agamben diz respeito às relações entre metafísica e política. Para ele, o exercício da cidadania política significa tornar-se sujeito na sociedade, e isto tem a ver com a questão do acesso à linguagem, à palavra, ao poder dizer, expressar-se e defender ideias, pontos de vista, defender a si mesmo sendo senhor de si próprio. É por essa razão que a relação política tem a ver com domínio de si e domínio dos outros². Giacoia Junior explica:

¹ Professor associado de Faculdades EST, São Leopoldo, RS, membro do Grupo de Pesquisa Identidade Étnica e Interculturalidade.

² GIACOIA JUNIOR, Oswaldo, Prefácio. In: BARSALINI, Glauco; BARROS, Douglas F.; KIRCHNER, Renato (Orgs.). **Religião e política na obra de Giorgio Agamben**. Campinas: Saber Criativo, 2020, p. 20s.

Este é, a meu ver, também o sentido principal do sintagma *estado de exceção*, no domínio do direito constitucional. Ele designa uma realidade paradoxal em sua estrutura [...]: ele tem origem na prerrogativa que a constituição concede ao soberano de suspender a ordem jurídico-constitucional no todo ou em parte, justamente por meio de sua aplicação. Portanto, nele, a constituição se aplica desaplicando-se, ou seja, suspendendo a eficácia de suas próprias garantias, de modo que ela continua válida, sem ser vigente ou eficaz. Sendo assim, a essência da soberania somente se revela [...] na e pela exceção, de modo que o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico, sujeito e não sujeito ao ordenamento que se aplica por suspensão. É por isso que, para Agamben, a operação de desativação é a divisa da política que vem”.³

Relendo esta definição do conceito *estado de exceção* fica difícil não relacioná-lo com o que se está vivendo no Brasil nos últimos anos, particularmente após a eleição do presidente em 2018. Ele praticou tantos crimes de responsabilidade, muitos dos quais devidamente comprovados pela CPI do Senado em relação à Pandemia da Covid-19 (2021) realizada pelo Senado Federal que, se o Poder Judiciário estivesse realmente exercendo suas funções constitucionais junto com outras instâncias jurídicas do país – por exemplo, a PGR – Procuradoria Geral da República –, talvez não teríamos chegado às vésperas de eleições gerais previstas para outubro próximo com tantas inseguranças e ataques ao processo eleitoral.

Segundo o professor Douglas F. Barros, na construção do projeto *Homo Sacer* Agamben realizou exaustiva avaliação do poder soberano nos tempos atuais. Daí a importância de recorreremos a sua teoria política e filosófica. A pesquisa de Agamben decifrou como o exercício da dominação soberana vem se realizando na forma de suspensão da lei através da declaração da exceção. Um exemplo seria o breve período em que, no governo M. Temer, ocorreu a intervenção militar no Estado do Rio de Janeiro em 2017, algo que nos fez voltar aos tempos das intervenções da Ditadura de 1964. Agamben vai mais longe ao afirmar na sua tese que, por meio desse instrumento constitucional, governos de exceção tem se tornado a *regra* nos Estados contemporâneos⁴. Aqui temos o fulcro da questão, uma vez que o uso recorrente da **exceção como regra do poder político** implica na perda dos direitos de cidadania das pessoas, especialmente da oposição e, no limite, o direito à rebelião contra estados despóticos. Barros continua sua exposição sobre as teses de Agamben afirmando que o trabalho arqueológico do projeto *Homo Sacer* não pretendeu chegar a uma nova forma política ou de exercício do poder soberano. Antes, o autor buscou mostrar as engrenagens do poder a partir do exame de como ele opera, para assim expor como a vida nua, isto é, a vida das pessoas vulneráveis e sem direitos, é que está em jogo no poder contemporâneo, e isto tanto nos países ditos democráticos como em outras formas de governo. Por isso, na avaliação de Barros, a finalização desse projeto seria o seguinte: demonstrar

³ GIACOIA JUNIOR, 2020, p. 21. Sobre Carl Schmitt e a teologia política, cf. minha resenha do livro de Merio Scattola, *Teologia política* (2009); ZWETSCH, Roberto E. O debate sobre a teologia política em Merio Scattola, *Estudos Teológicos*, v. 58, nº 2, p. 570-574, jul./dez. 2018.

⁴ GIACOIA JUNIOR, 2020, p. 50.

que o problema político mais importante dos nossos dias não é o do exercício do poder soberano, mas o desmonte das engrenagens que lhe mantêm ativas, promovendo a inoperância desse poder que se impõe como solução ético-política⁵.

Haveria algum caminho alternativo ou de solução para tão grande desafio? Barros parece descrever, ao menos se ficarmos apenas com a visão de Agamben sobre as relações de poder no mundo. Por isso ele pergunta se no atual momento histórico é possível reconstruir uma ação revolucionária, uma mudança que contemple relações minimamente justas e emancipadas do exercício do poder despótico que sustenta a economia mundial que beneficia só uma pequena parte da humanidade, como vários organismos internacionais vem denunciando. Agamben suspeita das teses que advogam a mudança de paradigma, para usar um conceito que não está em Giacoia Junior. Uma de suas propostas diz respeito à busca de novas formas de vida, para as quais sintomaticamente ele se valeu de um estudo aprofundado da ordem franciscana, como expõe Glauco Barsalini⁶.

Na reflexão sobre o tema central do estado de exceção, Hélerson Silva estuda alguns dos conceitos chave da tese de Agamben como o *dispositivo* que ele toma emprestado de M. Foucault. O uso dessa categoria permite a Agamben refletir no seu livro **Estado de exceção**⁷ acerca da relação entre a ordem jurídica e o fato político, entre o direito e o vivente, o que significa usar “o *dispositivo* como instrumento político nas sociedades capitalistas avançadas”. O conceito permitiu a Foucault estudar as questões ligadas à governabilidade ou “governo dos homens”⁸. Na avaliação de Silva, reportando-se ao politólogo argentino Aníbal Pérez-Liñan e às formulações de Agamben, a América Latina atual continua a defrontar-se com o que Agamben define como um **estado de exceção permanente**. Um dos elementos dessa avaliação seria a sucessiva onda de deposição de presidentes e os retrocessos advindos das crises de governabilidade. De forma recorrente os motivos estão vinculados aos interesses econômicos das elites nacionais aliadas a corporações estrangeiras interessadas sobretudo nos recursos naturais como petróleo, gás, água, terras e minérios de alto valor no mercado internacional. Como conclui Silva, o *dispositivo* se revela como “uma estratégia de governabilidade que instrumentaliza a crise, de maneira consciente, visando criar o sentido de urgência, visando a deposição do chefe do executivo indesejável”⁹. Nesse sentido, falta mencionar o papel exercido pela grande mídia corporativa que se presta a ser correia de transmissão desses interesses desestabilizadores e beneficiando-se das mudanças realizadas na forma de golpes parlamentares. Encontramos aqui uma sensível diferen-

⁵ GIACOIA JUNIOR, 2020, p. 55.

⁶ BARSALINI, Glauco. *O hos me e o simples uso de fato* como chaves para a desativação de dispositivos contemporâneos. In: BARSALINI, Glauco; BARROS, Douglas F.; KIRCHNER, Renato (Orgs.). **Religião e política na obra de Giorgio Agamben**. Campinas: Saber Criativo, 2020, p. 195-214.

⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

⁸ SILVA, Hélerson. Estado de sítio, estado de necessidade, estado de revolução: os dispositivos (jurídicos) e a governabilidade na América Latina. In: BARSALINI, Glauco; BARROS, Douglas F.; KIRCHNER, Renato (Orgs.). **Religião e política na obra de Giorgio Agamben**. Campinas: Saber Criativo, 2020, p. 63-87.

⁹ SILVA, 2020, p. 86.

ça com os golpes civis-militares dos anos de 1970.

Até aqui a avaliação da tese de Agamben. O próximo passo é tentar compreender o o golpe parlamentar-midiático de 2016 e suas consequências. Para tanto, recorro à análise de Rubens Casara, juiz do Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro. No artigo “Estado Democrático de Direito e corrupção”¹⁰, Casara examina o ambiente político no Brasil, antes das eleições de 2018, antevendo o que dela poderia vir. Ele informa que o Estado Democrático de Direito é um fenômeno histórico recente, surgido depois da 2ª Guerra Mundial a partir da constatação de que era necessário estabelecer limites claros e rígidos ao exercício do poder. A razão era que acontecera na Alemanha dos anos de 1930. Lá a ascensão de Hitler ao poder se deu seguindo o Estado de Direito. Ocorre que o projeto de um verdadeiro Estado Democrático de Direito fracassou e hoje temos evidentes sinais de que os limites estabelecidos estão sendo sistematicamente violados ou abandonados, dependendo dos interesses postos em prática pelo sistema neoliberal, e hoje aprofundado com medidas ultraliberais, como na economia brasileira. O que está surgindo em lugar do Estado Democrático de Direito é o que ele chama de **Estado Pós-Democrático** que se pode relacionar com o conceito estado de exceção de Agamben. No caso alemão, o Estado de Direito não foi capaz de evitar a ascensão de uma “legalidade” autoritária e antidemocrática. Isto significa que o respeito à legalidade ou às leis não garante a democracia, ainda que seja vital para sua existência. O que acontece então? Primeiro, o regime autoritário ou ditatorial conta com juízes e juristas que o apoiam e para ele trabalham. Segundo, nas palavras de Casara, a “opressão [...] não é incompatível com o direito”¹¹.

É preciso considerar tal afirmação com seriedade uma vez que o estado de exceção não surge por acaso nem de forma abrupta. Se o Estado Democrático de Direito se constitui como um estado com rígidos limites para o exercício do poder, isto é, como estado constitucional, sua característica maior é a defesa dos direitos e garantias individuais de cada pessoa. Essas não podem ser suprimidas segundo as idiosincrasias dos agentes públicos ou de particulares. É isto que temos assegurado de forma inviolável no Artigo 5º da CF de 1988. Num Estado que segue esta norma fundamental, o valor maior é a vida digna para todas as pessoas, hoje ampliada para os direitos do meio ambiente. Tudo isto vem sendo corroído nos dias atuais não só no Brasil, mas também em muitos outros lugares. É assim que vem se constituindo uma nova forma de Estado moderno que Casara chama de Estado Pós-Democrático. Sempre que desaparecem os limites ao exercício do poder, temos a quebra daquele e a porta aberta para um Estado Pós-Democrático ou Estado de exceção. O que temos de novo nesse tipo de estado é precisamente o desaparecimento dos limites ao exercício do poder e a quebra recorrente dos valores democráticos.

¹⁰ CASARA, Rubens R. R. Estado Democrático de Direito e a corrupção. In: KUZMA, Cesar; CAPELLI, Marcos (Orgs.). Religião, ética e política. Congresso Internacional de SOTER – Sociedade de Teologia e Ciências da Religião. São Paulo: Paulinas, 2018, p. 55-66. Cf. CASARA, Rubens R. Sociedade sem lei. Pós-democracia, personalidade autoritária, idiotização e barbárie. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

¹¹ CASARA, Rubens R. R., 2018, p. 57.

No caso brasileiro atual, dois fenômenos servem para se avaliar o que seja o Estado Pós-Democrático: a violência e a corrupção. Casara se refere no primeiro caso a uma percepção vulgar e superficial da violência que grassa na sociedade de maneira sistêmica e que atinge milhões de pessoas todos os dias. Quanto à corrupção, ela é sistematicamente atribuída a agentes do Estado e funciona como um alibi para repetir à exaustão o dogma neoliberal: “menos Estado, mais mercado”. Como se os males do país fossem a corrupção pública enquanto o bem público viesse exclusivamente do sacrossanto mercado, super honesto e sempre disposto a contribuir para o bem estar geral da nação. Casara afirma que quando o poder político se alia ao poder econômico, a ponto de não se notar mais onde termina um e começa o outro, tem-se um aumento da corrupção e não o contrário. Prevalece o império do interesse privado que se sobrepõe a qualquer tentativa de garantir o interesse público, isto é, o interesse da população. Casara afirma ainda que é no entrecruzamento da esfera pública pela esfera privada que acontece uma mutação da corrupção real. Já não temos mais um conflito de interesses entre agentes públicos e agentes privados, antes pelo contrário, “os interesses privados passam a ser tratados sem disfarce como ‘interesses públicos’”¹². Tudo em nome da garantia das leis do mercado, independentemente das consequências danosas para a vida da maioria do povo.

2. O FATOR RELIGIOSO NO CENTRO DO EXTREMISMO DA ULTRA DIREITA HOJE

Rubem Alves, no seu livro **O enigma da religião** (1975), demonstrou como a abordagem do fator religioso na sociologia da religião no Brasil apresenta problemas. O conceito não é auto-evidente e comporta muitas definições e questões concretas relativas à vivência religiosa. Alves afirma que se a experiência religiosa comporta ilusões, ela guarda também elementos positivos como o suspiro dos oprimidos, frase que ele resgatou da análise de K. Marx. A vivência religiosa não é só ópio do povo, mas também grito por libertação. Entre as duas dimensões aparentemente opostas se encontram as pessoas que vivem sua fé, as instituições que procuram sistematizar e controlar essas vivências, as hierarquias e todo o aparato doutrinário e dogmático. Portanto, ao examinarmos o fenômeno religioso, toda a cautela é necessária o que exige apurar o conceito, arguta observação, capacidade de ouvir e dialogar com as pessoas, e tarimba interpretativa. Alves adverte que a realidade não é só luz, ela carrega sombras, enganos, ilusões. Por isso, na experiência religiosa aparece com força a presença de demônios, do mal em ato. Trata-se do lado demoníaco da realidade que expressa a experiência do negativo em cada momento da vida e da história. Demoníaco manifesta o que separa, divide, o que destrói a razão amorosa da vida. É dessa experiência que nasce a angústia, hoje experimentada na depressão como um dos males do século. Por isso ela demanda atenção, cuidado, cura. A experiência religiosa tem por tarefa lidar com essas situações limite na vida das pessoas. Diante do absurdo da existência, nasce uma resposta que vem como uma aposta: há algo que não vejo, que não pressinto existencialmente,

12 CASARA, Rubens R. R., 2018, p. 64.

mas que me atrai de uma forma que não consigo explicar bem e que me apaixona. Quem sabe seja isto que significa em profundidade a experiência religiosa. Um exemplo bíblico temos na sarça ardente que surpreendeu Moisés no monte, antes de ele ser chamado para tornar-se a liderança de um povo em busca da libertação (Êxodo 3.1ss).

O estudo exaustivo da questão religiosa de Wilfred Cantwell Smith, pesquisador canadense, no seu livro **O sentido e o fim da religião**, ajuda a ampliar a noção de religião e a colocá-la como um conceito ambíguo que merece mais atenção. Smith traz argumentos para o aprofundamento crítico do tema. Ele afirma que aqui lidamos com a dimensão do *mistério*, entendido como desafio a ser decifrado¹³. Temos assim uma multiplicidade de tradições religiosas, embora a tendência seja reduzi-las à medida de nossa compreensão. Ora, a experiência religiosa não é única nem a mesma sempre. Ela compreende uma dimensão histórica eivada de mudanças e sempre em processo. Junto com essa dimensão, observa-se uma vitalidade que surpreende a cada momento. Smith chama isso de vitalidade *da fé*, que explica em parte a volta por cima que o fenômeno religioso apresentou nas últimas décadas. Da análise do autor cabe reter um aspecto do seu argumento para o atual debate no Brasil. Smith questiona o uso do conceito “Deus”, que tem servido para os mais diversos usos e abusos. Ele levanta a pergunta sobre o surgimento do conceito de “religião” e demonstra como se trata de um conceito moderno que serviu ao Ocidente para enquadrar a diversidade religiosa encontrada nos países colonizados, sobretudo asiáticos e africanos. Portanto, um conceito equívoco.

Até os dias de hoje somos herdeiros de uma tradição que, antes de esclarecer, encobre sentidos e compreensões minimamente fidedignas da variedade de experiências religiosas existentes no mundo. Atualmente, a teoria do pluralismo religioso e sua pertinência para se lidar com a diversidade e a compreensão mutuamente respeitosa entre comunidades e pertencas de fé questiona a intolerância religiosa nas relações entre grupos de pessoas culturalmente diferentes¹⁴, principalmente entre nós o preconceito contra as tradições de matriz africana ou dos povos indígenas.

Um aspecto não trabalhado suficientemente por Smith é o fato de que a vivência de uma fé pessoal nunca se dá sozinha. Sua vitalidade só consegue afirmar-se quando compartilhada em comunidade de fé ou vivência. Por isto que a experiência religiosa sempre traz consigo uma dimensão *pública*, que repercute no âmbito da experiência comunitária e, portanto, política. É a partir dessa última dimensão que podemos traçar um paralelo com o que vem acontecendo no Brasil nos últimos anos. O uso e abuso do nome de Deus e de pautas morais por certas autoridades se revela distorcido e, no limite, mentiroso, mas consegue influenciar parcela significativa de pessoas que se confessam cristãs e seguidoras do Jesus, o príncipe da paz, numa evidente contradição quando instila ódio e recorre a símbolos armamentistas. O professor João Cezar de

¹³SMITH, Wilfred Cantwell. **O sentido e o fim da religião**. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2006, p. 15ss.

¹⁴RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *O princípio pluralista*. São Paulo: Loyola, 2020. RIBEIRO, Claudio de Oliveira (Org.). *Diversidade religiosa e o princípio pluralista*. São Paulo: Recriar, 2021.

Castro Rocha, da Universidade Estadual do RJ, argumenta que a retórica do ódio como síntese do pensamento neofascista pauta ações fundadas em ilusões ideologicamente carregadas. Essa postura transforma as pessoas em rebanho, massa de manobra de líderes neofascistas. Faz parte desses embates a força das redes sociais na disseminação planejada e massiva da desinformação como método de convencimento irrefletido das posições extremistas da ultra direita hoje no Brasil e no mundo. Envolto numa teia de notícias e informações falsas propagadas de forma ininterrupta, as pessoas atingidas não conseguem dar um passo atrás para refletir e ponderar sobre o que ouvem e veem pelos canais digitais. Rocha chamou isto de *dissonância cognitiva*¹⁵. Isto significa que estamos diante de fenômenos novos que não conseguimos compreender com as ferramentas até aqui disponíveis no nosso campo teórico. Daí o desafio para novos e pertinentes estudos em meio ao furacão imposto por grupos extremistas radicais.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- ALVES, Rubem. **O enigma da religião**. Petrópolis: Vozes, 1975.
- BARSALINI, Glauco; BARROS, Douglas F.; KIRCHNER, Renato (Orgs.). **Religião e política na obra de Giorgio Agamben**. Campinas: Saber Criativo, 2020.
- CASARA, Rubens R. **Sociedade sem lei**. Pós-democracia, personalidade autoritária, idiotização e barbárie. Rio de Janeiro: Civ. Brasileira, 2018.
- KUZMA, Cesar; CAPELLI, Marcos (Orgs.). **Religião, ética e política**. Congresso Internacional de SOTER – Sociedade de Teologia e Ciências da Religião. São Paulo: Paulinas, 2018.
- RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *O princípio pluralista*. São Paulo: Loyola, 2020.
- RIBEIRO, Claudio de Oliveira (Org.). *Diversidade religiosa e o princípio pluralista*. São Paulo: Recriar, 2021.
- ROCHA, João Cesar de Castro. Retórico do ódio e analfabetismo ideológico. Entrevista. **Extra Classe**. Porto Alegre, ano 26, nº 251, p. 4-6, março 2021.
- ROCHA, João Cesar de Castro. **Guerra cultural e retórica do ódio**. Goiânia: Caminhos, 2021.
- SMITH, Wilfred Cantwell. **O sentido e o fim da religião**. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2006.
- ZWETSCH, Roberto E. O debate sobre a teologia política em Merio Scattola. **Estudos Teológicos**, v. 58, nº 2, p. 570-574, jul./dez. 2018.

¹⁵ Cf. Entrevista de João Cesar de Castro Rocha ao jornal *Extra Classe*, Porto Alegre, ano 26, nº 251, março 2021, p. 4-6: Retórica do ódio e analfabetismo ideológico. IDEM. **Guerra cultural e retórica do ódio**. Goiânia: Caminhos, 2021.

MOLEQUES: OS DEMÔNIOS, OS CORPOS, E O OUTRO COLONIZADO REFLEXÕES SOBRE A COLONIALIDADE BRASILEIRA POR MEIO DE DOIS CARNAVAIS: O DE LIMA BARRETO (1920) E O DA GAVIÕES DA FIEL (2022)

Eduardo Bonine¹

RESUMO

A partir da leitura do conto “O Moleque” de Lima Barreto (1920), analisar o lugar em que o corpo subalterno é colocado na perspectiva hegemônica da colonialidade: o de demônio a ser combatido. Paralela à análise do conto, lê-se o samba-enredo Basta! da Gaviões da Fiel do carnaval de 2022, um manifesto político-social contra a opressão dos corpos. A hipótese da comunicação é a de que a colonialidade enraizada pelos 400 anos de escravidão estabelece lugares entre o Eu e o Outro (Achille Mbembe) estruturalmente organizados: o que Lima Barreto tentou denunciar no começo do século XX foi silenciado por seus pares: os demônios são os Outros. E o Outro tem cor.

PALAVRAS-CHAVE: decolonialidade; literatura e religião; corpos subalternos; Lima Barreto.

INTRODUÇÃO

“Se há algum anticlericalismo na minha pobre pessoa é contra as irmãs de toda a sorte que dirigem colégios de gente rica”. Essa é uma frase atribuída a Lima Barreto. Escritor negro na capital de um país assolado por 400 anos de escravidão negra que, pelas palavras da historiadora e uma das biógrafas de sua vida, “nessa época, o escritor refugiava-se em sua ironia e fechava-se em seu mundo (...) O dândi dos primeiros momentos, o ‘mulato elegante’, que conforme relatos da época, se vestia com primor, transformava-se aos poucos num personagem incômodo da capital federal.” (Schwarcz *in* Barreto, 2010, p. 39/40).

Nasceu em 13 de maio de 1881 e morreu em primeiro de novembro de 1922. Funcionário público, aposentado por invalidez, teve sua obra literária vilipendiada pela branquitude colonial na transição do fim do Império para o começo da República: nasceu em um não-lugar, morreu em outro. Fichado (e internado) em 1914 no Hospício Nacional de Alienados foi, também, ignorado pelo reconhecimento de suas obras, à margem de Machado de Assis, Aluísio Azevedo e Adolfo Caminha.

Autor de *Triste Fim de Policarpo Quaresma*, de *Os Bruzundangas*, *Clara dos Anjos* é, também, o agente de sua performance social, o indivíduo que, em detrimento do não-lugar imposto pela colonialidade, exerceu seu ofício e viveu sua personalidade, “uma personalidade

¹ Jornalista. Mestre e doutorando em Ciência da Religião pela PUC-SP. Pesquisador no grupo Veredas: Imaginário religioso no Brasil. Contato: dubonine@gmail.com

complexa, ambivalente, que batalha pela autonomia de sua escrita, mas se sente inadaptada e incapacitada de realizar tal propósito, por conta de sua origem social e étnica ou seu desempenho em sociedade”. (Schwarcz *in* Barreto, 2010, p. 16).

Este texto pretende se debruçar sobre o conto *O Moleque*, escolhido pelo autor para abrir sua segunda coletânea e último livro publicado em vida, *História e Sonhos*, em 1920. Lima entendia que seu anticlericalismo não era um ataque direto, uma bandeira em haste contra a religiosidade alheia, mas um protesto, um grito de alerta, um Basta! a indivíduos que fazem das brechas coloniais um suporte para a colonialidade.

Basta!² também foi o grito da escola de samba de São Paulo Gaviões da Fiel em 2022. O enredo levou para a avenida o refrão: “Essa terra é de quem tem mais/ conquistada através da dor/ as migalhas que você me oferece/ só aumentam minha força pra mostrar o meu valor”.

Entre o carnaval vivido pela protagonista de *O Moleque*, publicado em 1920, e o carnaval de 2022 da Gaviões da Fiel mais de 100 anos se passaram e um elemento social pode ser observado na intersecção desses dois eventos: a colonialidade que coloca à sombra do Eu-hegemônico qualquer performance social do Outro subalternizado.

1. COTIDIANO DE MISTÉRIOS E DE BASTA!

Antes de revelar a personagem Zeca, o tal do Moleque que intitula o conto de Lima, o escritor se preocupa em descrever outra personagem, talvez a mais urgente naquele momento: o cotidiano. Para isso, lança mão de substantivos fundamentais para o reconhecimento do Outro diante da hegemonia do Eu: terra, vidas, almas, pegadas e Mistério, esse em letra maiúscula,

A gravidade de pensamento que todo esse espetáculo provoca e as lembranças históricas que acodem fazem perguntar se a terra, que não tem querido guardar na sua grandeza traços das vidas e das almas que por ela têm passado, ainda desta vez, não consentirá que fiquem vestígios, pegadas, impressões das atuais que, nela, hoje sofrem e mergulham, a seu modo, no Mistério que nos cerca, para esquecê-las soturnamente. (Barreto, 2010, p. 144).

A Gaviões, antes de rufar os tambores e atravessar a avenida com o samba-poesia, anuncia como um prólogo os dizeres do porvir: “A democracia alienada e a ditadura disfarçada/ basta de hipocrisia/ pra cima, bateria do timão/ alô, Fiel! Solta o grito! Gaviões! Fiel!”. Tanto o Mistério quanto o Basta deixam de ser palavras textuais em meio a um enredo para, a partir de

² Samba-enredo da Gaviões da Fiel de 2022. Autoria de: Grandão, Sukata, Jairo Roizen, Morganti, Guinê, Xérem, Claudio Gladiador, Ribeirinho, Claudinho, Meiners, Japonês da Moóca, Julhyan, Luciano Costa, Felipe Yaw, Marcelo Adnet, Fadico, Júnior Fionda e Lequinho.

agora, apropriarem-se de uma perspectiva social, uma categoria analítica por meio do conceito de Ritual do filósofo sul-coreano Byong-Chul Han.

Para ele, dentre todos os processos da colonialidade e da exploração, por meio da subalternização do Outro, há uma intenção em desaparecer com os rituais, fazer com que a vida do Outro seja apenas um elemento útil para a boa vida do Eu-hegemônico.

A não ritualização da vida promove o desencanto, a desesperança e a produção de vida-útil:

A percepção simbólica, na condição de reconhecimento, percebe o permanente. O mundo é, desse modo, liberado de sua contingência e ganha algo permanente. O mundo hoje está muito desprovido de simbólico. Dados e informações não possuem força simbólica. Assim, não admite reconhecimento. No vazio simbólico, todas as imagens e metáforas que provocam sentido e comunidade e que estabilizam a vida têm se perdido. A experiência da duração tem diminuído. E a contingência aumenta radicalmente. (Han, 2021, p. 10)

Por meio dessa lógica da ritualização, enquanto um instrumento social de promover o mundo em um lugar confiável, por meio de seu reconhecimento, pode-se ler as primeiras páginas do conto de Lima Barreto, em que a preocupação do autor é a de descrever o ambiente e seu cotidiano:

Reclus, na sua Geografia universal, tratando do Brasil, notava a necessidade de conservarmos os nomes tupis dos lugares de uma terra. (...) Inhaúma (...) é um subúrbio de gente pobre, e o bonde que lá leva atravessa umas ruas de largura desigual, que, não se sabe por quê, ora são muito estreitas, ora muito largas, bordadas de casas e casitas sem que nelas se depare um jardinzinho mais tratado ou se lobrigue, aos fundos, uma horta mais viçosa. Há, porém, robustas e velhas mangueiras que protestam contra aquele abandono da terra. Fogem para lá, sobretudo para seus morros e escuros arredores, aqueles que ainda querem cultivar a Divindade como seus avós. (Barreto, 2010, p.141 e p. 143)

Não à toa, por meio dessa perspectiva de ritualização, saltam aos olhos trechos como: “conservarmos os nomes tupis dos lugares de uma terra”, “robustas e velhas mangueiras que protestam contra aquele abandono da terra”, aqueles que ainda querem cultivar a Divindade como seus avós e “admitir nas nossas almas depósitos de crenças ancestrais”. Os rituais oferecem agência às coisas e às matérias enquanto produções (e permanência) humanas, além disso, assumem o papel de reconhecimento social: “Fazem do mundo um local confiável. São no tempo o que uma habitação é no espaço. Fazem o tempo se tornar habitável. Sim, fazem-no viável como uma casa. Ordenam o tempo, móbiliam-no.” (HAN, 2021, p. 11).

Um elemento comum n’O Moleque de Barreto e no Basta! da Gaviões é o elemento religioso na moldura conferida ao Outro pelo eu-hegemônico: na negação de humanidade e de

dignidade ao corpo subalterno, está o elemento religioso que emerge do carnaval.

2. RITUALIZAÇÃO DO CORPO E SEUS DEMÔNIOS

O ritual (HAN, 2021) é o que confere à sociedade e aos seres sociais um lugar de reconhecimento existencial e de pertencimento cotidiano. É por meio dessa construção de memória ritual que passa, também, pelo corpo, que o ser humano se destaca socialmente ao mesmo tempo que se reconhece como um igual nessa sociedade.

Assim, o carnaval, enquanto uma festa social em que corpos ganham agência epistemológica, pode ser lido enquanto uma forma de ritualização da vida. A religiosidade também. Tanto no texto de Lima quanto no samba-enredo da Gaviões, o elemento religioso compõe o eixo sociopolítico: a denúncia é social (racismo), atravessada por um lugar político (subalternidade), e contextualizada em um lugar-religioso: as comunidades de axé:

Nas suas redondezas, é o lugar das macumbas, das práticas de feitiçaria com que a teologia da política implica, pois não pode admitir nas nossas almas depósitos de crenças ancestrais. O espiritismo se mistura a eles e a sua difusão é pasmosa. A Igreja católica unicamente não satisfaz o nosso povo humilde. É quase abstrata para ele, teórica. Da divindade, não dá, apesar das imagens, de água benta e outros objetos do seu culto, nenhum sinal palpável, tangível de que ela está presente. O padre, para o grosso do povo, não se comunica no mal com ela; mas o médium, o feiticeiro, o macumbeiro, se não a recebem nos seus tranSES, recebem entretanto almas e espíritos que, por já não serem mais da terra, estão mais perto de Deus e participam um pouco da sua eterna e imensa sabedoria. (Barreto, 2010, p.141 e p. 143)

A Gaviões também descreve o lugar ocupado pelo Outro subalterno enquanto um lugar religioso: “Axé, meu irmão/ O pai de mais um João e de mais um Miguel/ Na mira da cega justiça/ Que enxerga o negro como réu”.

Irmão e pai conferem um sujeito à ideia de Axé, enquanto mira e enxerga conferem uma agência ao sentido hegemônico da visão que primeiro condena qualquer elemento descritivo-simbólico utilizado pelo senso-comum para descrever o Outro.

Pela perspectiva de Achille Mbembe, de um Devir Negro, o Mistério de Lima e o Basta da Gaviões são a tomada de consciência do lugar de subalternidade pelo próprio subalterno.

A relação do Eu-hegemônico e do Outro se desenvolve por meio de um processo de violência que transforma tudo o que não seja hegemônico em descartável e passível de extermínio. Para o filósofo, há um esforço ocidental de observar o Outro por meio do Devir Negro: subalternizar tudo, a fim de dominar e exterminar.

O reconhecimento desse lugar por meio dos corpos subjugados faz com que eles se

levantem diante desse processo de domesticação e de violência, a fim de reelaborar esse lugar, conferindo a ele seus poderes epistemológico, político, social, cultural, econômico etc.

Está na ideia de Mistério e no grito de Basta o cruzo entre o Ritual e o Devir Negro. Por isso, Lima Barreto lança mão dos substantivos terra, vida, alma, vestígio e pegada para descrevê-lo. Bem como, os verbos sofrer e mergulhar.

Os compositores da Gaviões desenvolveram o Basta por meio de um campo lexical contemporâneo: lugar de fala, voz destemida, cabeça erguida por nossos direitos, fascismo do asfalto, militância por respeito, vidas negras nos importam e o grito da mulher não vai calar.

Os corpos, nesse sentido, apropriam-se do lugar de demônios a que são conferidos para fazer desse espaço um território consciente. Entendem-se enquanto Outro para, assim, demarcar sua existência e de reelaborar no cotidiano: re-existindo.

3. PROCESSOS DE RE-EXISTÊNCIAS

Existir, para a colonialidade é um privilégio restrito a poucos. Sobreviver é a malha comum a todos e a todas. Em um projeto colonial, não há urgência na construção de uma identidade, na demarcação de uma performance social, há apenas um lugar subalterno em que se precisa sobreviver à mercê do básico: roupa e comida.

Essa perspectiva de sobrevivência é descrita no conto de Lima Barreto em um diálogo do pequeno Zeca com sua mãe, Dona Felismina, quando o moleque chega a sua casa com a fantasia de demônio e a mãe, em um conflito entre o susto, a falta de tempo e o constrangimento pergunta por que pedir algo tão supérfluo se o que precisa mesmo é de roupa e de comida.

Não sem antes questionar se o filho havia roubado a fantasia. Esse diálogo ajuda a compreender o lugar de subalternidade conferido ao Outro e introjetado, também, pelo Outro:

Aproximou-se o Carnaval; e, quando foi sábado, véspera dele, dona Felismina retirou mais cedo dos arames a roupa branca que estivera a secar. Atarefada com esse serviço, ela não viu que o seu filho entrara-lhe pelo barracão adentro, sobraçando um embrulho guizalante (...) era uma horrível máscara de 'diabo'.

Você roubou, meu filho?... Zeca, meu filho! Pobre, sim; mas ladrão, não! Ah! Meu Deus... Onde você arranjou isso, Zeca?

Foi seu Castro quem me deu. Eu não pedi...

Mas por que você quer isso? Antes tivesse dado a você umas camisas... Para que essas bobagens? Isso é pra gente rica, que pode. Enfim...

Mas, mamãe, eu aceitei porque precisava.

Disto! Ninguém precisa disto! Precisa-se de roupa e comida... Isto são tolices!

Queria amanhã passar por lá e meter medo aos meninos que me vaiaram.”
(Barreto, 2010, p. 151)

Lima não poupa seu texto da presença dos verbos roubar, dar, querer, poder, aceitar e precisar. Contextualiza o espaço social: “aproximou-se o Carnaval”, o espaço individual das personagens, “viu que o filho entrara-lhe pelo barracão adentro”, nem mesmo o lugar social, por meio de uma alegoria ritualística de profanação do elemento religioso é negligenciado pelo autor: “era uma horrível máscara de diabo”.

Para perceber a perspectiva de uma re-existência elaborada no cotidiano do Outro subalternizado, é preciso de se concentrar na presença desses verbos que condena, desmantela, descontextualiza, inviabiliza e negligencia a experiência da personagem. Ao mesmo tempo, a contextualização do espaço social, do espaço individual e do lugar social oferece ao leitor e à leitura as pistas necessárias para compreender quem é esse Outro de quem Lima fala: ele mesmo.

O autor também se antecipa na descrição da mãe, sem olhar diretamente para ela, mas por meio de sua atenção ao filho:

Dona Felismina morava com seu filho José, o Zeca, um pretinho de pele de veludo, macia de acariciar o olhar, com a carapinha sempre aparada pelos cuidados da mão da mãe e também com as roupas sempre limpas, graças também aos cuidados dela. Tinha todos os traços de sua raça, os bons e os maus; e muita doçura e tristeza vaga nos pequenos olhos que quase ficavam no mesmo plano da testa estreita. (Barreto, 2010, p. 146)

Dessa forma, ao descrever a aparência do moleque, constrói-se a presença de uma mãe e sua percepção social, tanto em relação a ela quanto em relação a seu filho: carapinha aparada, cuidados da mão da mãe, roupas sempre limpas, cuidados dela. Um cuidado genuíno dela ou a percepção de um estado constante de alerta enquanto se ocupa o lugar do Outro subalternizado da sociedade?

Lima responde a esse questionamento quando revela em seu texto: “tinha todos os traços de sua raça, os bons e os maus” e “doçura e tristeza vaga nos pequenos olhos que quase ficavam no mesmo plano da testa estreita”.

Esse lugar social elaborado na re-existência também pode ser percebido no samba-enredo de 2022 da Gaviões da Fiel, nos versos: “Sou eu o clamor da favela/ O canto da aldeia, a fome do gueto/ Meu punho é luz de Mandela/ No samba, o levante do novo Soweto/ Cacique Raoni da minha gente/ Guerreiro gavião, presente/ Essa terra é de quem tem mais/ Conquistada através da dor/ As migalhas que você me oferece/ Só aumentam minha força pra mostrar o meu valor.”

O Outro é contextualizado enquanto o clamor da favela, o canto da aldeia e a fome do gueto: esse é o espaço social. O espaço individual está nos versos que evidenciam o levante do novo Soweto, o Cacique Raoni e a própria Gaviões, enquanto uma guerreira presente. E, por

fim, o lugar social: em uma terra que é de quem tem mais, que foi conquistada com a dor do subalternizado e na oferta de migalhas.

A re-existência, no samba-enredo, é lançada na avenida pelo verso: “só aumentam minha força pra mostrar o meu valor”. Em um contexto de subalternidade, o Outro toma consciência desse seu lugar, apropria-se dele, e faz do carnaval um manifesto de sua identidade, que não está a serviço do poder hegemônico.

CONCLUSÃO

100 anos separam a obra de Lima Barreto do samba-enredo da Gaviões da Fiel, são dez décadas em que a colonialidade não permitiu a agência legítima de uma performance social do Outro subalternizado, em que, por meio do cotidiano, precisou-se promover processos de re-existência para sair da sobrevida colonial e constituir uma existência social.

São 100 anos de aplicação de um projeto de extermínio, que passa pela negligência, pela exclusão e pelo assassinato.

O Mistério de Lima e o Basta da Gaviões são categorias que se cruzam pela perspectiva de rituais de Chul-Han, o que representa a potência de uma epistemologia das ruas no Devir Negro de Mbembe.

É nas ruas em que se elaboram as agências dos corpos subalternos: se por um lado há um enegrecer colonial, por outro, há uma tomada de consciência desse lugar negro e uma ação afirmativa a partir dele.

Ao gritar Basta! no carnaval de 2022, em meio ao governo federal fascista de Jair Bolsonaro, a Gaviões aplicou o Mistério de Lima Barreto: “Queriam amanhã passar por lá e meter medo aos meninos que me vaiaram”.

Se o Outro é colocado nesse lugar, que se possa re-elaborar seu sentido e ocupar todos os espaços a partir de si mesmos.

REFERÊNCIAS

BARRETO, Lima. 1881-1922. **Contos Completos / Lima Barreto**; organização e introdução Lília Moritz Schwarcz. São Paulo: Companhia das Letras, 2010;

BONINE, Eduardo. **Encruzilhadas epistemológicas na Ciência da Religião**: uma reflexão sobre as categorias analíticas de “teologia” e “cosmopercepção” para a construção da disciplina. Revista Identidade, Volume 26 – Novembro/2021. Disponível em: <http://revistas.est.edu.br/index.php/Identidade/article/view/1204>;

HAN, Byong-Chul. **O desaparecimento dos rituais.** Uma topologia do presente. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2021;

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra.** São Paulo: n-1 edições, 2018.

RELIGIOSIDADE POPULAR: ASPECTOS HISTÓRICOS, CULTURAIS E CONCEITUAIS

Adenilton Moisés da Silva

Lucas Costa Monteiro

RESUMO

Este trabalho tem por finalidade apresentar alguns traços e características limites que ajudam a entender os conceitos de religiosidade popular e de piedade popular, isto é, as suas interfaces práticas, a partir, dos aspectos históricos, culturais e conceituais que envolvem a temática. Por um lado, apresentaremos a religiosidade popular como expressão que está além das normatizações institucionais, por outro lado, a piedade popular como forma de controle da instituição, a fim de, “purificar” o que é próprio da devoção popular. Será destacada a resistência cultural frente aos preconceitos do paradigma contemporâneo da efemeridade das coisas. Pretende-se, com isso, investigar, então, a simultaneidade e os conflitos entre os paradigmas tradicionais, religiosos e pós-moderno, sobretudo, com o secularismo e sua interferência nas instituições gerenciadoras do Sagrado. De modo geral, a discussão proposta busca descrever o nível de resistência cultural e religioso encontrado nas expressões populares, por meio da relação com o sagrado, vivido na cotidianidade do povo. Com isso, espera-se mostrar como a religiosidade popular possibilita a ressignificação das tessituras existenciais, em meio ao relativismo social. Para usaremos como aportes teóricos, Daniele Hervieu-Léger (2008) e Peter Berger (2017).

PALAVRAS-CHAVE: Religiosidade Popular; Piedade Popular; Cultura; História; Instituição.

INTRODUÇÃO

A religiosidade popular sempre desperta novas realidades e interrogações pertinentes para o campo das Ciências da Religião. A curiosidade epistemológica interdisciplinar dessa área lida com os conceitos, sujeitos, performances e todas as variantes possíveis que possam ser identificadas e analisadas, a fim de gerar mais conhecimento. As pesquisas ajudam na construção material favorável a um amplo acervo bibliográfico sobre a temática da religiosidade popular. Sabe-se que a tradição católica é produtora de um vasto fenômeno religioso híbrido, pois se manifesta entre outras culturas, sobretudo, com a indígena e com a de matriz africana. Essa bricolagem entre as religiões, no meio popular, interessa à pesquisa na área das Ciências da Religião. É por esse percurso que se envereda esse trabalho.

1. INTERCULTURALIDADE

É importante perceber o processo histórico da formação do movimento da religiosidade popular no Brasil, e como essas manifestações acharam em Pernambuco um campo enorme de aceitação para as práticas devocionais. Torna-se relevante apresentar esses pontos para apreender como foi construída a identidade socioeclesial ou negada, quando as expressões sociorreligiosas não obedeciam às normatizações da Igreja.

Sabe-se que as origens formativas da sociedade e da cultura brasileira são predominantemente caracterizadas pelo cristianismo romano e barroco, vindo de Portugal, no início do século XVI, que possibilitou uma enorme expansão religiosa dos europeus, em terras de Santa Cruz. No contexto mais amplo, o da América Latina, “o catolicismo tradicional foi herdado de Portugal e Espanha na primeira evangelização, acrescido de elementos da religiosidade natural dos povos indígenas e de procedência africana” (BECKHAUSER, 2007, p. 81). Foi esse caminho que marcou a entrada do catolicismo nas classes populares deste país. Desse modo, fica óbvio que, “o estudo da religiosidade popular está ligado a questões etnológicas, sociológicas e teológicas” (SOARES, 1986, p. 22). Essa confluência de práticas religiosas rompe com a idéia de um catolicismo homogêneo, passando a coexistir as várias expressões culturais de fé dos povos, construindo uma nova “roupagem colorida” do catolicismo e um novo jeito de serem manifestadas cotidianamente suas práticas religiosas.

Desde os colonizadores experiência das tradições religiosa são marcadas e moldadas pelo estilo barroco medieval. Por isso, são comuns nas igrejas, as fortes devoções às vias sacras, ao Senhor Morto ou dos Aflitos, às sextas-feiras, à Mater Dolorosa. São esses elementos do tradicionalismo europeu e ainda persistem nos dias atuais. Tal construção é mesclada na miscigenação brasileira. Os contatos entre as identidades culturais e religiosas produziram uma simbiose com diversas interpretações do sagrado. Isso contribuiu para o amálgama da religião de devoção, de sacramentais ou de religião da benção e da salvação. Esse hibridismo é a decorrência da continuidade na descontinuidade do tempo e da evolução cultural, embreando-se nas diversas manifestações religiosas que encontra.

Apresenta-se um panorama multifacetado de credos e devoções extracontinentais, que gerou a produção da bricolagem, isto é, o hibridismo entre as religiões; onde “subsistem expressões particulares da busca de Deus e da fé” (VI, 2006) n. 48.

Contudo não consiste em somente no contato, mas existe a mistura que inova a maneira de vivenciar a religiosidade. A bricolagem diz respeito “a junção de elementos religiosos que os indivíduos se apropriam e vão criando a partir de suas experiências e expectativas pessoais, pequenos sistemas de significação que dão um sentido a sua existência” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 63). A partir dessa produção gerada pelas múltiplas influências religiosas, torna-se interessante

explicitar a diferença conceitual entre “religiosidade popular” e “piedade popular”, situando esses conceitos, tanto do ponto de vista das ciências quanto do eclesial. Essa reflexão hermenêutica, dentro da interdisciplinaridade que nos favorece as Ciências da Religião ajuda a ampliar os saberes.

A fé católica em terras brasileiras foi profundamente marcada e possibilitada pelo que hoje é chamado de religiosidade popular, fator decisivo para a expansão e continuidade do catolicismo. Intui-se que a religiosidade popular dos nordestinos seja um dos fatores que contribua para a identidade coletiva da religião católica popular, vindo a ser um dado importante para essa fisionomia sociorreligiosa. Ao se refere à religiosidade popular, trata-se da idéia de vivência religiosa do povo comum, geralmente pobre. Suas experiências se distendem no tempo como um modo de aquisição dos sentidos, dos símbolos e suas crenças. Esses elementos formam o universo místico do catolicismo popular tradicional da religião.

2. RELIGIOSIDADE POPULAR

Estudando a interculturalidade, no desdobramento das relações que são estabelecidas entre as diversas realidades sociais, nota-se do ponto de vista sociológico, um complicado jogo de relações estabelecido entre os diversos elementos presentes no universo religioso, não só isso, mas também, uma complexa rede de relações entre os sujeitos e os objetos significados nesse jogo de competição e conflito, que se estende entre o tempo extraordinário e o tempo cotidiano. Nesse campo das interpretações diretas ou indiretas, isto é, objetivos ou subjetivos presentes na religião são necessários esclarecer alguns conceitos referentes.

Traremos alguns teólogos católicos, envolvidos com trabalhos que dizem respeito à liturgia da Igreja. São importantes essas falas porque ajudam a entender o discurso institucionalizado e o secular. Primeiro apresentaremos o conceito sobre religiosidade popular. Ramiro González, na obra *“Piedade Popular e Liturgia”* (2007), no capítulo “Sentido e valor da festas no âmbito da religiosidade popular”, afirma que a religiosidade popular é um conceito mais genérico, não define muito, podendo ser até inaceitável do ponto de vista da piedade popular cristã e desse modo, “sensivelmente” distinto do conceito de piedade popular. Isso, porque, a religiosidade popular está ligada a experiência antropológica, concretizadas na dimensão religiosa, e não necessariamente à revelação cristã.

A RP (religiosidade popular) é algo não necessariamente ligado à revelação cristã, mas experimentado universalmente no coração de cada pessoa, de cada cultura e em suas manifestações coletivas, e se concretiza em sua dimensão religiosa. Isso explica a coincidência de determinados sentimentos

nas distintas religiões e culturas (purificação, adoração, louvor, petição), de atitudes e expressões culturais muito parecidas (prostrar-se de joelhos, estender os braços de joelhos voltados para o céu, bater no peito, peregrinar, chorar os defuntos etc.). Mas o sentido e os costumes são sensivelmente distintos em relação ao culto cristão. (GONZÁLEZ, 2007, p. 11).

Percebe-se que a definição de religiosidade popular é algo mais abrangente, pois está em referência com a interculturalidade das pessoas que vivem suas manifestações coletivas no âmbito das relações estabelecidas a partir da definição de espaço público onde a fé estabelece um sincronismo com a materialidade do sagrado. Esse “catolicismo popular”, enquanto espaço público diferencia-se do “catolicismo institucional”. “A Religiosidade Popular é a expressão ou visão completa da transcendência de um povo e sua concepção de natureza, de sociedade e da história através de expressões culturais, numa ‘síntese característica’, preche de sentido humano e espiritual” (GONZÁLEZ, 200)

2.1. PIEDADE POPULAR

Tomando as devidas proporções, dentro da proposta desse trabalho, será apresentada a segunda argumentação, isto é, o conceito de “piedade popular”, as diferenças ou não em relação à primeira definição, tratada anteriormente. A expressão piedade popular é cunhado pelo catolicismo tradicional para intensificar a profunda ligação entre a instituição e as práticas piedosas de seus membros, mantendo, assim, o princípio da continuidade.

Refere-se às “pias” devoções do universo religioso da Igreja, a partir, do critério fundante que são as práticas cristãs institucionalizadas e hierarquizadas. Passa pelo trabalho de catequização implantado num conjunto pastoral definido e normatizado pelos critérios cristológicos, que a instituição delibera e reordena sempre que necessário para a sua manutenção. Uma atitude que decorre da ação “catequético e pastoral que supõe a purificação devida, a correspondente evangelização, a coerência com o Evangelho e a fé da Igreja. A piedade litúrgica é sempre a regra e o modelo para as expressões litúrgicas da RP- religiosidade Popular” (GONZÁLES, 2007, p. 12).

3. O FENÔMENO SOCIORRELIGIOSO

Tendo feito anteriormente uma breve descrição dos conceitos, o trabalho agora é apresentar, em resumo, o desenvolvimento do fenômeno sociorreligioso, a partir, dos movimentos devocionais que compõem o mosaico religioso do catolicismo popular. Serão

fragmentos importantes que ajudam a situar um pouco a experiência religiosa e entender sua construção histórica, social e cultural. O contexto histórico brasileiro é fruto das influências de um Portugal medieval, sendo tipicamente devocional, favoreceu para que a religiosidade popular se desenvolvesse e se enriquecesse no Brasil de modo híbrido, pois se aglomera com elementos característicos das tradições indígenas e africanas.

Com as capitanias estabelecidas na Colônia, em 1532, embora suas implementações só tenha iniciado em 1934, produziram uma efervescência cultural no processo de desenvolvimento de Pernambuco. A partir do século XVI, o povoamento¹ do interior dessa Capitania se dá de forma concreta com a implantação das “Sesmarias”². Isso significa grandes quantidades de terras eram transformadas em fazendas com o intuito de “ocupação das terras na colônia e facilitar a administração do Governo Geral no Brasil” (FERREIRA, 2011, p. 65).

Com a efervescência mercantil que se insere na província, a tendência é o hibridismo cultural e religioso. Nesse contexto, um dos aspectos fundamentais da religiosidade popular é sua dimensão social. Durante o período colonial, o catolicismo fora o instrumento e veículo de socialização da Colônia. Isso mostra o alcance da religião na sociedade. Nos dias atuais, em grande parte, as manifestações religiosas como as romarias, as procissões e as festas dos santos padroeiros fundamentam periodicamente os motivos principais para que o povo possa expressar sua vida social, desse modo, parecem romper o isolamento em que vivem, dando um novo sentido à existência, torna lúdico o cotidiano monótono e estressante; busca-se na religiosidade a transcendência latente em cada ser humano. Nesse movimento, as diferenças sociais desaparecem, todos são fiéis e filhos do mesmo Deus. Ricos e pobres, negros e brancos, unem-se para expressarem suas devoções.

Notamos essas sutilezas de influências de modo relevante nas danças do congado, reisado, pastoril, nas construções das igrejas, do período barroco, como as dedicadas a Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, a Nossa Senhora das Mercês dos Perdões ou em outras devoções que fazem referência ao Candomblé, por exemplo. Com isso, constitui-se uma inculturação religiosa de vários credos, que se unem para exaltarem a divindade. O catolicismo português apresentou ao Novo Mundo Jesus Cristo como o único caminho a Deus, o Novo Mundo retribuiu aos colonizadores vários caminhos para se chegar ao Sagrado.

Esse levantamento é importante para compreendermos como foi acontecendo o movimento da bricolagem aqui, em Pernambuco, e como vai se configurando a religiosidade popular oriunda das zonas rurais. O impacto da Metrópole com a Colônia desperta a criatividade não rubricista laical, gerando uma espontaneidade religiosa campestre, que desafia os difíceis

1 Já havia o povo nativo, apenas queremos dizer do processo histórico e cultural que ganha novos elementos com a tríplice presença entre nativos-postugueses-africanos.

2 Terreno inculto que os reis de Portugal concediam a particulares (sesmeiros) para que o cultivassem. No Brasil, além de significar campo livre e/ou mato inculto, era também uma medida agrária antiga determinada pela unidade de comprimento do sistema inglês chamado braça – equivalente a 2,2m – então, Portugal usava a braça combinada com a medida itinerária chamada légua – que equivale a 6.000m – para determinar as dimensões de uma Sesmaria. Só que a légua de sesmaria, aqui no Brasil, era de 3.000 braças. Assim sendo, uma légua de sesmaria media 6.600m (FERREIRA, 2011, p. 65).

contatos imediatos com a instituição eclesial. Com isso, surgia a necessidade individual de cada Sesmária, de manter as raízes religiosas acesas, uma vez que não havia, necessariamente, uma comunidade onde o indivíduo se reconhecesse como pertencente. Por isso, a construção das igrejas particulares e também a edificação de oratórios dentro das casas grandes das fazendas, significavam um modelo de preservação da confissão de fé dentro de uma igreja doméstica. Nesta perspectiva, a religiosidade popular é uma das expressões culturais mais significativas de um povo, sendo as diferenças sociais, por um momento, despercebidas, as raças se unem e celebram religiosamente a esperança que ultrapassa o mero cotidiano da dor, do descaso público, e as pessoas aumentam sua esperança escatológica na vinda de um mundo melhor.

CONCLUSÃO

Neste trabalho a pretensão de abordar a bricolagem como fenômeno presente na evangelização do Brasil, especificamente no estado de Pernambuco, desde os primórdios da colonização, trazida pela União Ibérica e misturada às tradições dos aborígenes e africanos trazidos para serem escravizados foi algo que provocou no povo brasileiro uma interpretação diferente, isto é, uma simbiose no meio popular. Esta bricolagem entre as religiões é objeto de pesquisa das Ciências da Religião porque as manifestações ocorrentes em Pernambuco são um exemplo dessa formação e fogem do espectro doutrinário católico romano. Embora a Igreja Católica tenha se esforçado para incluir o público e valorizado a piedade popular, a bricolagem não está inclusa nas etapas de evangelização, catequese e aprofundamento doutrinário, mas vai ao campo da religiosidade popular, algo mais abrangente do que a revelação cristã, pois é experimentada no coração das pessoas e suas manifestações coletivas no âmbito relacional nos espaços públicos de sincronia com fé e materialidade do sagrado. São perceptíveis as influências nas manifestações culturais pernambucanas, nas arquiteturas antigas e devoções religiosas européias influenciadas pela cultura do continente africano. É a criatividade que, está fora das rubricas litúrgicas e protagonizadas pelo laicato de modo espontâneo. Portanto conclui-se que a religiosidade popular é um fenômeno religioso bastante significativo onde quem vive ultrapassa seu cotidiano atribulado repleto de descasos e alimenta-se de sabedoria para lidar com isso e esperança de uma realidade melhorada.

REFERÊNCIAS

BECKHÄUSER, A. (2007). *Religiosidade e piedade popular, santuários e romarias: desafios litúrgicos e pastorais*. Petrópolis: Vozes.

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

FERREIRA, E. J. (2011). *Ocupação humana do Agreste de Pernambuco: uma abordagem antropológica da história de Caruaru*. João Pessoa: Ideia.

GONZÁLEZ, R. (2007). *Piedade Popular e Liturgia*. São Paulo: Loyola.

HERVIEU-LÉGER, D. (2008). *O peregrino convertido: religião em movimento*. Petrópolis : Vozes.

SOARES, J. F. (1985). *A vivência do Divino na Tradição de um povo*. Petrópolis: Vozes.

VI, P. (2006). *Evangelii Nuntiandi* (19ª ed.). São Paulo: Paulinas.

FT 15

Memória, História e Comunicação nas Religiões



Prof. Dr. Rodrigo Follis – Unasp/SP (coordenador)

Prof. Dr. Fábio Augusto Darius – Unasp/SP

Prof. Dr. Cícero Bezerra – Uninter/PR

Profa. Dra. Flávia Medeiros – Metodista/SP

Ementa:

Os estudos que promovem o diálogo entre o fenômeno religioso e o fenômeno comunicacional-midiático, empreendimento notadamente interdisciplinar, concentram-se em compreender e analisar o papel da religião para além das abordagens clássicas –secularização e modernismo, por exemplo –, investigando os diversos modos através dos quais a religião está implicada na comunicação sob o prisma de conceitos e fenômenos como os da midiatização, das mediações, da história, dos desenvolvimentos da memória coletiva entre outros. Os estudos de religião através das múltiplas visões da história, da memória e da comunicação assumem que as mudanças em curso no campo religioso podem e devem ser entendidas em relação às transformações que ocorrem nas dimensões sociopolíticas e econômicas contemporâneas, especialmente no tocante às revoluções que redefiniram a compreensão de “comunicação” e “mídia” em uma escala global. O presente FT abrange estudos sobre a presença das religiões e do “religioso” nos diversos processos comunicacionais, assim como pesquisas que envolvem as representações de diferentes confissões e práticas religiosas no universo da mídia, do entretenimento, da cultura pop, como também as apropriações discursivas que grupos religiosos fazem a partir de suas interações com o ethos contemporâneo a partir dos estudos da memória e de suas relações historiográficas.

A FUNDAMENTAÇÃO RELIGIOSA DO ANTI-IMPERIALISMO DOS PRIMEIROS ADVENTISTAS

Isaac Malheiros¹

RESUMO

Pesquisas recentes têm sugerido que a crítica protestante ao imperialismo americano na segunda metade do século XIX e início do século XX foi muito mais extensa do que se pensava anteriormente. Os primeiros adventistas do sétimo dia denunciaram em seus periódicos oficiais as ações colonialistas como um sintoma da apostasia nacional, especialmente nos casos de incursão dos EUA na China, na Guerra Hispano-Americana e na anexação das Filipinas. Essa não era a visão dominante entre os protestantes americanos, que viam a marcha imperialista como parte do esforço missionário cristão, ou, pelo menos, como um mal que resultaria em bem: abriria porta para a pregação do evangelho. Os adventistas estavam na contramão do nacionalismo cristão da segunda metade do século XIX, denunciando as falhas morais da política externa dos EUA. Como evidência da natureza anti-imperialista de algumas manifestações adventistas, esta pesquisa vai avaliar declarações anti-imperialistas encontradas nos principais periódicos adventistas do final do século XIX e início do século XX. Essa é uma pesquisa documental e bibliográfica, e, a partir dela, é possível concluir que o anti-imperialismo dos adventistas tinha uma notável fundamentação teológica e religiosa, o que diferenciava sua posição da de outros atores históricos da época, que fundamentavam o anti-imperialismo em argumentos econômicos, políticos e ideológicos.

PALAVRAS-CHAVE: Adventismo; Anti-imperialismo; Colonialismo; Nacionalismo

INTRODUÇÃO

Pesquisas recentes têm sugerido que a crítica protestante ao imperialismo americano na segunda metade do século XIX e início do século XX foi muito mais extensa do que se pensava anteriormente (por exemplo, ROSARIO, 2021). Os adventistas do sétimo dia denunciaram em seus periódicos oficiais as ações colonialistas como apostasia nacional, especialmente na China, na Guerra Hispano-Americana e na anexação das Filipinas.

Muitos textos adventistas da época manifestaram alguma simpatia pelas *motivações e justificativas* chinesas para a Revolta dos Boxers (1899-1900), na China, apesar de lamentarem a violência. Essa não era a visão dominante entre os protestantes americanos, que viam a marcha imperialista como parte do esforço missionário cristão, ou, pelo menos, como um mal que resultaria em bem: abriria porta para a pregação do evangelho.² Na contramão do nacionalismo cristão do século XIX, os adventistas denunciaram as falhas morais da política externa dos EUA.

¹ Doutor em teologia (EST – São Leopoldo, RS), docente do Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp, Engenheiro Coelho, SP), e-mail: <isaacmeira@gmail.com>.

² Para uma exposição da síntese entre nacionalismo e religiosidade nos EUA, ver CHERRY, Conrad. *God's New Israel: Religious Interpretations of American Destiny*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2014.

Como evidência da natureza anti-imperialista de algumas manifestações adventistas, esta pesquisa vai avaliar alguns artigos publicados nos periódicos adventistas de 1864 (ano em que foi detectada a primeira ocorrência de crítica anti-imperialista num periódico adventista) até 1915 (ano da morte da pioneira adventista Ellen G. White). Por causa do espaço, esta pesquisa não será exaustiva, mas citará textos e dados representativos. Quando não foi possível identificar o autor, os artigos foram atribuídos ao(s) editor(es) do periódico.

1 DECLARAÇÕES ANTI-IMPERIALISTAS ADVENTISTAS

Um artigo de 1864 chamava de “ilusão” a crença de que os anglo-saxões eram superiores: “a raça anglo-saxônica é uma personificação da mesma humanidade depravada encontrada em toda a terra, apenas um pouco mais bem disfarçada de farisaísmo, uma falsidade ousada” (WHITE, 1864, p. 90-91). Na primeira página de uma edição da revista *American Sentinel*, de 1899, havia uma imagem parodiando a tentação de Cristo, na qual uma pessoa chama da “Liberdade” era tentada por um diabo chamado “Despotismo”, que carregava uma bandeira onde estava escrito “Imperialismo”. E a legenda dizia:

Os Estados Unidos estão no alto cume da grandeza nacional e, desse terreno vantajoso, o tentador apresenta todas as glórias do imperialismo, que ele dará simplesmente em troca de homenagem a si mesmo. [...] Qual será a decisão? Irá dizer ao tentador: “Para trás de mim”? Ou deixará para trás a Constituição e a Declaração de Independência e se curvará aos ditames do despotismo? (JONES, 1899, p. 97).

As mortes provocadas pela Guerra Filipino-Americana em 1899 são chamadas de “primeiros frutos do imperialismo”, e a “política de conquista estrangeira” dos EUA é fortemente criticada como injustificável e “genuíno imperialismo” (JONES, 1899, p. 98).

Comentando sobre a Revolta dos Boxers, na China, um periódico adventista afirmou, em 1900, que “as nações ditas cristãs” tinham feito uma “horrrível exibição de barbárie”, chama as nações cristãs envolvidas no conflito de “bárbaros das terras civilizadas” e “hordas de bandidos brancos”, e faz uma forte declaração sobre a suposta superioridade racial: “A posse de uma pele branca e um conhecimento dos modos da civilização não são prova de que um indivíduo não seja um bárbaro [...]” (SMITH; BOLLMAN, 1900, p. 621).

No caso da Revolta dos Boxers, os adventistas expuseram “a hipocrisia da suposta superioridade racial anglo-saxônica sobre os chineses” (ROSARIO, 2021, p. 10) e apontaram os efeitos dessas ideias na política externa dos EUA.

Em 1902, a guerra entre os EUA e as Filipinas foi descrita como “uma guerra racial [...] de anglo-saxões contra uma raça negra” e que a “deterioração moral do homem branco é facilitada pelo desprezo, pela arrogância e pela injustiça” (SCHURMAN, 1902, p. 404).

2 FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS DO ANTI-IMPERIALISMO ADVENTISTA

Os adventistas já denunciavam o abuso de poder político dos EUA desde antes da guerra civil, em seus escritos abolicionistas (BURTON, 2020). No entanto, o papel dos EUA na escravidão e na opressão de outras nações não era encarado apenas como uma questão política, mas também como uma questão teológica. O anti-imperialismo de vários pioneiros adventistas tinha raízes em suas visões teológicas e seu zelo pela evangelização do mundo (ROSARIO, 2021, p. 2).

Muitos adventistas articularam sua posição contra o imperialismo americano com base no entendimento adventista das profecias de Apocalipse 13, identificando as ações imperialistas com as ações opressoras da segunda besta do texto apocalíptico. Também se apoiaram na crença na criação divina do homem a partir de um único casal, e na crença arminiana de que Deus disponibilizou salvação a todos os seres humanos.

Em 1880, um periódico adventista dedicado aos jovens, trouxe um longo artigo que explicava o histórico da situação dos indígenas nativos dos EUA, expulsos e massacrados pelo “homem branco”, que “invadiu a casa do selvagem” para “satisfazer a avareza crescente do homem branco”, e a principal explicação foi encontrada no texto bíblico: “O amor ao dinheiro é a raiz de todos os males” (WHITE; MERRIAM, 1880, p. 41). O artigo termina com uma triste predição: “a marcha da civilização continuará até que todos os vestígios do homem vermelho sejam apagados do solo americano” (WHITE; MERRIAM, 1880, p. 41).

Portanto, à luz das evidências disponíveis, é imprecisa a generalizada impressão de que a resistência séria à atitude imperialista dos EUA veio apenas de setores teologicamente liberais do protestantismo (ROSARIO, 2021, p. 7). Os adventistas são teologicamente conservadores (VYHMEISTER, 2011, p. 1), e rejeitaram o liberalismo teológico, e isso não foi um impedimento às suas manifestações anti-imperialistas, pelo contrário, foi o fundamento delas.

A crença de que o corpo é templo do Espírito Santo e a preocupação com a temperança e a saúde foi outra base teológica usada por autores adventistas. Ao final do século XIX, eles já tinham uma mensagem sobre saúde bem desenvolvida e bem conhecida. Referindo-se à Guerra do Ópio e à Revolução dos Boxers, na China, um artigo afirmou que “não há maior obstáculo para a propagação do evangelho do que o terrível hábito de fumar ópio, destruidor de corpo e alma” (PEARCE, 1900, p. 3). Apelando para a questão econômica, o artigo diz que o vício havia sido imposto sobre os chineses por uma nação “cristã” por uma questão de lucro. No entanto, o artigo

adiciona argumentos que apelam à temperança cristã, dizendo que o “fumo de ópio faz muitas vítimas tanto na classe oficial como na classe trabalhadora”, que a “mente do fumante de ópio fica entorpecida, sua natureza moral distorcida e, por fim, totalmente destruída”, e “nada além do poder de Deus pode quebrar suas cadeias” (PEARCE, 1900, p. 3).

Assim, a mensagem adventista sobre o cuidado com a saúde fazia parte do arcabouço teórico que fundamentava a crítica anti-imperialista no contexto da Guerra do Ópio e da Revolta dos Boxers. As críticas anti-imperialistas adventistas eram formuladas usando o “ponto de vista da Bíblia”, a “Palavra inspirada”, como principal moldura (PACIFIC PRESS, 1898, p. 56). Baseados na crença de que Deus criou todos os seres humanos a partir de um único casal, os adventistas não endossavam as noções ocidentais de civilização baseada na raça.

3 UM DISCURSO CONTRÁRIO ÀS CORRENTES DA ÉPOCA

Na mesma época, ideias darwinistas eram usadas para explicar e até justificar a expansão imperialista. Enquanto, em 1871, Charles Darwin (1981 [publicado pela primeira vez em 1871], p. 179) reconhecia “o notável sucesso dos ingleses como colonos” e afirmava que “o maravilhoso progresso dos Estados Unidos, bem como o caráter do povo, são resultados da seleção natural”, aparentemente colocando o negro e o australiano em posição de inferioridade ao caucasiano (DARWIN, 1981, p. 201),³ os adventistas estavam ensinando que “cada raça viva ainda é humana” (TENNEY, 1892, p. 145). Também relativizaram a importância das nacionalidades: “Nenhum cristão pensa em qualquer homem como inglês, alemão, francês, russo, turco, chinês ou africano; mas simplesmente como um homem e, portanto, um possível herdeiro de Deus por meio de Cristo” (HALLAM, 1901, p. 194).

Enquanto Darwin dizia que as nações ocidentais da Europa “agora superam incomensuravelmente seus antigos progenitores selvagens e estão no auge da civilização” (DARWIN, 1981, p. 178), os adventistas rotularam como escravistas os argumentos sobre as supostas “raças inferiores” (BRADLEY, 1903, p. 100). No início do século XX, periódicos adventistas anunciavam que “a supremacia do homem branco é desafiada” pelo despertar de outros povos, e, por isso, “em cada quadrante do globo hoje existe um ‘problema racial’” (SHAFER, 1912, p. 195). Um missionário adventista na China lamentou o “preconceito racial nutrido contra ele [o povo chinês] pelos europeus, e especialmente pelos anglo-saxões” (HOWELL, 1900, p. 10). Assim, em geral, os autores adventistas estavam indo contra ideias eurocêntricas popularizadas em sua época.

³ Para uma recente exposição das ideias etnocêntricas e racistas supostamente presentes nos escritos de Darwin, ver os capítulos 5 e 7 de DESILVA, Jeremy M. (ed.). *A most interesting problem: what Darwin's Descent of man got right and wrong about human evolution*. Princeton: Princeton University Press, 2021.

4 PREOCUPAÇÕES COM A MÁ REPRESENTAÇÃO NOS CAMPOS MISSIONÁRIOS

Nem mesmo a evangelização era atenuante para as críticas adventistas aos avanços imperialistas baseados na exploração e na violência. Estavam preocupados com a má representação do cristianismo no cenário internacional. Na China, por exemplo, os missionários cristãos foram considerados pelos chineses como instrumentos da política imperialista ocidental por causa de seu envolvimento com a política, ajudando, inclusive, em negociações de tratados após a Guerra do Ópio (PRESTON, 2012, p. 193). Os adventistas criticaram a política estrangeira dos EUA, mas a principal crítica dos adventistas era teológica: os Estados Unidos, como uma nação cristã, estavam zombando da religião de Jesus (ROSARIO, 2021, p. 9).

Em 1901, um artigo adventista criticava o fato de um “governo chamado cristão” se envolver “na matança sistemática de homens”, argumentando que “os governos terrenos não são cristãos”, e o fato de haver “fiéis e fervorosos cristãos” relacionados aos governos da Terra não significava que esses governos tinham “direito ao nome de cristão” (SNOW, 1901, p. 506). O artigo afirma que “não há um governo na Terra hoje que Cristo aceite” e “não há uma nação cristã na terra hoje”, e que a única nação cristã genuína seria aquela composta pelos salvos que reinariam com Cristo no mundo porvir (SNOW, 1901, p. 506).

Essa má representação do cristianismo, na opinião dos adventistas, afetava o trabalho de evangelização por reproduzir e perpetuar nos colonizados o cristianismo nominal dos colonizadores: “Sob a influência dos vícios europeus, a religião que os nativos antes professaram se degenerou, em grande medida, em um mero formalismo. O fardo do homem branco caiu sobre eles, e se revelou o fardo de uma maldição” (HARE, 1901, p. 402).

O pensamento imperialista havia distorcido o próprio conceito cristão de missão, e a “missão americana” passou a ser definida em termos políticos e militares: “Desde a fundação das primeiras colônias americanas, o conceito de que a América tinha um propósito especial no mundo era uma ideia comum. [...] Durante a década de 1880, [...] as pessoas começaram a falar da necessidade de exportar a civilização americana para outro lugar” (LAND, 1987, p. 222).

Alguns pastores protestantes ensinavam que o povo anglo-saxão havia sido divinamente comissionado, e que essa missão exigia poderio militar e bases no exterior. Nesse contexto, os adventistas pareciam nadar contra a corrente ao apelarem: “Cristianizar, não americanizar, deve ser o lema de todos os que trabalham pelas almas” (GREEN, 1900, p. 130).

A denúncia adventista do imperialismo dos EUA não representava uma negação de sentimentos patrióticos (WHITE, 1885a, p. 120). No entanto, os missionários não deveriam “criar preconceito em nada, dando a impressão de que os americanos se sentem superiores às pessoas de outras nações” (WHITE, 1885b, p. 105). Portanto, há uma tensão entre o amor declarado à

nação e a consciência de que o nacionalismo e a crença no excepcionalismo americano eram prejudiciais à missão cristã. Os adventistas chamaram de “patriólatras” aqueles que tinham os EUA como “objeto de sua adoração” (WHITE, 1864). Afirmaram que o “imperialismo, como política adotada pelo governo americano”, significava uma redefinição da palavra “patriotismo” para o povo americano (JONES, 1899, p. 98–99).

Viam como equivocada a forma como algumas sociedades missionárias vinculavam suas identidades evangelísticas com seu “americanismo” e suas visões nacionalistas (ROSARIO, 2021, p. 15). O nacionalismo deveria ser abandonado e até a nacionalidade deveria ser relativizada em favor da evangelização mundial. O líder Alonzo T. Jones (1897, p. 16) deixou isso bem explícito: “Somos missionários para a América ou somos missionários para Deus? A América é o país de Deus, independente de todos os outros na terra? Não é boa o suficiente para ser o país de Deus; e não é boa o suficiente para o povo de Deus, por melhor que seja”.

Numa assembleia geral, o missionário William Spicer (1901, p. 297), descreveu o excepcionalismo americano como uma “autoconsciência que nos arruína”, e confessou:

Esse pensamento de americanismo, de nacionalismo, é algo a ser considerado. Eu nasci americano. Não tenho vergonha disso; mas não me orgulho disso; e isso faz toda a diferença no mundo em poder ajudar pessoas fora da América; pois qualquer homem que se orgulhe do fato de ser americano, ergueu uma barreira entre ele e todas as almas que não são americanas. Qualquer pessoa que tenha estado em um campo estrangeiro percebeu que as dificuldades, que talvez tenham levado anos para serem eliminadas, foram criadas por aqueles que mantiveram o espírito nacional à frente. É uma parte do antigo paganismo de Roma, que fazia com que os homens adorassem o espírito do império, em vez de Deus. [...] O Senhor quer tirar esse espírito de nossos corações.

O verdadeiro missionário cristão “não deveria ir representando a América, nem a civilização americana, nem o patriotismo americano, nem mesmo o cristianismo americano, mas representando Cristo e Sua religião somente” (WILCOX, 1900, p. 7).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As experiências dos adventistas e outros grupos protestantes revelam que a postura anti-imperialista pode ter diferentes fundamentos, e conhecer tais experiências hoje é útil para entender o papel ambivalente da religião na colonização. O discurso adventista parece estar alinhado aos discursos anti-imperialistas políticos da época, mas a semelhança é apenas superficial, os fundamentos são diferentes.

A oposição adventista ao comércio de ópio não se apoiava apenas em questões políticas, econômicas e diplomáticas, mas principalmente em suas crenças bíblicas. Entendiam que o imperialismo minava os princípios básicos do cristianismo, e criticaram veementemente seu próprio governo pelo que consideravam políticas imperialistas, como no caso das Filipinas e da China.

Não seguiram a popular corrente que usava os preconceitos de superioridade racial e da suposta superioridade de certas nações europeias. Os adventistas resistiram ao pensamento de superioridade anglo-saxônica, apegando-se às suas crenças bíblicas sobre a origem do ser humano. Os adventistas problematizaram a cumplicidade da religião com o imperialismo, inclusive em tom de autocrítica. Os textos não refletem nem um sentimento antiamericanista e nem uma devoção “patriólatra”, mas conseguem expressar, ao mesmo tempo, amor à pátria e reavaliação crítica da política externa dos EUA.

REFERÊNCIAS

- BRADLEY, John D. (ed.). Editorial. *The Sentinel of Christian Liberty*, 12 Fev. 1903. p. 100. Disponível em: <<https://bit.ly/32KzmWk>>. Acesso em 03 jan. 2022.
- CHERRY, Conrad. *God's New Israel: Religious Interpretations of American Destiny*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2014.
- DARWIN, Charles R. *The descent of man, and selection in relation to sex*. Princeton: Princeton University Press, 1981 [publicado pela primeira vez em 1871].
- DESILVA, Jeremy M. (ed.). *A most interesting problem: what Darwin's Descent of man got right and wrong about human evolution*. Princeton: Princeton University Press, 2021.
- GREEN, J. C. A Few Suggestions to Missionaries. *Missionary Magazine*, mar. 1900, p. 129-130. Disponível em: <<https://bit.ly/3t0J4ys>>. Acesso em 05 jan. 2022.
- HALLAM, C. The Angel's Song. *The Bible Echo*, 25 mar. 1901. p. 194. Disponível em: <<https://bit.ly/3EOxJnt>>. Acesso em 03 jan. 2022.
- HARE, Robert. Fijian Home. *The Bible Echo*, 24 jun. 1901. p. 401-402. Disponível em: <<https://bit.ly/32Uv3Yb>>. Acesso em 03 jan. 2022.
- HOWELL, Warren E. Character of the Chinese. *Signs of the Times*, 11 abr. 1900. p. 10. Disponível em: <<https://bit.ly/3pVda4A>>. Acesso em 05 jan. 2022.
- JONES, A. T. Missionaries for God. *General Conference Bulletin*, v. 2, n. 1, 03 mar. 1897. p. 16. Disponível em: <<https://bit.ly/3Hssnjm>>. Acesso em 03 jan. 2022.
- JONES, A. T. The new temptation on the mount. *American Sentinel*, 16 fev. 1899. p. 97-99. Dis-

ponível em: <<https://bit.ly/3eFVLXg>>. Acesso em 02 Jan. 2022.

LAND, Gary. *The World of Ellen G. White*. Hagerstown: Review and Herald, 1987.

PACIFIC PRESS. News, notes and comment. *American Sentinel*, 27 jan. 1898, p. 56. Disponível em: <<https://bit.ly/3JyZG6q>>. Acesso em 02 jan. 2022.

PEARCE, Harriet. China. *Union Conference Record*, 01 fev. 1900. p. 3. Disponível em: <<https://bit.ly/3eMABXv>>. Acesso em 02 fev. 2022.

PRESTON, Andrew. *Sword of the Spirit, Shield of Faith: Religion in American War and Diplomacy*. New York: Knopf, 2012.

ROSARIO, Jeffrey. Protestant Anti-Imperialism and the Vindication of the Boxer Rebellion, 1899–1901. *Diplomatic History*, v. 46, n. 2, 2022. p. 349-374.

SCHURMAN, Jacob G. America's Foolish and Wicked Course. *Sentinel of Christian Liberty*, jun. 1902 p. 404-406. Disponível em: <<https://bit.ly/3eLNtwT>>. Acesso em 03 jan. 2022.

SHAFER, W. A. God's Searchlight on World Problems. *Present Truth*, 28 mar. 1912. p. 195-197. Disponível em: <<https://bit.ly/3FTynBy>>. Acesso em 03 jan. 2022.

SMITH, L. A.; BOLLMAN, C. P. (eds.). News, notes... and comment. *The Sentinel of Liberty*, 05 out. 1900. p. 621. Disponível em: <<https://bit.ly/32U52sb>>. Acesso em 02 jan. 2022.

SPICER, William A. Notes From General Conference. *The Advent Review and Sabbath Herald*, 07 maio 1901. p. 297. Disponível em: <<https://bit.ly/3zmYtdz>>. Acesso em 03 jan. 2022.

TENNEY, C. (ed.). The Gap in the Theory. *The Bible Echo*, 15 maio 1892. p. 145. Disponível em: <<https://bit.ly/3JDqIcF>>. Acesso em 03 jan. 2022.

VYHMEISTER, N. Quem são os Adventistas dos Sétimo Dia? In: DEDEREN, R. (ed.). *Tratado de teologia Adventista do Sétimo Dia*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011. p. 1-25.

WHITE, Ellen G. Christiania, 08 nov. 1885a. *Manuscript Releases*, v. 2, p. 120. Disponível em: <<https://bit.ly/3JMRUpq>>. Acesso em 05 jan. 2022.

WHITE, Ellen G. Letter 24, 1885b. *Manuscript Releases*, v. 8, p. 105. Disponível em: <<https://bit.ly/34eoeRQ>>. Acesso em 05 jan. 2022.

WHITE, James (ed.). Our Country. *Review and Herald*, 16 fev. 1864. p. 90-91. Disponível em: <<https://bit.ly/3ASdkiB>>. Acesso em 29 ago. 2022.

WHITE, M. A.; MERRIAM, V. A. (eds.). The Aborigines of America. *The Youth's Instructor*, 03 mar. 1880. p. 41. Disponível em: <<https://bit.ly/3HuQjTq>>. Acesso em 03 jan. 2022.

WILCOX, Milton C. A Wrong Conception of Missionary Work. *The Signs of the Times*, 10 out. 1900. p. 7. Disponível em: <<https://bit.ly/3FXAN1Z>>. Acesso em 03 jan. 2022.

A MISSÃO CRISTÃ HOJE: UM CAMINHO DIALOGAL

Genilson Sousa da Silva¹

RESUMO

A missão cristã compreende-se a partir da Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo. A missão sendo autocomunicação de Deus subtende-se à sua própria natureza interna “Trindade Imanente” em movimento externo em saída, dialogal e em comunhão “Trindade Econômica” (HANHER). Desse modo, o objetivo é indicar caminhos da missão cristã numa perspectiva dialogal compreendendo a natureza missionária da Igreja, a sua relação nos diversos contextos, enfoques e características no diálogo. Seguirá a metodologia partindo de dados bibliográficos, buscando uma compreensão da Igreja em saída, despertando uma consciência relacional entre os cristãos com todos os habitantes da terra. A missão Cristã hoje como caminho dialogal, revela a própria metodologia da missão de Deus. Por este caminho que também a missão da Igreja se compreende vinculada na missão de Deus. Para uma continuidade deste artigo, será preciso apresentar o que da missão, sobre o anúncio profético no diálogo “em todos os confins do mundo” (At 1,8).

PALAVRAS-CHAVE: Trindade; Missão; Igreja; Diálogo.

Por muito tempo se configurou a Missão Cristã como uma imposição da fé aos povos não cristãos. Havia nessa pedagogia missionária, a preocupação em arrebanhar pessoas para a Igreja, através de um discurso militar ligado a expansão territorial. O foco principal era a quantidade de pessoas que aderiam a fé, o número de batizados, os territórios conquistados e a instalação da cruz de Cristo; Eis o que era o grande marco da missão.

Destacou -se ainda como um dos modelos missionários mais eficazes no caminhar histórico da Igreja. Entretanto, uma nova postura missionaria advinda do Vaticano II fez repensar a teologia da Missão onde tinha como base o retorno as fontes e o papel da Igreja no mundo, nas últimas décadas do século XX e início do século XXI. Nesse sentido, o presente artigo traz alguns pontos chaves sobre a missão cristã atualmente, trazendo como um eixo norteador: um caminho dialogal. Onde primeiro compreende a missão Cristã que se manifesta a partir da perspectiva do diálogo num caminho visível, para que, de fato tenhamos uma vida eclesial missionária. Depois observa-se os critérios teológicos e as fontes referenciais da missão eclesial hoje. Nesse sentido, buscará as bases teológicas da natureza da Igreja pelo Princípio Trinitário.

Por fim, destacará alguns elementos necessários, que visa ajudar a missão da Igreja, através do testemunho do reino de Deus no Mundo e suas características na comunhão com a Trindade, além da sua relação com os povos e culturas, no anúncio do Evangelho. Visa trazer para o centro do estudo, as pequenas comunidades eclesiais missionárias, bem como, novas motiva-

¹ Graduado em teologia pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP- especialista em Hermenêutica Bíblica, especializando em Missiologia pela FATEO-CCM, e, mestrando em Teologia pela UNICAP- bolsista capes: nº88887.638274/2021-00. Email:genilsocasinhas@hotmail.com

ções para a Igreja do Brasil. Também, visando ampliar o conceito e a divulgação sobre a missão Ad Gentes, que promove um diálogo entre os povos e culturas distintas. Assim, a reflexão traz inspirações locais, como também, universais da Missão Cristã nos tempos atuais.

1. A MISSÃO CRISTÃ NA PERSPECTIVA DO DIÁLOGO

A grande questão hoje sobre a teologia da missão, é uma observação de que muitas coisas mudaram e que novas perspectivas missionárias foram revistas e aprofundadas. Embora ainda seja bastante presente na atualidade, a visão da missão expansionista por muitos cristãos e lideranças eclesiais. Todavia, com as luzes do Vaticano II e as novas reflexões, a missão no contexto atual adquire novas significações, ou seja, passa a ser vista com uma ótica diferente; ao invés de pensar na missão como apenas uma estrutura ou simplesmente um mecanismo de conquista de pessoas para Cristo. O caminho foi redescobrir a presença de Cristo nos outros, nas outras culturas e nos povos.

A partir desse contato entre povos e culturas há sempre uma troca de experiência de vida, de fé, de visão de mundo, sobre Deus e sobre o está nesse mundo, visto como uma grande missão. Assim, pode-se atentar para o fato de que não precisa fazer tanto para que a missão aconteça, uma vez que ela é intrinsecamente um dom dado a cada cristão. Logo, é uma característica mais voltada ao ser, e não tanto ao ir, ao fazer, para que Deus venha está conosco. Deus já está ali, antes mesmo da chegada do missionário. Por isso, a existência de uma reciprocidade positiva entre missionários e os que acolhem os missionários, no encontro fraterno pelo testemunho e anúncio do evangelho. É uma experiência recíproca de que vai e quem acolhe.

O anúncio nasce, justamente, desse encontro fraterno entre as pessoas, comunidades e povos, onde é possível captar na vida social, um profundo espírito da presença de Deus. Por outro lado, revela a denúncia sincera daquilo que mata o dom de Deus nas próprias comunidades e culturas. O encontro que nos aproxima, permite também reconhecer o outro como irmão.

O missionário é chamado a iluminar através do testemunho, os sinais de vida que não podem morrer, e denunciar tudo que destrói o reino de Deus. Entretanto, vale salientar que essa tarefa nem sempre é fácil; é necessário que os missionários tenham muita sabedoria e discernimento. Muitas vezes esse anúncio é manifestado em profunda fraqueza e humildade, como o testemunho do apóstolo Paulo, sendo um servo de todos, a fim de ganhar o maior número possível” (1Cor 9,19), na sua fraqueza e humildade sendo um sinal de diálogo revelando sua força (2Cor 12,10). Nesse testemunho missionário, o Apóstolo diz da sua atitude de rebaixamento, em não agir com superioridade, mas diz ele na carta aos tessalonicenses:

Eu não me apresentei com adulações, como sabeis; nem secreta ganância, Deus é testemunha! Tampouco procuramos o elogio dos homens, quer vosso quer de outrem, ainda que nós, na qualidade de apóstolo de Cristo, pudéssemos fazer valer a nossa autoridade. Pelo contrário, apresentamos no meio de vós cheios de bondade, como uma mãe que acaricia os filhos (1Ts 2,5-8).

É dessa maneira relacional, que se pensa e se propaga a missão no caminhar eclesial hoje, assim, o que faz a diferença, é como a vive e entende-a. Partindo da ideia que, há uma novidade nessa pedagogia atual da missão, pode inclusive citar como esse caminho relativamente novo converge com o amadurecimento da fé que desperta nos cristãos um caminho aberto por Jesus, “no seu estilo de vida: a sua maneira de estar no mundo, o seu modo de interpretar a vida, a sua forma de tornar mais humana” (PAGOLA, 2016, p. 26). É um testemunho seguido e partilhado pelos apóstolos e tantos enviados às nações, no diálogo restaurador ao longo da História. Nessa perspectiva dialogal, o Arcebispo Marcello Zago afirma: “o método do diálogo deve ser manifestado na totalidade da missão e das atividades pastorais” (apud BERVANS; SCHROEDER, 2016, p. 42). Nasce do olhar local em vista do universal.

Bervans e Schroeder são uns dos grandes missiólogos atuais. Eles destacam em seus escritos missionários, que, para que a Igreja, ou mesmo a missão cristã, seja de fato dialogal, é preciso viver como uma espiritualidade. Para isso, eles dão ênfase ao documento do Pontifício Conselho para o diálogo Inter-Religioso da Congregação para evangelização dos povos: Diálogo e anúncio, que apresentam pistas metodológicas partindo desse documento. Primeiramente apresentam uma prática de comunicação entre as pessoas. Segundo eles, traz as atividades missionárias da Igreja manifestada através de atitude de respeito e amizade, e por fim, o espírito de abertura com pessoas de outras igrejas e religiões. Nesse último, para eles “é uma atitude básica, algo que não somente é dado na específica prática do diálogo, mas que dá direção para cada um e para todos os elementos da missão” (BERVANS; SCHROEDER, 2016, p. 43).

Entender a missão como diálogo leva uma espiritualidade que desperta uma vivência amorosa e relacional com os vizinhos, por exemplo, as vizinhanças sociais e culturais. Nesse sentido, essa espiritualidade desperta “um senso de contemplação que permite ao ministro ou missionário perceber o contexto particular de forma nova” (BERVANS; SCHROEDER, 2016, p. 44). O documento Diálogo e Anúncio destaca uma profunda sensibilidade à realidade cultural, social, política e religiosa, e desse modo, não estão ausentes os sinais do Espírito de Deus. Assim, a missão em espírito dialogal estará em sintonia com os ensinamentos dos evangelhos e os gritos da humanidade no tempo presente. Consequentemente, trará um melhor sentido sobre a própria natureza missionária da Igreja na atualidade.

2. A NATUREZA MISSIONÁRIA DA IGREJA

O Decreto Ad Gentes do Concílio Vaticano II assinalou que “a Igreja é missionária por própria natureza, já que, segundo o desígnio de Deus Pai, origina-se da missão do Filho e do Espírito Santo. (2018, p. 532). Desse modo se compreende a Igreja na Missão de Deus. Para uma perspectiva missionária como diálogo, o caminho iluminador, de fato, é a experiência da fé Trinitária.

“Os cristãos experimentam Deus em suas luzes inacessíveis (1Tm 6,16) como se de dentro para fora, nos fluxos e contrafluxos da História humana; testemunharam como o Espírito de Deus dá e restaura a vida, eleva os profetas e chama mulheres e homens para a liberdade e a comunhão de um com o outro”(BEVANS; SCHROEDER, 2016, p.48).

Nesse caminho trinitário, Deus manifestou na pessoa de Jesus de Nazaré “pela maneira como falou, como curou os doentes e exorcizou demônios, pela maneira como incluiu todos e não excluiu ninguém e, finalmente pela maneira como foi vulnerável até mesmo na morte na cruz (Fl 2,8)” (BEVANS; SCHROEDER, 2016, p.48). Essa comunhão trinitária entra em comunicação com a criação. Nesse sentido, Deus é comunicação em si e para toda a humanidade. Deus é profunda relação. Sendo ação de Deus, um agir dialogal, o Papa Paulo VI afirma na *Ecclesiam Suam* que “a história completa da salvação humana é a de um diálogo extenso, variado, que começa maravilhosamente com Deus e que Deus estende com mulheres e homens e tantos e tão diversos caminhos” (apud BEVANS; SCHROEDER, 2016, p.49).

A pessoa de Jesus não é diferente. Nele se compreende Deus. Como diz Juan Luis Segundo “Deus é como Jesus” (1987, p.22-27 apud BEVANS; SCHROEDER, 2016, p.29). Os evangelhos apresentam como o homem do diálogo, “aberto a estrangeiros, a não judeus, como as mulheres samaritanas...é lembrado como responsivo aos apelos do centurião, de Jairo e de Bartimeu, o cego (DIÁLOGO E ANÚNCIO, 1991, p. 21 apud BEVANS; SCHROEDER, 2016, p.48). Na experiência com Cristo, o povo fiel entra na dinâmica de Cristo. Isso porque uma Igreja, povo de Deus, vai estar sempre a caminho do encontro generoso. Nesse sentido, se compreende que a “missão é partilhar com Cristo a sua própria obra de evangelização” (CONGREGAÇÃO PARA A EVANGELIZAÇÃO DOS POVOS; OBRAS MISSIONÁRIAS PONTIFICIAS, 2019, p.352).

Com as novas perspectivas do Vaticano II, foi possível resgatar o princípio Trinitário de comunhão que já havia sido proposta na percepção patrística. É nessa linha que se pode compreender a missão cristã, a missão eclesial, pois,

A própria natureza de Deus está em diálogo: Mistério Sagrado (Pai), Filho

(Palavra) e o Espírito Santo em movimento eterno ou fluxo de abertura e reciprocidade, doação e aceitação totais, estendendo-se sobre a criação e chamando a criação de volta para si (BEVANS; SCHROEDER, 2016, p.50).

Pela iniciativa de Deus e pela missão de Deus, todos os homens são chamados para a comunhão. Nessa perspectiva missiológica, Bevens entende que foi possível, mais ainda a partir da compreensão do teológico do teólogo Karl Hahner, que falando sobre Trindade, destaca ela “Imanente” na sua relação interna de diálogo e em comunhão num movimento externo, a “Trindade econômica” que de tal modo, se pode configurar a própria natureza de Deus comunhão-em-missão (BEVANS; SCHROEDER, 2016, p.50). Um Deus Missionário e uma Igreja povo de Deus “é um povo missionário” (BOSCH, 2002, p. 447). É desse princípio divino, de iniciativa de Deus que se compreende a Missão Cristã e Eclesial, pois ao mesmo tempo estão interligadas, Assim, “a missão é essencialmente eclesial” (BOSCH, 2002, p. 447). Pela força do Espírito, uma Igreja, povo de Deus envida para ser a testemunha de Cristo até os confins do mundo (At 1,8).

Nesse horizonte da fé Trinitária, a Igreja se compreende inserida na própria missão de Deus, onde os discípulos vão experimentando a comunhão, gerando comunidades e comunidades eclesiais missionárias, não fechadas em si mesma, mas na abertura, em saída missionária, como destaca o Decreto Ad Gentes “se realiza mediante a atividade pela qual ela torna atual plenamente presente a todos os homens ou povos para conduzi-lo a fé, à liberdade e à paz de Cristo” (2018, p. 536). Não esquece a sua “missão evangelizadora no mesmo caminho dialógico, vulnerável e gentil no qual o Mistério Sagrado se fez conhecido através da presença secreta do Espírito e na Vida e pessoa de Jesus Cristo” (BEVANS; SCHROEDER, 2016, p.51).

3. ELEMENTOS DA MISSÃO EM DIÁLOGO HOJE E SUAS CARACTERÍSTICAS.

Sobre as características da missão cristã hoje, Bevens e Schroeder salienta a capacidade profunda da Igreja em poder escutar e dialogar com os pobres, com os contextos culturais e com as diversidades religiosas. Somente assim, testemunhará como comunidade de comunhão, mergulhada na missão de Deus que não se fecha em si, mas está sempre apta a ir ao encontro do outro. Essa característica segundo o bispo de Roma “uma Igreja em saída é a comunidade de discípulos missionários que primeiramente, que se envolvem, que acompanham, que frutificam e festejam” (FRANCISCO, 2013, p. 21). Essa atitude criativa corresponde a presença missionária, principalmente, na arte do encontro transformador, mesmo com tantos desencontros (FRANCISCO, 2020, p. 112).

Sobre a preocupação com os pobres, o documento de Aparecida falando sobre onde

podemos encontrar Cristo, destacou de modo especial, “nos pobres aflitos e enfermos (Mt 25,37-40), que exigem nosso compromisso e nos dão testemunho de fé, paciência no sofrimento e constante luta para continuar vivendo” (2007, p. 119). Na escuta atenta aos sofredores, “a missão com diálogo pode ser estendida a qualquer pessoa marginalizada, com as mulheres, as pessoas de outras raças, deficientes, Gays e lésbicas” (BEVANS; SCHROEDER, 2016, p.53). Essa abertura não é apenas uma Igreja que vive sua missão voltado para os pobres, mas configura, na perspectiva Latina América, uma Igreja pobre com os pobres, com os sofredores. Não esquecendo que a “expressão Igreja dos pobres aparece pela primeira na mensagem que o papa João XXIII enviou ao mundo no dia 11 de setembro de 1962, um mês antes da abertura do Concílio” (JÚNIOR, 2021, p.51).

Outro caminho iluminador para o entendimento da missão eclesial como diálogo é a sua capacidade, pelo sopro do Espírito, em inserir-se nos contextos em que a Igreja manifesta sua presença nos diversos ambientes, em profunda mudanças sociais, econômicas e culturais. Antes de ensinar, deve compreender a realidade que a Igreja ou mesmos os missionários estão inseridos. Dessa maneira, diz os missiólogos que “devemos prestar atenção, ouvir e enxergar, estar abertos às diferenças e sensíveis aos embaraços em situações estranhas, prontos para aprender” (BEVANS; SCHROEDER, 2016, p.54). Sobre a cultura do povo o Papa Francisco afirma *Fratelli Tutti* que “trata-se de algo a mais que uma ideia ou abstração; inclui as aspirações, o entusiasmo e, em última análise, um modo de viver que caracteriza aquele grupo humano” (2020, p. 113). Ela faz parte do povo de Deus.

Por último, o respeito as outras religiões. A Missão no caminho dialogal desempenha, segundo a *Redentoris Missio* (p. 56 apunde (BEVANS; SCHROEDER, 2016, p.54) “um profundo respeito para tudo o que foi trazido para os seres humanos através do Espírito, que sopra onde ele próprio deseja”. Um dos grandes testemunhos da Igreja será sua capacidade entres as demais religiões, no que diz respeito a colaboração, de uma convivência fraterna universal de todos os povos, com o respeito às religiões e às suas diferenças. Nesse sentido, a Declaração *Nostra Aetate* diz que

A Igreja Católica nada rejeita do que há de verdadeiro e santo nestas religiões. Considera com sincero respeito seus modos de agir e de viver, seus preceitos e suas doutrinas que, embora em muitos pontos esteja em desacordo com os que ela crê e propõe, não raro refletem, todavia, raios daquela verdade que ilumina todos os homens (CONCÍLIO VATICANO II, 2018, p.662)

Para uma verdadeira perspectiva missionária pautado no diálogo, Bevans e Schroeder (2016, p.57-58) fazendo uma atualização da *Eclesiam Suam* de Paulo VI, dizem que será preciso quatro características fundamentais na missão dialogal: capacidade comunicativa com os desti-

natários; capacidade de transparência; capacidade de estabelecer e manter relações; capacidades de discernimento. Os autores têm a compreensão de que para uma virada missiológica, tem muitas outras características que podem ser lembradas. Entretanto, o ponto central dessa nova postura da missão cristã em diálogo, aponta para a sua capacidade em testemunhar o amor de Deus a todos as pessoas, em todas as culturas e ambientes, no diálogo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A compreensão da missão da Igreja como diálogo, visto a partir do plano trinitário possibilita a clareza da missão de cada batizado. Uma vez que, o cristão é um enviado ao mundo para ser sal e luz (Mt 5,13-14). Na confiança de que o Espírito Santo é o protagonista da missão, o cristão é uma testemunha de que Deus de forma discreta, está presente em cada pessoa, em cada povo e em cada cultura.

A igreja missionária, no diálogo, caminha para um profundo testemunho do Deus Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo. É dessa fé trinitária e de uma profunda relação consigo, que transborda amor à toda humanidade, chamando-a à uma comunhão com Ele. E isso favorece ao mesmo tempo, ao crescimento e engajamento como comunidades abertas ao diálogo e a comunhão com todos os habitantes da “casa comum” (FRANCISCO, 2015, p.16).

A missão Cristã a partir do Diálogo revela a própria pedagogia da missão de Deus. Neste caso, a missão da Igreja está intrinsecamente ligada na própria missão de Deus. Nesse sentido, torna-se necessário, um longo caminho pela frente para renovação eclesial, principalmente, no que diz respeito a missionariedade do como ainda precisamos mergulhar mais nas perspectivas do Vaticano II e no caminho de uma Igreja toda missionária, como vem chamando o Papa Francisco pelo pela dinâmica sinodal. Entretanto, esse trabalho é apenas uma corroboração, mostrando luzes do “como” do ser missionário no diálogo. Mas para o prosseguimento da linha de pesquisa apresentada nesse artigo, é preciso apresentar o “quê” da missão, sobre o anúncio profético no diálogo “em todos os confins do mundo” (At 1,8).

REFERÊNCIAS

BEVANS, Stephen B; SCHROEDER, Roger. **Diálogo Profético**: Reflexões sobre a missão hoje. São Paulo. Paulinas, 2019.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo. Paulus, 2020.

BOSCH, David J. **Missão Transformadora**: Mudanças de paradigma na Teologia da Missão. São Leopoldo. ed. Sinodal, 2002.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Documentos**. Brasília. Ed. CNBB, 2010.

CONGREGAÇÃO PARA A EVANGELIZAÇÃO DOS POVOS. OBRAS MISSIONÁRIAS PONTIFÍCIAS. **Batizados e enviados**: A Igreja de Cristo em Missão no mundo. Milão. San Paolo 2019.

DOCUMENTO DE APARECIDA. **Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe**. São Paulo. Paulus, 2007.

FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica Fratelli Tutti**. Brasília: CNBB, 2020.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica: Evangelii Gaudium**. São Paulo: Paulinas, 2013.

JÚNIOR, Francisco de Aquino. **A Igreja de Jesus**: Missão e constituição.

FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica Laudato Si**. Brasília. CNBB, 2015.

CONTEÚDO E FORMAS, O VIDEOCLÍPE NA CULTURA GOSPEL: UM ESTUDO DE CASO

Flávia Medeiros¹

RESUMO

Nas últimas quatro décadas o consumo musical mudou significativamente com o início da utilização do videoclipe. Através do videoclipe podemos apreciar música com olhos e ouvidos, ou seja, acontece uma comunicação audiovisual. A cultura gospel brasileira que também se formou e consolidou num período contemporâneo ao do videoclipe, e, conseqüentemente, incorporou seu uso como forma de divulgação de seus cantores/bandas. Pois, a cultura gospel foi paulatinamente inserindo aspectos da indústria cultural, especialmente na produção musical. Por ser um nicho de grande vendagem, cada vez mais, as gravadoras seculares brasileiras começaram a contratar cantores/ bandas para integrarem suas produções. Nesse processo é possível observar que aconteceram algumas adaptações dos conteúdos musicais do videoclipe gospel, pois, se ao ser produzido por uma gravadora independente, o cantor/banda gospel tinha uma preocupação maior com a narrativa imagética para a transmissão da mensagem religiosa, na lógica das gravadoras seculares são fundamentais a aparição da imagem e a performance do cantor/banda. Em nosso estudo de caso, dessa pesquisa, procuramos observar se o conteúdo e as formas do videoclipe gospel transformam-se para se adequar a lógica da indústria fonográfica. E, para tal faremos a análise dos videoclipes da canção, Flores em Vida, do cantor gospel Paulo Cesar Baruk, que tem duas versões, uma produzida de forma independente pelo cantor e sua gravadora, Salluz Productions, e outra por uma gravadora secular, a Sony Music Entertainment. Pretendemos com essa análise, confirmar nossa hipótese, de que existe uma diferença no conteúdo, na priorização das imagens, na duração do videoclipe gospel de uma mesma canção, produzido a partir de dois interesses diferentes. Assim, objetivamos observar como a lógica da indústria fonográfica transforma a comunicação de uma mensagem audiovisual religiosa em formatos distintos.

PALAVRA-CHAVES: Cultura Gospel - Música Gospel - Cultura Visual – Videoclipe – Comunicação nas Religiões

INTRODUÇÃO

Nesse nosso estudo de caso, que visa observar como a lógica da indústria fonográfica transforma a comunicação de uma mensagem audiovisual religiosa, escolhemos observar duas versões do videoclipe da canção, Flores em Vida, interpretada pelo cantor gospel, Paulo Cesar Baruk. Baruk tem uma carreira dentro da música gospel brasileira de mais de duas décadas, e utiliza especialmente do estilo balada romântica, rock, pop, soul. Com letras com mensagens religiosas que falam tanto da relação da humanidade com Deus, quanto dos seres humanos, especialmente os cristãos, tem entre si.

Todavia, antes de nossa análise das diferenças entre as versões iremos conceituar as ca-

¹Doutora em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Docente na Rede Municipal de São Bernardo do Campo. E-mail: flavia.medeiros2@uol.com.br

racterísticas tanto da Cultura Gospel, quanto do videoclipe. Posteriormente, faremos apontamentos em relação a letra da canção. Já para a observação das diferenças entre a priorização dos conteúdos nos videoclipes faremos uma análise de questões que se referem a forma e ao conteúdo, baseada na compilação elaborada por Flávia Medeiros (2019). Pois, acreditamos que para a construção de toda a nossa linha de argumentação essas contextualizações se fazem necessárias.

1. CULTURA GOSPEL

A inserção das instituições religiosas no campo da comunicação, no caso brasileiro, promoveu nas igrejas de matrizes evangélicas a denominada cultura gospel: “ (...) a cultura gospel é um fenômeno que integra o sistema do capitalismo globalizado. Toda a transformação, tudo o que se apresenta como novo entre os evangélicos que experimentam este modo de vida é uma expressão do mercado (CUNHA, 2007, p. 198)”.

Dentro da cultura gospel e sua lógica de mercado, bens religiosos são vendidos como forma de entretenimento para o crente. E conseqüentemente, há uma mudança no conceito de música para se cantar na igreja, com uma determinada função dentro da liturgia religiosa, e a música cristã para se escutar em qualquer lugar, com o objetivo de entretenimento. No Brasil, a Cultura Gospel vem se formando desde a década de 1980, especialmente entre as denominações evangélicas que visavam atingir nichos específicos de público, principalmente entre os jovens.

2. VIDEOCLIFE

O conceito básico para a definição de videoclipe é: música para se apreciar na televisão. Ele “ (...) é o mediador que representa algo para alguém, substituindo fatos, objetos, sentimentos e ideias por signos que configuram sentidos concretos ou abstratos no imaginário do telespectador” (SCHARF, 2005, p. 74-75). É influenciado pela linguagem do cinema e da publicidade. (...) Só a partir dos anos 80, chegaria finalmente o termo videoclipe. Clipe, que significa recorte (de jornal, revista, por exemplo), pinça ou grampo, enfoca justamente o lado comercial deste audiovisual” (SOARES, 2004, p. 23). É também “ (...) um audiovisual transgressor, o videoclipe se constitui como uma nova experiência musical galgada na experiência audiovisual. O videoclipe, assim, oferece um novo tipo de fruição audiovisual” (HOLZBACH, 2016, p. 80).

Como a Cultura Gospel no Brasil foi introduzindo todos os aspectos de divulgação e consumo da música secular, não tardou que a utilização do videoclipe começasse a acontecer. Todavia,

como toda as ferramentas que são utilizadas pela cultura gospel, a preocupação com a transmissão do conteúdo religioso em tudo o que é produzido, também, passou a ser uma preocupação ao se utilizar o videoclipe. Entretanto, em nossa hipótese nessa pesquisa, existe uma diferença no conteúdo, na priorização das imagens, na duração de um mesmo videoclipe gospel produzido a partir de dois interesses diferentes: gravadoras independentes e gravadoras seculares.

3. A CANÇÃO FLORES EM VIDA

Para nosso estudo de caso nessa pesquisa, tomamos como base o que aconteceu com a produção de duas versões diferentes do videoclipe da canção gospel, Flores em Vida. A canção é uma composição de, Paulo Cesar Baruk e Adson Sodré, e é interpretada pelo próprio Baruk, que faz parte do álbum do cantor, Multiforme, lançado em 2010. A canção tem a duração de quatro minutos e cinquenta e seis segundos, em termos de estilo musical é uma balada romântica e que tem a seguinte letra:

Sei, já não são meus, vento levou
Tempos que não mais voltam e então
O que eu fiz por mim e por quem amei
Só desilusão, reconheci
Não construí o que planejei
Pouco abracei e não ofereci perdão
Já não alcanço o passado
Meus limites reconheci
O hoje é tudo o que tenho, isso entendi
Preciso trazer a memória histórias que desprezei
Não posso me esquecer, tenho que oferecer
Flores em Vida
Enquanto é dia.

Na letra o eu-lírico está em primeira pessoa, e expressa a reflexão de uma pessoa diante da brevidade da vida e do que ela precisa fazer, em seu relacionamento com as outras pessoas. Apesar de não utilizar palavras típicas dos jargões religiosos, fica expressa a mensagem religiosa através do pressuposto e do subentendido. Pois, o plano temporal do ser humano, finito, é notório, com a ênfase na fugacidade da vida. E também em relação a necessidade humana de

demonstrar o amor ao próximo, que é uma mensagem recorrente no discurso religioso, especialmente o de tradição cristã. (ORLANDI, 2015).

3.1 VIDEOCLÍPE “FLORES EM VIDA”, VERSÃO PRODUZIDA PELA SALLUZ

Na primeira versão do videoclipe, da canção, Flores em Vida, lançado em agosto de 2010², pela gravadora independente, do próprio Baruk, Salluz Productions. Foi dirigido por Bruno Fioravanti, com produção de Rebeca Nemer. Com duração de cinco minutos e 1 segundo. Há nele uma história linear, do que parece ser um pai, que passa mal em casa ao olhar o retrato do filho, a partir daí as cenas serão alternadas entre o pai no hospital sendo socorrido e o filho no trabalho recebendo ligações da mãe sem atendê-las, e do cantor dentro de uma igreja vazia tocando piano e cantando. Já no final do dia ao chegar em casa o filho ouve um recado em sua secretária eletrônica, descobre o estado do pai, na cena seguinte aparece comprando flores. Em seguida chega ao hospital e na porta vê o médico colocando o lençol no pai, confirmando a morte. No videoclipe fica claro a mensagem da canção: “Eu já não alcanço o passado/ Meus limites reconheci/ O hoje é tudo o que tenho, isso entendi/ Preciso trazer à memória histórias que desprezei/ Não posso me esquecer, venho te oferecer/ Flores em vida/ Enquanto é dia.”

Ao partirmos da análise do videoclipe baseada na compilação elaborada por Flávia Meideiros (2019) a partir da junção das teorias de Danilo Teixeira Bechara (2003); Guilherme Brayan (2005); Michel Chion (2008); Eni Puccinelli Orlandi (2015) e Andréa Michelle dos Santos Diogo (2018). Esse videoclipe possui uma base-rítmico de hiper-fisicalidade, ou seja, na qual existe um efeito de sinestesia, na relação entre o som e a imagem. A narrativa é contínua, com participação parcial do intérprete, com paratexto de complemento, com uso do corte-direto no aspecto do dispositivo técnico. Que é caracterizado como narrativo, pois, narra uma história com motivos contínuos e encadeados.

No que se refere aos aspectos de luz, possui uma luz mais clara nas cenas da história do pai e do filho e mais escura nas cenas do canto na igreja. Com uso das cores e dimensões, e composição de quadro normais, movimento, em relação à realidade. Com a câmera posicionada em relação a tudo o que o público pode observar. Edição linear e sem efeitos visuais. No que se refere à maquiagem e figurino, típico de pessoas do cotidiano. Que tem como locação as casas dos personagens, o escritório, o hospital, a rua, e a igreja. Tendo como personagens principais, o filho e seu pai. Tendo as flores como objeto principal, e a ação do reencontro do pai com o filho antes de sua morte. E a partir disso o acontecimento, o desencontro entre eles, e cuja a entidade é a relação entre o tempo e a fugacidade da vida. Utilizando o recurso da observação do videoclipe sem o áudio, o único elemento que poderia caracterizá-lo como música gospel, são as cenas

2 Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=Kt1Izjm6G6Y> > Acesso em 24 de jun. de 2022.

do cantor, em performance ao piano, dentro de uma Igreja. É uma possível aproximação com imaginários religiosos que exaltam a importância das relações familiares.

Partindo do pressuposto que a ideia central do videoclipe é a ênfase na mensagem da música, o ato de entregar flores as pessoas enquanto elas estão vivas, ou seja aproveitar a presença das pessoas durante sua existência. A escolha de uma relação entre um pai e um filho, para enfatizar essa mensagem, pode ser atribuída aos imaginários presentes em diversas tradições e relatos cristãos. Nesse caso, em especial, poderíamos supor uma referência implícita e subentendida aos relatos da parábola bíblica do filho pródigo, que Jesus conta aos seus seguidores, e é descrita no livro de Lucas, capítulo 15, versículos de 11 até 32. Na qual, um filho pede para o seu pai ainda vivo a parte que cabe de sua herança, para que ele possa viver aventuras em sua vida. Depois de gastar todo o seu dinheiro, o filho começa a passar necessidades e acaba voltando para a casa de seu pai, onde é recebido com festa. No caso da história visual do videoclipe a história não tem um “final feliz”, pois, para o filho dessa narrativa o tempo do reencontro e do restabelecimento de uma relação com o seu pai, não aconteceu. E que dá um tom bastante dramático para a narrativa visual, que acrescida, a melodia e a letra da canção passam uma mensagem bastante profundo e reflexiva.

Assim, podemos afirmar que nessa versão do videoclipe a intenção é passar uma mensagem religiosa através da mensagem audiovisual. Numa priorização do conteúdo imagético, e não publicitário, ainda que aconteça a inserção das imagens do cantor em performance.

3.2 VIDEOCLÍPE “FLORES EM VIDA” VERSÃO PRODUZIDA PELA SONY MUSIC.

Na segunda versão do videoclipe, lançado em outubro de 2015³, produzido e divulgado pela gravadora Sony Music, sem referências de direção, com duração de dois minutos cinquenta e dois segundos. Começa com a imagem de um globo terrestre e de lâmpadas, logo em seguida, o cantor aparece sentado em uma cadeira, com o efeito repetido em quádruplo. Ao fundo, no segundo plano, o telão mostra um rapaz fazendo desenhos com giz, do qual só é possível ver as mãos durante a maior parte do tempo, de cinco pessoas, a pessoa desenhada no centro segura um buquê de flores, o semblante dessas pessoas vai mudando, “de humor” conforme as mudanças nos desenhos, realizadas pelo desenhista. Cada uma delas vai sendo apagada até que a pessoa do meio, com lágrimas, fica sozinha. Em cada uma das reproduções de Baruk, ele aparece fazendo movimentos diferentes, o que dá a impressão que de fato são 5 pessoas diferentes, mesmo sendo iguais, na aparência e no vestuário. A canção, nessa versão é cantada a cappella.

Na relação base-rítmico ele possui uma pontuação visual, ou seja, uma relação entre a imagem e a música reproduzida. Com sequência contínua, presença absoluta do intérprete,
3 Disponível em: < https://www.youtube.com/watch?v=NErTVeA_4_M > Acesso 24 de jun. de 2022.

num paratexto com plano único na categorização de performance. Com luz mais clara no telão e mais escura no cantor, cor escura e na proporção de dimensões normais. A câmera é posicionada como transmissor de tudo o que o público pode ver. A edição linear com apenas um plano sequência. Com o uso de efeitos visuais para a repetição da figura do cantor cinco vezes, em cada uma delas, um movimento diferente. No que se refere ao figurino e a maquiagem, típicas do cotidiano. As locações são um palco e a sala onde está o desenhista. O personagem é próprio cantor. O objeto a lousa. A ação e o acontecimento são a performance do próprio cantor. E a entidade de destaque é a musicalidade da canção interpretada a cappella.

Se assistido sem o áudio, nenhum elemento visual traz algum aspecto de mensagem religiosa. Nessa versão, a mensagem da canção fica em segundo plano, e a ênfase na performance do cantor, inclusive no aspecto da musicalidade, pois, enfatiza sua interpretação a cappella. O aspecto de publicidade, é mais importante nessa versão, ficando o conteúdo religioso sem referência alguma. Dessa forma, podemos confirmar nossa hipótese de que os aspectos de lógica de mercado, na mensagem do videoclipe, são prioridade quando este é produzido por uma grande gravadora. Especialmente porque, era necessário fazer a imagem do cantor ser mais explorada e conhecida entre o grande público da gravadora, e não apenas entre o nicho dos evangélicos brasileiros.

CONCLUSÕES

Mesmo seguindo os moldes de indústria cultural, a Cultura Gospel, em suas mais diferentes manifestações, irá buscar, na maioria dos casos, trazer um conteúdo religioso. Isso pode ser notado através das duas versões do videoclipe, Flores em Vida, tal qual como explanamos em nossa pesquisa. Visto que, ao analisarmos a mensagem da canção e a mensagem audiovisual transmitida por ela, tanto através da produção de um videoclipe por uma gravadora independente quanto a de uma grande gravadora secular, a mudança na ênfase de quem aparece mais, do que se tem mais destaque é nítida.

Pois, apesar do cantor Baruk, aparecer em ambas as versões, a mensagem religiosa da qual a música pretende transmitir é muito mais explícita, na versão da gravadora Salluz, enquanto que na versão da gravadora Sony Music, é a necessidade de vender a performance de um cantor, com o aspecto da publicidade mais latente. A própria ênfase em segundo plano da mensagem central da música, e a repetição da imagem do cantor, na segunda versão do videoclipe, demonstram o quanto a intencionalidade da produção era divulgar o cantor que era parte do *cast* da gravadora.

Dessa forma, foi possível observar com nosso estudo de caso, que os aspectos da indús-

tria cultural interverem na maneira que uma mensagem religiosa pode ser transmitida através de um videoclipe. Ou seja, o conteúdo e a forma da divulgação num videoclipe gospel, são transformados conforme a intencionalidade de quem o produz.

REFERÊNCIAS

BECHARA, Danilo Teixeira. **Videoclipe uma Ideia Central**. Trabalho de Conclusão de Curso. (Graduação em Curso Superior do Audiovisual). - Escola de Comunicação e Artes (ECA), Departamento de Cinema, Rádio e Televisão da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Referência Thompson**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Décima sexta impressão. São Paulo: Editora Vida, 2005. Edição contemporânea de Almeida.

BRYAN, Guilherme. **Videoclipe Brasileiro: História, Características e Internacionalidade**. Dissertação. (Mestrado em Comunicação). – Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura da Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo, São Paulo: 2005.

CHION, Michel. **A Audiovisão: Som e Imagem no Cinema**. Lisboa: Edições Texto e Grafia, 2016.

CUNHA, Magali do Nascimento. **A Explosão Gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil**. Rio de Janeiro. Mauad Editora, 2007.

DIOGO, Andréa Michelle dos Santos. **“Sound and Vision”**: a videografia de David Bowie (1969-2017). Contributos para o estudo do videoclipe. Dissertação. (Mestrado em História da Arte, Patrimônio e Cultura Visual). Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2018.

HOLZBACH, Ariane Diniz. **A Invenção do Videoclipe: A História por trás da consolidação de um gênero audiovisual**. Appris Editora: Curitiba, 2016.

MEDEIROS, Flávia. **Transgressões Audiovisuais: A influência mútua entre formato e conteúdo no videoclipe gospel brasileiro**. Tese. (Doutorado em Ciências da Religião). Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Diretoria de Pós-Graduação e Pesquisa da Universidade Metodista de São Paulo, 2019.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. **Análise de Discurso: Princípios e Procedimentos**. Campinas: Pontes Editores, 2015.

SCHARF, Marcos Gross. **A linguagem do Videoclipe: Decifrando o código secreto dos Jovens**. 2005. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) – Pós-graduação em Comunicação Social. Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2005.

SOARES, Thiago. **Videoclipe o elogio da desarmonia**. Editora Livro Rápido, 2004.

CONTRIBUIÇÕES DE ROBERTO MENDES RABELLO PARA A COMUNICAÇÃO ADVENTISTA

Guilherme Cardoso Ricardo Martins¹

RESUMO

A história do pastor brasileiro Roberto Mendes Rabello descreve o perfil comunicacional adventista moderno. Ao longo de 55 anos servindo a fé adventista (1930-1984) como pastor, evangelista, escritor e apresentador, destaca-se sua exposição da mensagem adventista em solo brasileiro através do rádio. No presente trabalho propõe-se examinar as contribuições de Roberto Mendes Rabello para o adventismo brasileiro com ênfase na comunicação adventista, destacando sua atuação pioneira no programa radiofônico “A Voz da Profecia” como apresentador e também evidenciar sua colaboração para a difusão da fé adventista em solo brasileiro. Dessa forma, o trabalho pretende expor um histórico biográfico de Roberto Mendes Rabello a partir de uma revisão bibliográfica fundamentado em diversas publicações. Salientar suas contribuições para a comunicação adventista, em particular como apresentador do programa “A Voz da Profecia” ao propagar por todo Brasil a mensagem adventista, por sua inspiração a uma geração de comunicadores, pastores e evangelistas adventistas na realização de formatos para programações radiofônicas e de conferências evangelísticas, perpetuando seus métodos comunicacionais e evangelísticos.

PALAVRAS-CHAVE: Adventismo; comunicação; rádio; evangelismo; biografiaParte inferior do formulário.

1.1 PRIMEIROS ANOS

Roberto Mendes Rabello nasceu na colônia de Rolante, município de Santo Antônio da Patrulha, estado do Rio Grande do Sul em 15 de novembro de 1909. Era o mais velho de 8 filhos de Oliveiros Mendes Rabello e Isabel Inácio Rabello. Recebeu suas primeiras instruções educacionais através do seu pai, que atuava como professora de escola primária na região. Completou os primeiros anos do ensino básico na escola que funcionava em sua residência. Nesse período, também aprendeu a tocar flauta (RANZOLIN, 2007).

Aos 11 anos, teve o primeiro contato com a língua inglesa. Seu pai o levou a cidade de Porto Alegre para assistir uma série de conferências adventistas. Na oportunidade, pregadores norte-americanos comunicavam em inglês e eram traduzidos para o português. Aprendeu os vocábulos “the people” na oportunidade, os pronunciando frequentemente em meio ao quintal de sua casa, com postura de um pregador adventista. No ano de 1924, deu início ao curso Comercial no Colégio Adventista Brasileiro (atual Unasp-SP). Na oportunidade, trabalhava recolhendo tochas de árvores no contraturno e vendia literatura denominacional no período de férias esco-

¹ Especialista em Missiologia Cristã Contemporânea (FUV), Ciências da Religião e Ensino Religioso (FTSA) e Docência Universitária (UNASP). Graduado em Teologia (UNASP) e Pedagogia (UNASP). Possui aperfeiçoamento em Gestão Escolar (FGV). Membro do grupo de pesquisa em Cultura e Adventismo (UNASP). E-mail: guilhermecrmartins@outlook.com.

lares. Enquanto estudante, Rabello foi convidado para atuar no escritório da Tesouraria do colégio em 1928. Foi nesse ambiente que conheceu sua futura esposa, Hedwin Braun (CONCEIÇÃO, 2014; RANZOLIN, 2007).

1.2 INGRESSO NO SERVIÇO DENOMINACIONAL

Ingressou no serviço denominacional no ano de 1929 como auxiliar de escritório da Missão Paraná-Santa Catarina. Além disso, atuou na Igreja Adventista do Sétimo Dia de Curitiba como diretor da Sociedade dos Jovens Adventistas. No segundo semestre de 1929, o pastor Germano Streithorst, que atuava com presidente da Missão, encorajou Rabello a retornar ao Colégio Adventista Brasileiro para se tornar um pastor adventista. Recebeu de bom grado tais considerações, e assim, regressou em 1930 para cursar teologia. No final do mesmo ano, concluiu seus estudos e iniciou seu ministério pastoral (CONCEIÇÃO, 2014; RANZOLIN, 2007).

1.3 MINISTÉRIO PASTORAL

Sua primeira experiência ministerial foi na cidade de Florianópolis, estado de Santa Catarina. Sua primeira tarefa foi auxiliar em uma série de conferências evangelísticas (CASTRO, 2003; RANZOLIN, 2007). No ano de 1932, casou-se com Hedwig Braun em 25 de julho na cidade de Juiz de Fora, Minas Gerais. No mesmo ano, foi convidado para pastorear nas cidades de Rio Negro, Cambará, Jaguariávia e Ponta Grossa, estado do Paraná, onde permaneceu até o final de 1933. Nesse interim, nasceu o primeiro filho do casal, Cláudio, em Ponta Grossa, Paraná (70 ANOS, 1999; RANZOLIN, 2007).

No ano de 1934, mudou-se para a cidade de Curitiba onde permaneceu por três anos pastoreando as igrejas da região (RANZOLIN, 2007; GREENLEEF, 2011). Recebeu sua ordenação ao ministério pastoral em 1936, ano também que nasceu sua segunda filha, Lucila. Rabello “foi um pai de família e esposo dedicado, homem íntegro e honesto, estudioso da Palavra de Deus e possuidor de grande amor pelas almas perdidas” (RANZOLIN, 1996, p. 9). Foi transferido em 1937 para a cidade do Rio de Janeiro a fim de pastorear igrejas ali como também em Olaria, Niterói e Petrópolis, estado do Rio de Janeiro. Nesse cenário, expressou ao pastor N. P. Neilsen e demais líderes da Missão Rio-Minas Gerais o desejo de estudar no *Pacific Union College*, universidade adventista norte-americana localizada em Nappa Valley, estado da Califórnia. Permaneceu por três anos nessa região, quando foi convidado em 1940 para pastorear em Campo dos Goitacazes, estado do Rio de Janeiro.

1.4 MUDANÇA PARA O ESTADOS UNIDOS

No mesmo ano, recebeu o comunicado que foi aprovado para estudar teologia no *Pacific Union College*. Ao se adaptar em nova cultura, Rabello encontrou dificuldades com a pronúncia da língua inglesa. Requeria muita dedicação e esforço para adequar-se à carga de estudos. Ao mesmo tempo, no período vespertino e aos domingos trabalhava no reparo de instalações hidráulicas e na horta da universidade (RANZOLIN, 2007; CONCEIÇÃO, 2014).

Diante do cenário da Segunda Guerra Mundial, os adventistas foram motivados a anunciar a vinda de Jesus e a proximidade do Tempo do Fim pelo rádio (BELLOTTI, 2009). Nesse sentido, Follis (2017, p. 172) descreve: “tudo que começa nos EUA é trazido para o Brasil como sendo uma experiência válida para o nosso país e que precisa ser aplicada tal como lá, feito comum a todas as religiões vindas com os missionários estadunidenses”. Esse foi o percurso para que A Voz da Profecia obtivesse as suas atividades no contexto brasileiro a partir de um modelo-norte americano.

1.5 CONVITE PARA A VOZ DA PROFECIA

No início de 1942, Rabello recebeu o convite para ir a sede da *The Voice on Profecy* com o objetivo de ser entrevistado (RANZOLIN, 2007; CONCEIÇÃO, 2014). Ao se realizar um teste de voz entre ele e pelo pastor João Linhares, Rabello foi escolhido como orador do programa A Voz da Profecia para a língua portuguesa em 1943. Imediatamente, se iniciou a gravação de 16 programas em língua portuguesa junto do pastor Henrique Stoehr. Inicialmente, os programas brasileiros da Voz da Profecia consistiam em traduções dos programas em inglês e adaptações para suprimir elementos norte-americanos. Em seguida, Rabello teve autonomia para realizar programas de própria autoria (GREENLEAF, 2011). De igual modo, Rabello foi designado para ensinar o quarteto *King Heralds* e a solista Del Delker a pronúncia das palavras em língua portuguesa, foneticamente. Em meados de 1943, formou-se em Teologia no *Pacific Union College*. Em seguida foi solicitado que Rabello muda-se para Glendale, Califórnia para dar continuidade as gravações dos programas brasileiros (RANZOLIN, 2007).

O início das transmissões do programa A Voz da Profecia se deu em 26 de setembro de 1943 (AZEVEDO, 1977). As palavras de Rabello ecoaram no rádio: “Esta é a Voz da Profecia, uma mensagem de fé e esperança que anuncia a volta do Senhor” (FONSECA, 2008, p. 96). Em sua primeira exposição abordou sobre as maravilhas da vida contemporânea e os planos divinos sobre o tempo, uma vez que o juízo divino se aproximava (BELLOTTI, 2009). Nesse dia, sete cidades brasileiras veicularam o programa: São Paulo, Belo Horizonte, Vitória, Aracaju, Curitiba, Ribeirão

Preto e Rio de Janeiro (CONCEIÇÃO, 2014; FONSECA, 2008). Em outubro do mesmo ano, mais seis cidades brasileiras: Belém, Fortaleza, Santos, Salvador, Recife e Porto Alegre veicularam o programa (A VOZ DA PROFECIA, 1943). Dessa forma, A Voz da Profecia foi “primeiro programa evangélico brasileiro com ampla distribuição” (FONSECA, 2008, p. 96) no rádio “de alcance nacional” (COSTA, 2003, p. 48). Assim sendo, Moraes (2010, p. 41) afirma que A Voz da Profecia foi “o primeiro programa religioso de rádio no Brasil”.

Greenleaf (2011) destaca que Rabello tornou-se muito conhecido no continente sul-americano de tal forma que as pessoas o reconheciam por sua voz e o chamava pelo nome. Sua pronúncia em “tons aveludados e graves, em linguagem clássica” (LESSA, 2005, p. 6) e com a “voz profunda e mansa, com sua gramática portuguesa perfeitamente polida e sua perfeita dicção” (FEYERABEND, 2006, p. 109) o tornaram um ícone singular no cenário religioso brasileiro. No ano de 1944, Rabello regressou ao Brasil para iniciar um trabalho evangelístico em todo o território brasileiro. Percorria as diferentes localidades para a realização de conferências públicas. Para um melhor atendimento aos ouvintes, foi estabelecida o escritório da Voz da Profecia na cidade de Niterói, estado do Rio de Janeiro. Uma vez por ano, Rabello regressava a Glendale para gravar 52 programas (CONCEIÇÃO, 2014; RANZOLIN, 2007).

1.6 – SAÍDA E RETORNO PARA A VOZ DA PROFECIA

Em 1958, Rabello recebeu o convite para ser o presidente da Associação Rio-Minas Gerais, com sede na cidade do Rio de Janeiro. Todavia, continuou como orador da Voz da Profecia, permanecendo até 1959. Em 1960, retornou novamente como diretor e apresentador do programa A Voz da Profecia (RANZOLIN, 2007; KLASER, 1960). O ano de 1962 foi marcado pela inauguração da sede nacional da Voz da Profecia, na cidade do Rio de Janeiro no dia 21 de outubro. Nessa ocasião, se adquiriram equipamentos importados para o estúdio, iniciando as gravações no Brasil. No mesmo ano, houve a primeira versão brasileira do *The King's Herald* nomeada “Arautos do Rei”. A primeira formação era composta por Henry Feyerabend (primeiro tenor), Luiz Mota (segundo tenor), Joel Sarli (barítono) e Samuel Campos (baixo), acompanhados da pianista Genovena Bergold (FEYERABEND, 2006; CONCEIÇÃO, 2014). Após a escolha do tema da palestra, Rabello e o quarteto Arautos do Rei escolhiam a música que melhor harmonizava, tendo beleza literária, gramática correta e de conteúdo bíblico sólido e correto (LESSA, 2012). A partir de 1963, Rabello e o quarteto Arautos do Rei visitavam inúmeras cidades brasileiras para realizar conferências públicas aos que possuíam interesse e afinidade pela mensagem adventista (LIMA, 2020; CONCEIÇÃO, 2014). O processo evangelístico ocorria da seguinte forma:

Membros leigos preparavam comunidades para a visita de Rabello e sua equipe, que incluía o quarteto Atrios do Rei, matriculando as pessoas em cursos por correspondência via rádio e visitando sistematicamente aqueles que demonstravam interesse. As visitas de Rabello eram, em certo sentido, o ápice de todo um programa evangelístico, no qual ele entregava certificados àqueles que haviam concluído o curso por correspondência e fazia apelos por decisões ao batismo (GREENLEAF, 2011, p. 525).

Tais questões proporcionaram uma maior abrangência para as atividades evangelísticas de Rabello. Desempenhou papel importante para o crescimento adventista no Brasil como o modelo de evangelista de sucesso (BENEDICTO; BORGES; OLIVEIRA, 2006). Era reconhecido “porque apresentava a mensagem com convicção, conhecimento profundo e sem jamais magoar a fé alheia” (GOMES; LIMA, 2012, p. 13).

1.7 ÚLTIMOS ANOS

O ano de 1970, foi marcado pelo falecimento de sua esposa, Hedwig Braun (CONCEIÇÃO, 2014). De forma oficial, Rabello se aposentou em 1975, após 45 anos no ministério adventista. Apesar disso, continuou auxiliando a produção de roteiros e dos programas, realizando conferências públicas e respondendo correspondências (RANZOLIN, 2007). Em 15 de maio de 1984, veio a casar-se com Hedwig Edith Anniehs na cidade do Rio de Janeiro. Após esse período, sua memória começou a enfraquecer e devido a isso e em 1985 mudou-se para a cidade de Curitiba, estado do Paraná. No ano de 1989 ocorre sua última participação em conferências públicas (IGREJA, 1989). “Apaixonado por evangelismo pelas ondas hertzianas, em cuja área gastou toda uma vida” (ARAÚJO, 1995, p. 36). Logo, Rabello findou o seu ciclo no programa A Voz da Profecia. Veio a falecer em 16 de agosto de 1996, na cidade de Curitiba (CONCEIÇÃO, 2014).

CONCLUSÃO

Roberto Mendes Rabello deixou significativa contribuição para a Igreja Adventista no Brasil como pastor, evangelista, apresentador de programa radiofônico e escritor. Conduziu milhares de conferências em todo território brasileiro, perpetuando uma metodologia evangelística nas conferências adventistas. Seus esforços constituíram a solidificação da mensagem adventista no Brasil. Como escritor, contribuiu com artigos e sermões para os meios de comunicação adventista. Como apresentador radiofônico, foi o primeiro pastor adventista no Brasil a apresentar o evangelho por esse meio de comunicação. É reconhecido como pioneiro da comunicação evan-

gética no rádio brasileiro e um dos pioneiros da comunicação adventista na América do Sul.

REFERÊNCIAS

70 ANOS de fé. **Revista Adventista**, Tatuí, ano 95, n. 5, p. 17, mai. 1999.

A VOZ DA PROFECIA. **Revista Adventista**, ano 38, p. 32, out. 1943.

ARAÚJO, Jairo Tavares de. Parabéns, IAE!: sermão proferido pelo pastor Jairo T. Araújo, a propósito do 80º aniversário do Instituto Adventista de Ensino/SP. **Revista Adventista**, ano 91, n. 12, p. 35-37, dez. 1995.

AZEVEDO, Roberto Cesar de. **Voz da profecia e conversão no estado de São Paulo**. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, 1977.

BELLOTTI, Karina Kosicki. “Delas é o Reino dos Céus”: mídia evangélica infantil e o supermercado cultural religioso no Brasil (Anos 1950 A 2000). **História**, São Paulo, v. 28, n. 1, p. 621-652. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/his/a/WcHCyZFWxb8JCmYWwC3f9Xc/?lang=pt>. Acesso em: 10 jun. 2022.

BENEDICTO, Marcos de; BORGES, Michelson; OLIVEIRA, Sueli Ferreira de. Geração Missionária. **Revista Adventista**, Tatuí, ano 101, n. 4, p. 8-13, abr. 2006.

CASTRO, Aline Metzker. Igreja central de Florianópolis comemora 50 anos. **Revista Adventista**, Tatuí, ano 98, n. 6, p. 32, jun. 2003.

CONCEIÇÃO, Jonatan. **Fé, coragem e vidas transformadas**: conheça a história de A Voz da Profecia e do quarteto Arautos do Rei. Nova Friburgo: Edição do Autor, 2014.

COSTA, Valcenir do Vale. **Comunidade virtual e comunicação: o site da Igreja Adventista do Sétimo Dia**. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social), Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2003.

FEYERABEND, Henry. **Nascido para pregar**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2006.

FOLLIS, Rodrigo. **Memória, mídia e transmissão religiosa: estudo de caso da Revista Adventista (1906-2010)**. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2017.

FONSECA, Alexandre Brasil. Muito além do sábado: o pioneirismo adventista na mídia eletrônica religiosa. **Revista de Estudos da Religião**, Rio de Janeiro, ano 8, set. 2008, p. 89-100. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv3_2008/t_fonseca.pdf. Acesso em: 10 jun. 2022.

GOMES, Márcio Basso; LIMA, Wendel. Aqui chegamos pela fé. **Revista Adventista**, Tatuí, ano 107, n. 1247, p. 8-13, abr. 2012.

GREENLEAF, Floyd. **Terra de esperança: o crescimento da Igreja Adventista na América do Sul.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

IGREJA se mobiliza para a nacional 89. **Revista Adventista**, ano 85, n. 3, mar. 1989, p. 27.

KLASER, H. W. **1960 Yearbook of the seventh-day adventista denomination.** Washigton: Review and Herald Publising Association, 1960.

LESSA, Rubens. A voz da profecia no ar, na tevê e no coração: a nova equipe da voz promete novidades e muito empenho. **Revista Adventista**, ano 94, n. 1, p. 5-6, jan. 1998.

_____. Cantores do advento: ex-membro do quarteto Arautos do Rei fala sobre a fase pioneira do grupo vocal. **Revista Adventista**, Tatuí, ano 107, n. 1247, p. 6-7, abr. 2012.

_____. Nascido para pregar: lições de vida de um pregador que adotou o Brasil como a pátria do coração. **Revista Adventista**, Tatuí, ano 100, n. 6, p. 5-7, jun. 2005.

LIMA, Wendel Thomaz. **A tensão campo-cidade no adventismo brasileiro: mudança no discurso institucional e reinterpretação de uma tradição religiosa.** Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2020.

MORAES, Gerson Leite. **Idade média evangélica no Brasil.** São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

RANZOLIN, Léo. Uma voz para Deus: vida e obra de um pioneiro que anunciou milhares de vezes "Jesus em breve virá". **Revista Adventista**, ano 92, n. 11, p. 7-9, nov. 1996.

_____. **Uma voz dedicada a Deus:** a vida de Roberto Rabello, o inesquecível orador da Voz da Profecia. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2007.

IMPLICAÇÕES SOTERIOLÓGICAS A PARTIR DA HISTORIOGRAFIA DA MORTE DE LUTERO

Fábio Augusto Darius

Luan Alves Cota Mól

RESUMO

A presente comunicação intenta abordar, desde uma perspectiva historiográfica, imagens e representações sobre a morte e o morrer no contexto da Idade Média tardia e inícios da Modernidade no contexto da Europa Ocidental, mais especificamente na Alemanha de Lutero, na primeira metade do século XVI. Para tal empreendimento, serão utilizados autores antigos e contemporâneos clássicos que descreveram acerca da chamada “boa morte” e suas implicações sobre o estado futuro do falecido. Ato contínuo, serão apresentadas descrições contemporâneas – católicas e protestantes -, comentários e distintas narrativas sobre a morte do reformador alemão, para, então, analisar embrionariamente suas implicações soteriológicas a partir daquele contexto temporal e seu suposto impacto contemporâneo. Tal pesquisa deve-se, em parte, à própria personalidade de Lutero, que por vezes duvidou de sua própria missão. Trata-se, portanto, de uma pesquisa bibliográfica de natureza exploratória e conclui-se que tais narrativas, a partir da ótica de seus autores, favorece ou condena com veemência o protestantismo inicial e tudo o que dele decorreu.

PALAVRAS-CHAVE: Lutero. Morte. Soteriologia.

INTRODUÇÃO

A relação entre Martinho Lutero e o tema morte se dá, principalmente, em relação às vicissitudes de seu próprio labor reformatório aliado às demandas e ansiedades de sua própria época. Devido a sua vida agitada, a partir dos quarenta anos de idade, ele adoecia frequentemente (BOEHMER, 1930, p. 186). Em março de 1545, por exemplo, recebeu a notícia de que sua morte estava sendo divulgada, com descrições horríveis a respeito de um fim vergonhoso (HOYER, 1946, p. 81 e 82).

Segundo uma das descrições mais bizarras sobre a morte do reformador alemão, na cena de seu cortejo fúnebre, havia demônios voando no ar, corvos acompanhando o cadáver e gritando até Wittenberg. Outros até afirmam que Lutero cometeu suicídio. O primeiro a relatar o boato do suicídio de Lutero, entretanto, veio somente quarenta e três anos após sua morte, por meio do italiano Thomas Bozius (HOYER, 1946, p. 83 e 84). Nestes dias, como afirma Lombaerde (2019, p. 159-162), era nutrida a ideia de que um homem perverso deveria sofrer uma morte dolorosa e cruel. Assim, devido ao mal que Lutero causou ao catolicismo, é plausível que exista tais descrições de sua morte, relacionando-a à decomposição, com as entranhas derramadas pelo chão, acompanhadas mau cheiro ou até relatos de suicídio.

A relação de Lutero com a morte também se dá devido ao contexto pastoral, sendo que por diversas vezes lhe foi necessário confortar pessoas no leito de morte ou consolar famílias que haviam perdido um ente querido. Devido aos constantes perigos que Lutero enfrentou ao longo de sua vida e aos diversos e discrepantes relatos acerca do fim de sua existência e a relação deste evento com o destino de sua alma, faz-se necessário compreender o pensamento do próprio Lutero em relação à morte em uma época em que diversos mitos e superstições se relacionavam a este assunto. Uma vez entendido o que o próprio reformador escreveu a respeito do assunto e descrição histórica mais provável de seu real falecimento, é possível analisar o significado de sua teologia da morte no contexto da Alta Idade Média e a relação desta com a doutrina da salvação e o destino da alma.

Como um cristão da Alta Idade Média, o medo da morte também existia em sua teologia (LUTHER WORKS, p. 430). Mas, por outro lado, o reformador aceitava a noção popular de que uma morte tranquila era evidência de um relacionamento seguro e salvífico com Deus, sendo que até zombava da morte e minimizava seus terrores em alguns de seus escritos (Luther, Table Talk, in Luther's Works, 54:238).

Quando um jovem morreu na universidade, por exemplo, Lutero consolou seus pais concluindo que a morte seria o melhor conforto, pois ele descansou decente e suavemente com um testemunho de sua fé em seus lábios. Lutero estava convicto de que este jovem que morreu em paz estava com Deus. Ele ainda afirma que “um belo fim cristão como o seu não pode deixar de conduzir para o céu”, confirmando o pensamento de sua época (Tappert, Letters of Spiritual Counsel, 5).

Um misto, então, de temor e esperança fazia partes dos escritos de Lutero, assim como é possível perceber no período em que ele viveu. Para Lutero, portanto, o início da alegria estava enraizado na tristeza. Na esteira da morte de sua filha, Lutero maravilhou-se de como ele podia ser tão grato em seu espírito e ainda tão perturbado em sua carne (Luther, Table Talk, in Luther's Works, 54:434). O medo da morte, então, abre espaço nos lares para que a esperança da glória eterna penetre por suas portas.

O motivo da esperança para ele, entretanto, é outro, como será visto. Quando ele compreendeu a mensagem da justificação pela fé, conforme ensinada por ele, a sua relação para com a morte, então, foi modificada. Essa doutrina se tornou um eixo articulador para a sua teologia. Segundo Zeeden (2012, p.1), todos os assuntos, políticos, litúrgicos ou legislativos, deveriam ser interpretados segundo sua consonância ou não com o tema da justificação. Sem dúvidas, o tema da morte, também deveria ser compreendido a partir desta realidade.

Em seus escritos, a Bíblia, e não uma mera formalidade sacramental, era declarada como sendo a fonte de conforto e consolação no contexto da morte humana. Somado a isto, a partir da perspectiva da morte de Cristo na cruz, nas palavras de Lutero, “a morte é uma porta para a

vida, a maldição, uma fonte de benção, e a vergonha a mãe glória” (LUTHER, p. 124, 141). Duas atividades, segundo Lutero, se tornaram essenciais no leito da morte, a saber: meditação nos textos das Escrituras e a reflexão acerca da morte e ressurreição de Cristo, que triunfa sobre qualquer sofrimento (HASTE, 2017, p. 107). A morte, neste contexto, se torna uma benção ao levar o indivíduo a apreciar a graça e dar um fim aos sofrimentos terrenos, dando início a vida eterna. A esperança em relação a morte, aparentemente, sobrepuja o temor e o tormento do diabo. Ao escrever palavras de conforto ao eleitor Frederico, por exemplo, Lutero o encorajou a erguer os olhos e ver a agonia de Cristo e sua vitória sobre a morte (LUTHER, p. 143).

Lutero, em seus escritos e aconselhamentos pastorais, não encontrou razões bíblicas para admitir a santa unção como um sacramento no leito de morte, sendo que as pessoas sofredoras precisavam ser lembradas da esperança do evangelho mais do que precisavam de uma cerimônia particular no leito de morte. Essa relação ambígua entre Lutero e os sacramentos, uma vez que somente o batismo e o pão são considerados meio legítimos da graça para o reformador, pode ser observada em algumas experiências de sua vida (HASTE, 2017, p. 110 e 111). Em 1530, por exemplo, Lutero pediu ao seu pai no leito de morte que olhasse para Cristo em meio ao seu sofrimento (HASTE, 2017, p. 112). Os sacramentos, então, segundo Lutero, tinham seu papel somente como formas tangíveis de direcionar a mente do moribundo a Cristo (Tappert, *Letters of Spiritual Counsel*, 232).

1. A MORTE E O MORRER NA IDADE MÉDIA

Segundo Huizinga (1999), nenhuma outra época se preocupou tanto com o assunto da morte como na Idade Média. Enquanto os cristãos primitivos enfrentavam a morte confiantemente, devido a convicção de sua salvação mesmo em meio ao martírio, ao longo da Idade Média este sentimento foi substituído por medo diante do juízo divino (ARIES, p. 97 a 101). A certeza da morte somada a incerteza da vida futura levou os cristãos a criarem diversas interpretações a respeito do significado da morte e do morrer, desde a relação de doenças com a ira de Deus até a ações do diabo. A maneira como a morte ocorria se tornou o veredito de seu destino. Morrer bem era mais importante do que viver bem (HASTE, 2017, p. 105).

A cultura cristã medieval a respeito da morte e o morrer, então, passou a relacionar temas como o purgatório, orações, indulgências, ritos funerários e até mesmo o culto a santos, como meios para fugir da condenação eterna. Havia a crença na relação entre os vivos e as almas dos mortos, sendo que os mortos poderiam interceder pelos vivos e estes, por sua vez, orar e pagar penitências em favor das almas que jaziam no purgatório (REINIS, 2007 p. 2). A dúvida a respeito da salvação tinha como objetivo evitar tanto o extremo da auto-confiança na salvação como o do desespero da perdição. Por um lado, o doente deveria sentir um misto de medo e esperança

(O'CONNOR, 1942, p. 41)

Neste contexto, as atitudes de preparação para o evento da morte e perdão dos pecados, tais como penitências e a santa unção, se tornaram imensamente importantes. Como, frequentemente, os sacerdotes não podiam estar presentes no leito de morte, foram preparados guias para instruir o povo na realização dos últimos ritos, afastando o temor da morte. Esses manuais se tornaram conhecidos como os *ars Moriendi*, reunindo um conjunto de instruções relacionadas aos ritos e sacramentos (REINIS, 2007 p. 3).

A reforma baseada na doutrina da Justificação pela Fé, entretanto, trouxe mudanças a essa cultura da morte. A abolição da crença no purgatório mudou o foco dos rituais. Ao invés de enfatizar a condição dos doentes, sua mente era direcionada ao evangelho e a salvação do indivíduo, como também foi afirmado por Lutero (KOSLOFSKY, 2000, p. 106, 114). Essa mudança na relação do homem com a morte e o morrer pode ser mais bem compreendida ao analisar as descrições da morte do reformador alemão.

2. A MORTE DE LUTERO E SEUS SIGNIFICADOS

Segundo as descrições feita por Hoyer (1946, p. 84, 88) baseado em relatos de testemunhas que estiveram presentes no contexto da morte de Lutero, o reformador morreu pacificamente na presença de amigos, confessando a Cristo e afirmando firmemente lealdade à fé que havia proclamado. No que tange a sua morte, Lutero começou a sentir dores no peito no final da tarde de 17 de fevereiro de 1546, sendo que, no dia seguinte, depois de uma refeição à noite, Lutero, que já estava doente, sentou-se conversando em alegremente com seus companheiros, se despedindo depois para seu aposento, onde, dentro de alguns instantes, aconteceria o derrame.

Durante seus últimos momentos, é descrito que ele estava rezando e recitando porções das Escrituras, como Salmos e outros textos. Além disso, por três vezes três vezes consecutivas ele repetiu o seu texto favorito, João 3:16, indicando que, ao invés do pavor do tormento eterno, o grande pregador da justificação confiava na esperança da vida eterna prometida aos crentes no filho de Deus (HOYER, 1946, p. 84). Além disso, ele ainda possuía um saltério particular e um Livro de Oração, que sempre carregava consigo com diversas mensagens consoladoras. Estas mensagens foram lidas e relidas por ele e seus companheiros no momento de sua morte e nos dias que a antecederam (JACOBS, 2021, p. 341).

No que se refere à morte do grande reformador, uma descrição mais detalhada e contrastante com os mitos disseminados a este respeito pode ser encontrada nas palavras de Melancthon que foram transmitidas ao seu auditório em Wittenberg, em 1546, ano da morte de Lutero:

Na última quarta-feira, dia dezessete de fevereiro, o Dr. Martinho Lutero sofreu uma crise de sua doença, isto é, de pressão de humores no orifício ou abertura do estômago. O mal atacou-o após o jantar. Lutando com veemência, ele pediu para ser isolado num quarto, onde descansou sobre seu leito por duas horas. As dores aumentavam sem cessar. O Dr. Jonas, que repousava no mesmo quarto, viu Lutero acordar e pedir que se levantasse e chamasse Ambrósio, o mestre de seus filhos, para acender o fogo num outro quarto. No momento em que ele foi transferido para este outro quarto, Alberto, Conde de Mansfield, sua mulher e vários outros entraram no aposento. Finalmente, sentindo que sua hora fatal se aproximava, antes das nove horas da manhã do dia dezoito de fevereiro ele recomendou-se a Deus com esta devota oração: “Meu Pai celestial, Deus eterno e misericordioso! Vós me revelastes Vosso querido Filho, nosso Senhor Jesus Cristo. Eu ensinei sobre Ele. Eu O conheci. Eu O amo como a minha vida, a minha salvação, a minha redenção. Os maus O perseguiram, caluniaram e afligiram com injúrias. Atraí minha alma para Vós.” Depois disso repetiu três vezes o seguinte: “Entrego meu espírito em Vossas mãos. Vós me redimistes, ó Deus de Verdade!” “Deus tanto amou o mundo que entregou o Seu único Filho para que todos os que nEle Creem possam viver para sempre”. Depois de repetir suas orações várias vezes, ele foi chamado para Deus. Assim, rezando seu espírito inocente calmamente separou-se do corpo terreno (FOX, 2020, p. 225 e 226).

Um outro relato da última oração de Lutero, segundo (Walch, *Luthers Werke*, Vol. XXI, Nachlese, p. 287), ainda adiciona as seguintes falas:

“Ó meu Pai celestial [...] Agradeço que tenha me dado a revelação de seu querido Filho Jesus Cristo, em quem acredito, a quem preguei e confessei, amei e louvei, a quem o pobre Papa e todos os profanos perseguem e blasfemam. Peço-lhe, meu Senhor Jesus Cristo, que minha alma louve a você. Ó Pai Celestial, mesmo que eu tenha que deixar este corpo e ser arrancado desta vida, eu sei com certeza que ficarei com você para sempre e que ninguém pode me tirar de suas mãos.”

Os dois pastores, Jonas, de Wittenberg, e Coelius, o pregador da corte do Conde de Mansfeld, são relatados como estando presentes no momento de seu derrame. Eles, então, o sacodem e clamam em alta voz em seu ouvido: “Reverendo Pai, você morre na fé de seu Senhor Jesus Cristo e na doutrina que você pregou em Seu Nome?” A resposta de Lutero foi clara e distinta: “Sim”. Com isso, ele se virou de lado e adormeceu pacificamente. Faltavam apenas quinze minutos para as três horas daquela quarta-feira, quando ele deu seu último suspiro (JACOBS, 2021, p. 341).

Assim morreu Martinho Lutero, apesar de muitas lendas fantásticas que surgiram sobre sua morte buscando glorificar ou, como mais frequentemente observado, difamar este grande reformador. Como afirma Hoyer (1946, p. 88), Lutero hoje não se encontra entre os vivos, mas “não morreu com ele o movimento que ele, e somente ele, havia criado.”

CONCLUSÃO

A morte de Martinho Lutero, no contexto da alta idade média, enfatiza a perspectiva da esperança cristã em contraste com o temor e pavor da morte que havia em seu tempo. A justificação pela fé, uma vez que se tornou o centro da fé luterana e a lente por meio da qual a morte e o morrer passaram a ser enxergados, levou o reformador alemão a confortar diversas famílias que passavam pelo luto. Acima de tudo, porém, sua esperança na justificação gratuita concedida por Deus o confortou no próprio leito de sua morte. Segundo a tradição medieval que relacionava a condição da morte com a status da alma, Lutero, que morreu em paz em seu lar, está salvo do tormento eterno.

Como afirma Haste (2017, p. 117), Lutero aplicou as doutrinas centrais da Reforma ao leito de sua morte, criando um caminho exclusivamente protestante para morrer bem (HASTE, 2017, p. 117). Martinho Lutero, portanto, morreu fiel à doutrina de Cristo que pregou durante sua vida. A morte de Lutero, dessa maneira, atua como um *ars Moriendi* protestante, indicando que, em tranquilidade ou pavor, o crente justificado pode elevar seus pensamentos ao calvário e contemplar o sofrimento e ressurreição de Cristo, que concede a certeza de salvação a todos que seguirem o mesmo caminho do reformador.

REFERÊNCIAS

ARIES, Phillipe. **The Home of our death**. Oxford: Oxford Press Publishing, 1991.

BOEHMER, Heinrich. **Luther and the Reformation in the Light of Modern Research**. New York: Mac Veagn, 1930.

FOX, John. **O Livro dos Mártires**. Jandira. São Paulo: Principis, 2020.

HASTE, Matthew. Treasure Above All Treasures: Martin Luther on Dying Well. **The Southern Baptist Journal of Theology Archives**, 21 Abril, 2017.

HOYER, Theo. How Dr. Martin Luther Died. **Concordia Theological Monthly**. Vol. XVII, February, no. 2, 1946.

HUIZINGA, Johan. **The Waning of the Middle Ages**. New York: Dover Publications, 1999.

KOSLOFSKY, Craig M. **The reformation of the dead**. Palgrave Macmillan, 2000.

LOMBAERDE, Júlio Maria de. **O Diabo, Lutero e o Protestantismo**. Campinas: Calvariae Editorial, 2019.

Luther, Martin. **Luther's Works**: Devotional Writings I, 1969.

Luther, Martin. **Luther's Works**: Table Talk, Minneapolis: Fortress Press, 1961.

O'CONNOR, Mary Catherine. **The Art Of Dying Well. The Development Of The Ars Moriendi**. New York: Columbia University Press, 1942.

REINIS, Austra. **Reforming the Art of Dying**: The Ars Moriendi in the German Reformation (1519-1528). Farnham: Ashgate Publishing, 2007.

Walch, Luthers Werke, Vol. XXI, Nachlese. Disponível em <https://www.resistenciaapologetica.com/2021/03/philip-schaff-em-lutero-cometeu-suicidio.html>. Acessado em 14 de agosto, 2022.

ZEEDEN, Ernst Walter. **Faith and Act**: The Survival of Medieval Ceremonies in the Lutheran Reformation. St. Louis: Concordia, 2012.

MEMÓRIA, MÍDIA E RELIGIÃO

Rodrigo Follis¹

Diferentemente de períodos tal como a Idade Média, as religiões do mundo contemporâneo rompem com as fronteiras rígidas que originalmente as constituíam. Como fruto disso, na modernidade recente, se têm cada vez menos referentes da tradição cultural como exigências para os crentes, sendo frequentes as formas religiosas em que os seguidores se deslocam “em uma viagem interior na qual a salvação encontra-se dentro de si mesmo” e não mais em se seguir crenças de uma instituição religiosa (GUERRIERO, 2006, p. 24; ver MENDOZA-ALVARES, 2011).

Essa realidade, dita nos termos de Habermas (1980), que segue a perspectiva iniciada por Weber, é fruto da “racionalização” progressiva, “ligada à institucionalização do progresso científico e técnico”. O avanço da técnica e da ciência transformam essas instituições e desmontam antigas legitimações. O que se obtém é “secularização e ‘desenfeitiçamento’ das imagens de mundo que” orientavam a sociedade (HABERMAS, 1980, p. 303). Nesse desenvolvimento técnico, construímos os atuais instrumentos comunicacionais, os quais potencializam o processo de fragmentação das identidades, inclusive a religiosa. Horkheimer (1983, p. 69) os criticaria ao dizer que a “ciência moderna” substituiu “o conceito pela fórmula, a causa pela regra e pela probabilidade”.

Dentro desse contexto, podemos argumentar que o crescimento exponencial de grupos religiosos na América Latina não constituiria “um retorno à época da heteronomia da religião”. Ao contrário, tal fato seria, na verdade, uma evidência do enfraquecimento das tradições, obtido com a “proliferação de opções religiosas e o declínio do compromisso religioso” (RIVERA, 2010c, p. 54; 2003; ver BERGER, 2001).

Um pressuposto dos estudos sobre o fenômeno religioso é a consideração de que todas essas modificações na maneira como se vive conduz a crença religiosa para longe da verdade “original” que um dia fundou cada grupo religioso. Isso se deve ao fato de a religião, assim como a sociedade, não se encontrar estanque (HERVIEU-LÉGER, 2008a). Essa constante mudança pulveriza o contexto à sua volta em subgrupos. Em outras palavras, devido a esse novo contexto social, as instituições religiosas se enfraquecem e perdem parte do poder de influência que elas tinham nas sociedades.

Dentro disso, o eixo epistemológico para a análise do processo religioso contemporâneo precisa considerar essa complexa mudança do lugar da religião na sociedade contemporânea. O que nos leva a indagar como os grupos religiosos tenderiam a sobreviver nesse cenário fragmentário. O ato de transmitir suas crenças, seja de um indivíduo crente para um descrente ou de

¹ Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Professor no Centro Universitário Adventista de São Paulo.

uma geração para a outra, deve ser o objetivo principal da preocupação dos grupos religiosos. Na sociedade atual, a transmissão das verdades fundadoras não está mais garantida de maneira automática e total. Se o grupo não entender isso, e fechar-se em si mesmo, mais cedo ou mais tarde ele chegará ao seu fim. Transmitir suas crenças é uma necessidade para o grupo não morrer.

Dada essa realidade podemos perguntar: se a religião é conduzida para longe da comunidade original, como transmitir com eficiência e coerência a mensagem que deu origem e significado ao grupo? Estaria o grupo, nesse cenário, condenado ao fim, devido à importância dada aos indivíduos e aos processos técnicos a partir da modernidade?

Essas questões poderiam indicar um enfraquecimento da transmissão religiosa, que na modernidade recente se focaria apenas e unicamente no momento atual e não mais na tradição iniciada pelos grupos. Seria, então, o caminho natural pensar que em breve a sociedade (ou pelo menos a religião) entraria em colapso devido à falta estrutural de um processo de transmissão mais perene?

Bem, essa pode até ser uma possibilidade, mas a consideramos remota. Aqui não apre-
goamos o fim da tradição ou mesmo da transmissão religiosa. Trabalhamos, ao contrário, com a noção de que os grupos e indivíduos sempre se constroem devido à tensão entre modificações e continuidades. E elas nunca se dão em uma existência perfeita ou nivelada. É justamente o oposto disso: elas se fazem ora predominando socialmente o indivíduo ora dando ênfase ao grupo, dentro de um constante pêndulo social. E essa parece ser a regra da dinâmica social. Assim, o que vivemos na modernidade recente pode ser um desses pêndulos batendo em um dos possíveis extremos.

Outra coisa importante para deixar claro é que, no presente trabalho, não se tenciona elucidar as articulações históricas e de poder, criticando-as por suas estruturas ou por sofrerem tais mudanças mencionadas anteriormente. A intenção e foco que temos está na maneira com que o religioso reinventa sua transmissão em detrimento às mudanças sociais inevitáveis. O enfoque sai da administração para “a *dinâmica* do *crer* na sua *reprodução*, onde a mobilização da memória do fato fundador funciona como garantia de *continuidade* da religião” (CAMURÇA, 2011, p. 204-205).

Um empreendimento teórico no sentido que propomos aqui é a sociologia da memória de Halbwachs (2009a; RIVERA, 2010a). Para esse autor, “a especificidade do fenômeno religioso dá-se pela capacidade de se estabilizar em cima de uma fidelização às origens e à tradição [mesmo em tempos de crises]. Visando a garantir sua legitimidade, estabelece-se uma memória autorizada” (CAMURÇA, 2011, p. 205). Ou seja, a crença religiosa é uma memória religiosa, modificada a partir de rupturas sociais constantes. Não cabe no presente escopo discutirmos se elas se fazem certas ou erradas, nos focamos apenas em entender tal processo e não em discutir sua validade como doutrina em si.

Como Halbwachs (1994; 2004) argumentaria, as inúmeras mudanças sociais dentro da religião funcionam com a ilusão de uma “não mudança” (RIVERA, 2010a, p. 78). O que isso quer dizer? Para continuar a existir, a religião se apega a um imperativo de continuidade. Em outras palavras, o que se crê hoje possui várias diferenças com a crença do passado, mas mesmo assim consegue se remeter às origens do grupo religioso. A religião muda em um processo de adaptação dialógica com o contexto sociocultural, mas, ao mesmo tempo, precisa ter uma aura de continuidade. “A força das crenças religiosas reside na dinâmica da memória e de sua transmissão como um processo complexo que percebe os fatos originais em estado de preservação mesmo em meio às suas transformações” (CARMUÇA, 2011, p. 205; ver RIVERA, 2010a, p. 82). Processo que ocorreria de maneira ainda mais intensa dentro das velozes demandas atuais, tendo sua maior demonstração na rapidez dos processos comunicacionais em rede (internet).

O que temos afirmado é que o lembrar e o esquecer-se, ou seja, o adaptar-se, dentro de uma realidade autorizada, é algo de grande importância para essa articulação social. Esse processo forma a base do que ainda se aceita em contraposição com o que nem é mais lembrado pelo grupo em questão. Dada essa estrutura de esquecimentos e recordações, provindas da transmissão da memória, qualquer autoridade religiosa precisa de um poder institucional para assegurar a continuidade da memória própria daquele grupo (HERVIEU-LÉGER, 2008a). O poder religioso tem como tarefa regular as tensões estabelecendo uma autoridade normatizadora que legitime a tradição e a transmissão. É possível definir o propósito da transmissão como um processo que visa principalmente a “assegurar a socialização dos indivíduos e dos grupos no interior desse quadro institucionalmente regulado, integrando, de forma equilibrada, os diferentes registros (comunitário, ético, emocional e cultural) de identificação com a linhagem religiosa” (HERVIEU-LÉGER, 2000, p. 45-46). A relação de poder se liga às questões de transmissão da memória, não devendo ser vista em separado, mas como uma forma de constituição da crença.

É justamente esta a intenção da presente discussão: buscar uma (ou algumas) possibilidades de se entender como se processam, na atual sociedade, as questões acima delimitadas. Para isso, discutiremos o funcionamento da memória, sua transmissão, as dificuldades sociais trazidas a ela com a criação dos modernos instrumentos comunicacionais, tal como a fragmentação dos quadros sociais. Abordar como se procedem as articulações entre a continuidade e a ruptura da tradição no decorrer da história de um grupo religioso. O objetivo foi entender o processo de transmissão daquilo que chamamos de tradição religiosa. Mesmo ao usar nesta empreitada várias teorias, escolheu-se o diálogo com dois interlocutores: Danièle Hervieu-Leger e Maurice Halbwachs. Como em qualquer linha escolhida, existem limites e problemáticas a serem levantadas e consideradas. Nem tudo o que eles afirmam será abordado ou defendido, sendo nosso objetivo entender as articulações dos conceitos de memória, identidade e transmissão, importantes aspectos que explicitam a fragmentação contemporânea trazida, em grande parte, pelas mídias.

Seria possível argumentar que a fragmentação vivida na modernidade recente geraria uma crise crucial (e final) na existência do processo de transmissão. Entretanto, optamos pelo pensamento oposto: a transmissão hoje existe em completa unidade com as demandas e necessidades dos grupos e indivíduos. O que pode ser acusada de crise é, na verdade, apenas o agir corrente da modernidade recente, a qual não apenas gera suas próprias crises (algumas profundas é verdade) como cria suas próprias formas de respostas.

REFERÊNCIAS

BERGER, P. A Dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro: v. 21, n. 1, p. 9-23, 2001.

CAMURÇA, M. Resenha “Tradição, transmissão e emoção religiosa”. **Estudos de Religião**, v. 25, n. 40, p. 204-209, jan./jun., 2011.

GUERRIERO, S. **Novos movimentos religiosos: o quadro brasileiro**. São Paulo: Paulinas, 2006.

HABERMAS, J. Técnica e ciência enquanto ideologia. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2009a.

HERVIEU-LÉGER, D. A transmissão religiosa na modernidade: elementos para a construção de um objeto de pesquisa. **Estudos de Religião**. Ano XIV, n. 18, junho de 2000.

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

HORKHEIMER, M. Conceito de Iluminismo. In: BENJAMIN, W. et al. **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MENDOZA-ALVARES, C. **O Deus escondido da pós-modernidade: desejo, memória e imaginação escatológica: ensaio de teologia fundamental pós-moderna**. São Paulo: É Realizações, 2011.

RIVERA, D. P. B. Fragmentação do sagrado e crise das tradições na pós-modernidade. In: TRAS-FERETTI, J.; GONCALVES, P. (Org.). **Teologia na pós-modernidade: abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática**. São Paulo: Paulinas, 2003.

RIVERA, D. P. B. Pluralismo Religioso e Secularização: Pentecostais na periferia da cidade de São

Bernardo do Campo no Brasil. **Revista de Estudos da Religião**, v.1, 2010c

RIVERA, D. P. B. **Tradição, transmissão e emoção religiosa**: sociologia do protestantismo na América Latina. São Paulo: Olho d'Água, 2010a.

O AMBIENTE DA PÓS VERDADE: UMA BUSCA DA CONFIANÇA

Cicero Manoel Bezerra

RESUMO

A sociedade contemporânea aponta para novos conceitos a respeito da verdade, nos recônditos corre a noção de uma nova forma de conceituar a verdade, surge a conotação de pós verdade, uma nova forma de entender os fatos, necessariamente não precisa ser a exata a informação, desde que satisfaça os sentimentos e desejos dos sujeitos, deve ser levada em conta. A pós verdade é uma realidade incontestável, não se argumenta contra a distorção da verdade, simplesmente se aceita, não existe questionamentos plausíveis contra o fator de que as pessoas querem que tenham essa ou aquela interpretação dos fatos. Essa realidade gera nas pessoas uma desconfiança na verdade, esse artigo propõe uma análise crítica a partir do prisma teológico para que a credibilidade seja reestabelecida.

PALAVRAS CHAVES: Verdade, Mídia, Pós-Verdade, Comunicação, Tecnologia

INTRODUÇÃO

Nos últimos tempos nos deparamos com o advento do avanço da tecnologia, a comunicação tem se propagado de forma abrangente através das redes sociais, os fatos, a cultura, os princípios e valores éticos cristãos tem sido divulgado pelo mundo afora através dos ambientes virtuais, não se fala mais em distancias geográficas a questão atual é a forma como a notícia é difundida e os meios de acesso dos receptores.

Chega-se a afirmar que se não foi divulgado pela mídia, o fato não existe. O reconhecimento do impacto e da força de comunicação nas redes sociais está 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 do 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.

As mídias sociais, então, transmitem notícias onde a verdade é incerta, e falsidades foram usadas para chegar à verdade ou mostrando que a verdade não é tão clara. Daí a tentação de categorizar as mídias sociais como “pós-verdade”.

Mas essa postura reduz seu alcance e se recusa a ver nela a busca de uma verdade diferente, quando os sistemas de informação supostamente padrão-ouro vão à falência. As mídias sociais voltam a centrar-se na eterna batalha jornalística entre fatos objetivos e comentários

baseados em opiniões, que são praticados nesses modelos de influência.

A pós verdade não é a mesma coisa que a mentira. A mentira existe desde o início dos tempos, o que a pós verdade traz de novo é a indignação dando lugar a indiferença e por fim o cidadão acaba se acostumando com o inverossímil e contraditório. Em tese a verdade perde a força diante do debate público e passa a ser um valor entre outros, tornando-se relativa e negociável, segundo D Ancona; a confiança nas instituições está em colapso, pois “todas as sociedades bem-sucedidas dependem de um grau relativamente alto de honestidade para preservar a ordem, defender a lei, punir os poderosos e gerar prosperidade.

Alguns chegam a dizer que o Brasil foi para a era da pós verdade sem passar pelo período da verdade, a cultura da pós verdade passa pelas extravagancias políticas, a descrença nas instituições e o descrédito generalizado da população nas instituições, nas sociedades ocidentais o zelo para com a verdade e o fato das questões publicas serem mediadas pelos valores éticos apresentam sérios questionamentos a respeito das distorções dos fatos, essa questão relacionada com a pós-verdade é resultado dos postulados do iluminismo e segundo alguns estudiosos não se consolidou em terras brasileiras, ainda com o advento da grande rede, a autonomia e liberdade do sujeito é fundamental para que ela cumpra plenamente o seu papel, na rede o indivíduo fala de suas intimidades chega ao ponto de compartilhar temas absurdos, o espaço cibernético não pressupõe controle, acontece de tudo.

1. A TEOLOGIA NO AMBIENTE DA PÓS VERDADE

A teologia deve exercer a função de referencial ético, moral, social e religioso para a sociedade. Por séculos os princípios e ensinamentos teológicos tem pautado os seres humanos a respeito de suas escolhas e referenciais de vida.

Em busca de respostas para isso, a **Teologia** tem se tornado um lugar de profundas discussões sobre o papel e o espaço do sujeito para que possamos buscar um mundo não apenas evoluído, mas também em busca de um mundo justo e solidário.¹

Nos últimos tempos nos deparamos com o advento do avanço da tecnologia, a comunicação tem se propagado de forma abrangente através das redes sociais, os fatos, a cultura, os princípios e valores éticos cristãos tem sido divulgado pelo mundo afora através dos ambientes virtuais, não se fala mais em distancias geográficas a questão atual é a forma como a notícia é difundida e os meios de acesso dos receptores². Chega-se a afirmar que se não foi divulgado pela

1 <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/14220-teologia-publica-seus-espacos-e-seu-papel-entrevista-especial-com-rudolf-von-sinner> 11 2 2020

2 De fato, ao longo do século passado e, especialmente, ao longo dos últimos 30 anos, novas instituições, práticas e tecnologias de comunicação alteraram radicalmente nosso mundo, através da disseminação e penetração de novos meios de contato, coordenação e intercâmbio entre atores sociais tanto próximos quanto distantes, gerando toda

mídia, o fato não existe.

Hoje, o ambiente dos mass-media é tão invasivo que já não se consegue separar do círculo da vida quotidiana. A rede é um recurso do nosso tempo: uma fonte de conhecimentos e relações outrora impensáveis. Mas numerosos especialistas, a propósito das profundas transformações impressas pela tecnologia às lógicas da produção, circulação e fruição dos conteúdos, destacam também os riscos que ameaçam a busca e a partilha duma informação autêntica à escala global. Se é verdade que a internet constitui uma possibilidade extraordinária de acesso ao saber, verdade é também que se revelou como um dos locais mais expostos à desinformação e à distorção consciente e pilotada dos factos e relações interpessoais, a ponto de muitas vezes cair no descrédito. É necessário reconhecer que se, por um lado, as redes sociais servem para nos conectarmos melhor, fazendo-nos encontrar e ajudar uns aos outros, por outro, prestam-se também a um uso manipulador dos dados pessoais, visando obter vantagens no plano político ou económico, sem o devido respeito pela pessoa e seus direitos. As estatísticas relativas aos mais jovens revelam que um em cada quatro adolescentes está envolvido em episódios de *cyberbullying*.^[1]

O reconhecimento do impacto e da força de comunicação nas redes sociais está 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 do 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

As mídias sociais, transmitem notícias onde a verdade é incerta, e argumentos falsos podem usados para se chegar a determinadas conclusões, ou até mesmo, demonstrar que a verdade não é tão real. Daí a sugestão de categorizar as mídias sociais como “pós-verdade”. Mas essa postura reduz seu alcance e se recusa a ver nela a busca de uma verdade diferente, quando os sistemas de informação supostamente padrão-ouro vão à falência. As mídias sociais voltam a centrar-se na eterna batalha jornalística entre fatos objetivos e comentários baseados em opiniões, que são praticados nesses modelos de influência.

Esse passo do mundo real e físico para o mundo virtual e cibernético exigiu da religião

sorte de novas possibilidades para viagens, transmissão ampla e seletiva, vigilância, visualização e arquivamento do conhecimento. STOLOW, *Jeremy*, **Religião e Mídia: notas sobre pesquisas e direções futuras para um estudo interdisciplinar**, Universidade de Concordia – Montreal Quebec – Canadá

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 qualis 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, 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. Pode-se 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 uma sociedade mais próxima de ser igualitária. E esse é o desafio que nos motiva, impulsiona e nos estimula. <http://static.scielo.org/scielobooks/k8s27/pdf/gob-bi-9788579831010.pdf> 10 11 2016

uma série de adaptações⁴.

Os algoritmos estão em toda parte, dominam o mercado de ações, compõem música, dirigem carros, escrevem artigos de notícias, preveem epidemias, estão nos diagnósticos médico, na contratação de RH, na avaliação de crédito e em inúmeras outras atividades em distintos setores da economia e da sociedade. Algoritmo é um conjunto de instruções matemáticas, uma sequência de tarefas para alcançar um resultado esperado em tempo limitado.⁵

Nesse contexto a igreja como instituição não será mais a única detentora de todas as informações religiosas do mundo, não terá mais domínio sobre as pessoas ao ponto de decidir sobre a vida delas como tem sido em tempos passados, as mensagens cristãs serão reproduzidas aos milhares surgirão de várias fontes e algumas delas não serão confiáveis, a pluralização de ideias e proliferação de imagens serão usadas em nome da religião e até mesmo do Cristo.

A pós verdade não tem a mesma lógica conceitual da mentira. A mentira existe desde o início dos tempos, o que a pós verdade traz de novo é a indignação dando lugar a indiferença e por fim o cidadão acaba se acostumando com o inverossímil e contraditório. Em tese a verdade perde a força diante do debate público e passa a ser um valor entre outros, tornando-se relativa e negociável, segundo D Ancona; a confiança nas instituições está em colapso, pois “todas as sociedades bem-sucedidas dependem de um grau relativamente alto de honestidade para preservar a ordem, defender a lei, punir os poderosos e gerar prosperidade.”⁶

Alguns chegam a dizer que o Brasil foi para a era da pós verdade sem passar pelo período da verdade, a cultura da pós verdade passa pelas extravagancias políticas, a descrença nas instituições e o descrédito generalizado da população nas frentes de governo, nas sociedades ocidentais o zelo para com a verdade e o fato das questões publicas serem mediadas pelos valores éticos apresentam sérios questionamentos a respeito das distorções dos fatos, essa questão relacionada com a pós-verdade é resultado dos postulados do iluminismo e segundo alguns estudiosos não se consolidou em terras brasileiras, ainda com o advento da grande rede, a autonomia e liberdade do sujeito é fundamental para que ela cumpra plenamente o seu papel, na rede o indivíduo fala de suas intimidades chega ao ponto de compartilhar temas absurdos, o espaço cibernético não pressupõe controle, acontece de tudo, desde os pensamentos clássicos

⁴Trata-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 reassegurar. 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 BARBOSA, Mariana, **Pós Verdade e fake News**: Reflexões sobre a guerra das narrativas, Editora Cobogo, Rio de Janeiro, 2019,p.53

⁶ D Ancona,Matthew, **Pós- Verdade**, Barueri, Faro Editorial, 2018,p.10

e acadêmicos até mesmo os absurdos sem fundamentos que é comum aos mortais, nesse contexto corre-se o risco de não se fazer bom uso dessa ferramenta de comunicação jamais vista na história da humanidade, chega-se as fake News.

As fake News que agora agem contra a democracia em toda parte do planeta, não constituem uma espécie de mentira como as outras. Elas são uma nova modalidade de mentira com distinções muito bem-marcadas: 1) São uma falsificação de relato jornalístico ou de um enunciado opinativo nos moldes dos artigos publicados em jornal. Portanto os fake News são uma modalidade de mentira necessariamente pós imprensa. 2) Provem de fontes desconhecidas, sua origem é remota e inacessível. 3) Sua autoria é quase sempre forjada. Quando se valem de excertos de textos reais, descontextualizam os argumentos pra produzir entendimentos falsos. 4) Tem como objetivo lesar os direitos do público, levando-o a adotar decisões contrárias aquelas que tomaria se conhecesse a verdade dos fatos. As fake News tapeiam o leitor em diversas áreas: na política, no mercado de consumo, na ciência (chegam a dizer que a terra é plana). 5) Dependem da existência das tecnologias digitais da internet-com big data, algoritmos dirigindo o fluxo de conteúdos nas redes sociais e o emprego da inteligência artificial. 6) Agem num volume, numa escala e numa velocidade sem precedentes na história. 7) Por fim as notícias fraudulentas dão lucro (além de político, lucro econômico). Elas se converteram num negócio obscuro.⁷

Política, fake News e religião. Na onda crescente de notícias falsas, as mídias religiosas e lideranças cristãs que cumprem mandato político também têm compartilhado esse tipo de conteúdo. Atenta a esse contexto específico de propagação de desinformação, a organização Paz e Esperança e um grupo de jornalistas evangélicos criaram o Coletivo Bereia.⁸

O conselho editorial do site(Coletivo Bereia) é formado por cientistas sociais, teólogos, jornalistas que atuam no campo da mídia e da religião, dentre os quais, **Joana Puntel**, docente no curso de Especialização Cultura e Meios de Comunicação do Serviço de Pastoral à Comunicação (SEPA) e autora do livro “Cultura midiática e igreja: uma nova ambiência”; o jornalista **Sérgio Pavarini**, idealizador do *Pavazine*, um clipping semanal sobre política, religião, arte e cultura e do *Pavablog*; e a jornalista **Marília de Camargo César**, especializada em economia e negócios, autora de livros na área de espiritualidade cristã e histórias corporativas.⁹

Em situações políticas desestabilizadas em todo o mundo, as mídias sociais estão restaurando o significado do papel regulador da narrativa social. Destaca as violações das normas sociais, especialmente quando as instituições políticas se gabam de transparência, porque os se-

⁷ BARBOSA, Mariana, **Pós Verdade e fake News**: Reflexões sobre a guerra das narrativas, Editora Cobogo, Rio de Janeiro, 2019,p.41-42

⁸ O nome faz referência a uma cidade grega, localizada na região da Macedônia, citada no livro bíblico de Atos dos Apóstolos (17.1-13), no Novo Testamento. O texto registra um elogio aos judeus de Bereia, que atendiam às reuniões promovidas pelos cristãos, não apenas por sua abertura para ouvir os ensinamentos, mas pela disposição que tinham de examinar as Escrituras, diariamente, para identificar se o que Paulo e companheiros diziam estava correto.

⁹ <https://outraspalavras.net/crise-civilizatoria/bereia-jornalistas-evangelicos-contra-as-fake-news/> 11 2 2020

gredos não são mais seguros. Contra os jornais que seguem as linhas do partido, as mídias sociais estão rompendo as normas de objetividade, que se tornaram fossilizadas ao exigir a apresentação de uma opinião *favorável* e *outra* contra. O público mostra desconfiança da “veracidade” desse discurso polarizado e é seduzido pela busca da autenticidade. Estabelece uma estreita relação de confiança com a comunidade de membros que agora constitui o público e visa envolvê-los em debates, baseando-se no princípio da transparência. Assim, as mídias sociais contrapõem a ética da autenticidade à ética da objetividade.

As transformações decorrentes dessas atividades são inegáveis, a rápida propagação das ideias, as vezes a superficialidade dos temas chega a provocar reações das mais diversas, propondo de certa forma para a sociedade adequar-se a esse novo modo de vida, onde a cultura digital tem uma velocidade inexplicável e pode produzir transformações e valores jamais vistos nos ambientes da sociedade, por isso a importância de se analisar as consequências culturais e valores religiosos decorrentes desse novo modo de vida que se propaga através das pessoas cristãs e outros instrumentos das redes sociais voltados ao segmento religioso.

Na complexidade deste cenário, pode ser útil voltar a refletir sobre a metáfora da *rede*, colocada inicialmente como fundamento da internet para ajudar a descobrir as suas potencialidades positivas. A figura da rede convida-nos a refletir sobre a multiplicidade de percursos e nós que, na falta de um centro, uma estrutura de tipo hierárquico, uma organização de tipo vertical, asseguram a sua consistência. A rede funciona graças à participação de todos os elementos. Reconduzida à dimensão antropológica, a metáfora da rede lembra outra figura densa de significados: a *comunidade*. Uma comunidade é tanto mais forte quando mais for coesa e solidária, animada por sentimentos de confiança e empenhada em objetivos compartilháveis. Como rede solidária, a comunidade requer a escuta recíproca e o diálogo, baseado no uso responsável da linguagem.¹⁰

No ano de 2016 o Oxford Dictionaries escolheu a “**pós-verdade**” como a palavra do ano, definindo-a como forma abreviada para “circunstâncias em que os fatos objetivos são menos influentes em formar a opinião pública do que os apelos as emoções e a crença pessoal”¹¹

A mente crítica pode ser exercitada e treinada, e pode atuar como uma forma de resistência à propaganda e à teoria dos enredos. Os jovens devem ser colocados em uma posição de responsabilidade, ao mesmo tempo em que são protegidos pelos adultos à sua volta: podem ser questionados a questionar o uso das mídias sociais e a levar em consideração as críticas contra as consequências de suas práticas. Também devemos confiar no senso de ética deles, uma vez que é necessário. No meu curso online massivo e aberto sobre educação para a mídia - o MOOC DIY MIL, que recebeu o [Prêmio Global MIL da UNESCO 2016](#)- Ofereço aos alunos três papéis críticos:

¹⁰https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/communications/documents/papa-francesco_20190124_messaggio-comunicazioni-sociali.html Acesso 1 2 2019

¹¹ D Ancona, Matthew, **Pós- Verdade**, Barueri, Faro Editorial, 2018

explorador, analista e criador. O explorador conhece a mídia e os dados; o analista aplica os conceitos, como verificação da fonte, verificação de fatos, respeito à privacidade; o criador tenta produzir seu próprio conteúdo, vê as consequências de suas escolhas e toma decisões sobre a distribuição.

CONCLUSÃO

A ideia de as redes sociais apresentarem alternativas de libertação e esperança para o povo pobre e sem representatividade, na prática o resultado tem sido ao contrário as informações têm sido manipuladas e navega-se no universo da falsidade e da mentira configuradas na ideia das fake News. A propagação da mentira tem questionado a própria natureza da verdade, instituições que outrora eram portadoras da verdade, igreja, ciência, governos e elites intelectuais não detêm mais o patrimônio da verdade, precisamos entender o fenômeno da pós verdade em suas dimensões políticas, tecnológicas, filosóficas, jurídicas e jornalísticas numa perspectiva cristã e baseados nos princípios e valores ensinados por Jesus.

As mídias sociais funcionam em parte como um megafone e em parte como um gravador: (pelo menos potencialmente) amplifica qualquer coisa que dissermos para que muitos possam ouvir, e capturar o conteúdo de nossa fala para que possa vir de volta para nos assombrar. Essas funções são eticamente neutras em si mesmas, mas podem nos fazer pensar bastante sobre a ética de nossa comunicação: Se eu soubesse que essa piada poderia ser recuperada do Facebook a qualquer momento na próxima década, eu ainda gostaria de contar? Sei que meus amigos concordam comigo sobre isso, mas o que farei com outras pessoas que não concordam se eu o transmitir via Twitter?

REFERÊNCIAS

CHRUSTIOPH Stuckelberger; Pavan Duggal (Eds) Cyber Ethics 4.0; **Serving Humanity with Values**, Geneva: Globethics.net, 2018

DÁNCONA, Matthew, **Pós- Verdade, a nova guerra contra os fatos em tempos de Fake News**, Faro Editora, Barueri, São Paulo, 2018

BARBOSA, Mariana, **Pós Verdade e fake News: Reflexões sobre a guerra das narrativas**, Editora Cobogo, Rio de Janeiro, 2019

ALEXANDER, T. Desmond; ROSNER, S. Brian. **Novo Dicionário de Teologia Bíblica**. São Paulo:

Editora Vida, 2009.

ALLEN, Clifton J. **Comentário Bíblico Broadman**. v. 12. Rio de Janeiro: JUERP, 1985.

ARENDRT, Hannah, **Verdade e Política**. Parte II. In: Entre o Passado e o Futuro, trad. Manuel Alberto. Lisboa. Relógio D Agua Editores, 1995

BAUDRILLARD, Jean. *À sombra das maiorias silenciosas*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BAUDRILLARD, Jean. **A sociedade de consumo**. Lisboa: Edições 70, 1995.

Castells, Manuel, and Rita Espanha. **A era da informação: economia, sociedade e cultura**. Vol. 1. Paz e terra, 1999.

Cardoso, Gustavo. **Sociedades em Transição para a Sociedade em Rede**. A Sociedade em Rede (2005): 31.

Castells, Manuel. **O poder da comunicação**. Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

SANTOS, Alves, José Augusto, Alexandre Manuel. **O poder da comunicação**: [a história dos media dos primórdios da imprensa aos dias da Internet]. 2005.

Castells, Manuel. **A Galáxia Internet**: reflexões sobre a Internet, negócios e a sociedade. Zahar, 2003.

Castells, Manuel. **Redes de indignação e esperança**: movimentos sociais na era da internet. Zahar, 2017.

ALTEMEYER, Fernando Junior, and Vera Ivanise BOMBONATTO. **Teologia e Comunicação: corpo, palavra e interfaces cibernéticas**. São Paulo: Paulinas (2011).

RELIGIOSIDADES PRESENTE NAS HISTÓRIAS INFANTIS E SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA O DESENVOLVIMENTO ESPIRITUAL DAS CRIANÇAS

Vanessa Meira¹

RESUMO

A proposta deste trabalho é, por meio de uma pesquisa bibliográfica, investigar a manifestação de religiosidades em narrativas infantis clássicas e contemporâneas e a forma como essa manifestação pode contribuir para o desenvolvimento espiritual da criança leitora ou ouvinte. Escritores de histórias infantis clássicas, como Hans Christian Andersen, abordam temáticas que se aproximam de assuntos de religiosidades como vida, morte, dimensão e existência da transcendência, são assuntos que permeiam ou orientam a vida humana dando um sentido amplo para a existência. Alguns autores contemporâneos que também se dedicaram a escrever narrativas de fantasia, como C. S. Lewis ou ainda Rubem Alves, esbarram em temas religiosos e místicos trazendo reflexões e contribuindo para a construção do pensamento infantil acerca da transcendência e de assuntos relacionados às religiosidades. Portanto, a motivação dessa pesquisa é o contato das crianças com assuntos religiosos por meio desses universos simbólicos e culturais presentes nas narrativas infantis e de que forma esse contato contribui na tentativa humana de compreender o transcendente. Para tanto, serão analisadas algumas narrativas infantis escolhidas e usados os aportes teóricos de Bruno Bettelheim, Joseph Campbell, Rubem Alves, Umberto Eco e outros.

PALAVRAS-CHAVE: espiritualidade infantil, narrativas infantis, religiosidades.

INTRODUÇÃO

As narrativas infantis trazem assuntos tão profundos e humanos, que não é surpresa alguma a maneira como elas tem resistido a passagem do tempo. Essas histórias são repassadas de geração em geração, em sua forma clássica ou ainda numa nova roupagem literária ou cinematográfica. A atualidade dessas narrativas se revela na continuidade do seu uso nos dias de hoje, seja para fins pedagógicos ou apenas como fruição.

Para muitos autores, as narrativas infantis tratam de verdades humanas de forma aguda e honesta, mas com muita leveza e repleta de símbolos, e ainda que as narrativas sofram com algumas alterações com o passar do tempo, temas como: amor, amizade, família, angústia e morte estão sempre presentes, dando a oportunidade ao leitor ou ouvinte de viver experiências que nunca teve e assim, enriquecer a própria vida (LEWIS, 2018, p. 63).

Umberto Eco (2007, p. 436) fala que “na vida cotidiana, somos cercados por espetáculos horríveis”, falando acerca da fome, guerra e toda sorte de desgraça que a maldade humana pode produzir. Atualmente, podemos acompanhar esses espetáculos em tempo real, com alta

¹ Doutora em teologia (EST – S. Leopoldo, RS), docente do Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP – Engenheiro Coelho, SP), vanessarmeira@gmail.com

qualidade de imagens e em diversas mídias. É necessário que crianças tenham um refúgio onde possam pensar sobre o grotesco, o mal e sobre o sofrimento, de forma segura. As narrativas oferecem essa oportunidade, de pensar a respeito de assuntos que transcendem a materialidade das tragédias cotidianas, oferecem a chance de refletir “que há neste mundo algo de irredutível e maligno” (ECO, 2007, p. 436), mas que há uma força ainda maior que o mal, uma energia tão poderosa que pode vencer esse mal.

1 AS NARRATIVAS INFANTIS E AS RELIGIOSIDADES

Quando narrativas tratam de assuntos como vida e morte, inevitavelmente caminham por um terreno repleto de religiosidades, temas humanos e ainda assim temas de dimensões transcendentais. Abordar sobre a forma como se vive neste mundo e sobre a inevitabilidade da morte que levará a todos para um outro mundo, sagrado e desconhecido, é justamente fazer uma viagem para a interioridade, onde estão localizados os sistemas de crença. Rubem Alves acredita que a religião se constitui de símbolos que contam histórias de amor e poder, de derrotas e esperanças (ALVES, 2000, p. 49), as narrativas e as religiosidades, de alguma forma, se entrelaçam em muitos pontos onde brotam a crença e a fé.

De narrativas infantis emergem muitas possibilidades de reflexões relacionadas à espiritualidade e autores como Hans Christian Andersen se dedicaram a explorar essas temáticas de forma muito simples, mas com muita sensibilidade. A escritora Jackie Wullschläger (2000) homenageou Andersen com uma biografia e deixa claro o quanto a vida pessoal do autor reflete em suas obras. Andersen era uma criança sem recursos, que recebeu uma parca educação em seus primeiros anos, mas que percebia com indignação a exclusão social dos pobres. Em muitas de suas narrativas, seus personagens representavam mulheres, pessoas vulneráveis, crianças famintas e até um patinho considerado feio.

A morte era um tema recorrente nas narrativas de Andersen, talvez uma reflexão provocada pela alta taxa de mortalidade infantil em seus dias. Entre outras histórias em que a morte é mencionada, A pequena vendedora de fósforo possivelmente seja uma das mais famosas.

Nessa história, uma menina tenta vender fósforo numa noite véspera de ano novo muito fria, onde neva intensamente. O frio não é apenas climático, mas aparece de forma ainda mais nociva no coração das pessoas que interagem com a pequena vendedora faminta. A morte, nesta narrativa, representa um alívio para a menina, que claramente sofre com a fome, com o frio e com a indiferença das pessoas que passam por ela. Ao final, a menina muito fraca cai no chão, sua queda é amortecida pela neve e ela então vê sua avó, a tempos falecida, convidando para uma ceia farta, ao lado de uma lareira. A menina finalmente encontra alívio, calor e amor na

morte.

O escritor Wangerin Jr. (2005, p. 151) fala sobre a importância das narrativas de Andersen em sua vida:

Andersen me proporcionou um contexto para coisas intangíveis, desconcertantes, elementares e urgentes. Sem fazer apologias, ele estruturou o seu mundo usando coisas de valor espiritual: as consequências eternas de ações boas ou más, a presença de Deus como juiz benevolente, a realidade efetiva do arrependimento, o maravilhoso poder do perdão divino.

As narrativas clássicas trazem essa possibilidade de encontro com “coisas de valor espirituais”, e a potencial oportunidade de refletir sobre a forma de compreender o transcendente e assuntos de natureza sobrenatural.

Embora a criança seja um *sujeito de cultura*, que aprende os rituais culturais religiosos por observação e vivência, ela é também, naturalmente dada à metafísica. A criança pode desenvolver sua religiosidade motivada pelo exemplo de outros sujeitos a seu redor, uma vez que a “fé viva de professores/professoras e pais irradia sobre a criança” BATISTA, 1974, p. 44), mas também existe esta inclinação natural da criança em busca de sua própria espiritualidade e expressão de fé.

Paul Tillich (1985) entendia a fé como um ato holístico, que nos toca, nos possui incondicionalmente e se realiza no centro da vida pessoal. O autor acredita que assim como toda pessoa humana tem preocupações cotidianas, ela também possui preocupações espirituais (TILLICH, 1985, p. 6). Da mesma forma, a criança possui essa curiosidade acerca do transcendente e ela pode ser estimulada por meio de narrativas que proporcionem a ela um “contexto para coisas intangíveis”, que construam uma ponte para questionamentos relacionados ao sobrenatural.

Essa curiosidade e busca é absolutamente humana, Fowler (1992, p. 17) acredita que todos nós “procuramos algo para amar e que nos ame, algo para valorizar e que nos dê valor, algo para honrar e respeitar e que tenha o poder de sustentar nosso ser”, o autor acredita ainda que a fé “é o modo pelo qual uma pessoa vê a si mesmo em relação aos outros, sobre um pano de fundo de significados e propósitos compartilhados”, este pano de fundo é construído por meio das vivências, experiências e reflexões pessoais, a criança pode encontrar nas narrativas um apoio e uma ferramenta para a construção desse cenário.

2 A PERSONIFICAÇÃO DO MAL

As narrativas infantis podem, ainda, oportunizar às crianças uma reflexão acerca do que é mal. Ainda que nas histórias infantis o que chamamos de mal não seja exatamente o que a teologia entende como mal, uma vez que pode ser encontrar na esfera de fenômenos naturais (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1982, p. 470), porém, há um ponto importante de discussão acerca do lugar ocupado pelo mal nas histórias. Conforme Bettelheim “as figuras nos contos de fadas não são ambivalentes - não são boas e más ao mesmo tempo, como somos todos na realidade” (BETTELHEIM, 2002, p. 9), as narrativas infantis deixam claro, de uma forma bem maniqueísta, que o herói ou heroína é bom, representa a virtude e o bem, e o antagonista é a representação do mal.

No conto, essa polarização é importante porque a criança compreende o mundo dessa forma e as “ambiguidades devem esperar até que esteja estabelecida uma personalidade relativamente firme na base das identificações positivas” (BETTELHEIM, 2002, p. 9-10).

Os antagonistas em geral são opressores, ameaçadores e prontos para causar algum tipo de dano ao protagonista. É importante para a criança compreender que embora Deus seja poderoso e bom, o mal existe (RICOEUR, 1988, p. 21) e essa é uma das possibilidades interpretativas numa leitura ou contação de histórias para crianças. A presença sempre ameaçadora do antagonista, num contexto em que a vitória do protagonista acontece apenas mediante grande esforço, dedicação e com a ajuda de algum personagem auxiliar ou ainda, com o um auxílio sobrenatural.

A vitória sobre o mal, representado por algum antagonista, pode ainda representar a vitória sobre o mal em si mesmo. De acordo com Bettelheim “nos contos de fadas, à diferença dos mitos, a vitória não é sobre os outros, mas apenas sobre si mesmo e sobre a vileza (principalmente a própria, que é projetada como o antagonista do herói)” (BETTELHEIM, 2002, p. 140), inclusive vitória sobre a diversidade de sentimentos que o mal desperta em cada um. Este é um ponto importante de discussão: a necessidade do vilão ou da vilã nas narrativas, sua presença garante o contraste com o protagonista, que eventualmente representa o bem, a virtude e o ideal a ser buscado. O antagonista desperta o heroísmo no protagonista, evidenciando a luta do bem contra o mal e oportunizando a discussão sobre boas atitudes e más atitudes e sobre a existência de um conflito sobrenatural.

O mal se apresenta em narrativas infantis de diferentes formas: uma bruxa ou bruxo, um gigante, um rei impiedoso e mal, um ogro, um lobo, uma rainha invejosa, alguns de tão maus nem são nem pronunciado o nome, sendo chamados de “você sabe quem”, e dessa forma, despertar sentimentos controversos e medos. A narrativa cria uma comunicação imediata entre o real e o imaginário e oportuniza à criança momentos de contemplação de seus dilemas e dores numa roupagem muito familiar para ela: a fantasia. Narrativas onde o antagonista se apresenta

claramente, pode ser um exercício necessário de reconhecimento da dualidade do ser humano, momento oportuno para que a criança perceba a sua própria dualidade.

Algumas vezes, o mal está perto do protagonista, quando aparece em forma de uma ma-drastra, por exemplo. Mas em muitas histórias, o mal está à espreita na floresta. O sentimento de solidão e desolação de uma criança perdida em meio a uma floresta, a angústia da expectativa do perigo que pode surgir, a qualquer momento, por entre a imensidão escura e assustadora, tam-bém é muito simbólica. O sentimento de vazio e angústia são conhecidos por todo ser humano e não por acaso a floresta é usada como arena onde a criança pode encontrar um grande desafio. A floresta, pelo seu enraizamento e sua obscuridade, simboliza as revelações do inconsciente (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1982, p. 439). É exatamente no inconsciente onde habitam nossos medos e sentimentos ocultos. A floresta nas narrativas carrega um simbolismo muito importan-te. É possível observar que “boa parte das histórias tradicionais infantis ocorre na floresta ou inclui a tarefa de atravessá-la. É o espaço por onde passa a missão de sair para o mundo para pro-var algum valor, como ser capaz de sobreviver aos seus perigos” (CORSO; CORSO, 2006, p. 37).

Na idade média, havia um representante do mal a ser combatido, era o diabo e suas hostes de anjos caídos. Ele era representado com chifres, patas de bode, o característico cheiro de enxofre e feio, sob uma forma terrificante e diabólica (ECO, 2007, p. 73). Mas, atualmente, há uma espécie de desconstrução do mal. O mal não é uma entidade, ele foi diluído e habita em atitudes e pensamentos, em si mesmo e no outro. E o mal aparece de diversas formas nas nar-rativas infantis, especialmente na personificação do antagonista, que persegue, rouba e busca exterminar o protagonista. De diferentes formas, as narrativas contribuem para a reflexão acerca do mal, independente do formato em que ele se apresenta.

E a vitória do protagonista sobre o mal, reacende na criança a esperança de que ela tam-bém pode vencer o que a tem assolado, ainda que seja um sentimento, ainda que sejam gigan-tes, ainda que a presença não tenha sido revelada totalmente, mas a criança sabe que está à espreita na floresta. A vitória do herói ou da heroína é um sinal de que o bem pode vencer o mal, é uma lembrança de que uma pessoa comum pode fazer coisas extraordinárias se tiver ajuda do sobrenatural. A criança se vê no protagonista, acredita que há uma força sobrenatural e maior ao lado dela e celebra a vitória que também é sua.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As narrativas infantis contêm riquezas e profundidades que possibilitam uma diversidade de reflexões aos leitores e ouvintes. As narrativas também trazem a potencial possibilidade de pensar sobre a vida, a morte, o bem, o mal, a transcendência e muitos outros símbolos sagrados

que apoiam as diversas formas de religiosidade. Ao proporcionar um “contexto para o intangível”, a narrativa abre possibilidade para o fortalecimento e desenvolvimento da fé.

Chesterton acredita que a pessoa humana sempre foi mística e isso trazia sanidade e equilíbrio à humanidade. A pessoa humana comum aceita o intangível, aquilo que seus olhos não podem ver, com a certeza de que há algo lá. Para Chesterton (2008, p. 48), a pessoa humana sempre teve um pé na Terra e outro num país encantado.

As narrativas infantis alimentam uma visão espiritual estereoscópica, onde é possível enxergar duas imagens simultâneas, e justamente por isso pode-se dizer que dessa forma, enxerga-se com muito mais exatidão a realidade que nos cerca.

As crianças ouvem e leem a mesma história uma centena de vezes, sem se cansar e isso é facilmente explicável quando se compreende a importância de se enxergar além dos sentidos. A criança pode facilmente experimentar um mundo onde a vitória do bem é garantida e por isso, pede que se leia a história mais uma vez, de novo e outra vez. Rubem Alves (1994, p. 79) também explica: “Por que releio, se sei, de cor, as palavras que vou ler? Porque a alma não se cansa da beleza”. E é justamente a beleza transcendente que as crianças conseguem enxergar inteiramente durante a leitura de sua história favorita.

REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. **Teologia do Cotidiano**. São Paulo: Olho d’água, 1994.

ALVES, Rubem. **Variações sobre a vida e a morte**. São Paulo: Loyola, 2000.

BATISTA, Terezinha. **Evolução da fé na criança**. São Paulo: Paulinas, 1974.

BETTELHEIM, Bruno. **A psicanálise dos Contos de Fadas**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

CHESTERTON, Gilbert K. **Ortodoxia**. São Paulo: Mundo Cristão, 2008.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de Símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1982.

ECO, Umberto. **A história da feiura**. São Paulo: Editora Record, 2007.

FOWLER, James W. **Estágios da fé: a psicologia do desenvolvimento humano e a busca de sentido**. São Leopoldo: Sinodal, 1992.

LEWIS, C.S. **Sobre Histórias**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2018.

TILLICH, Paul. **Dinâmica da fé**. São Leopoldo, RS, Brasil: Editora Sinodal, 1985.

WANGERIN JR., Walter. **Hans Christian Andersen: a formação do universo da criança**. In: YANCEY, Philip; SHAPP, James Calvin (Orgs.). **Muito mais que palavras: como os mestres da literatura**

influenciaram autores cristãos. São Paulo: Editora Vida, 2005.

WULLSCHLÄGER, Jackie (2001). **Hans Christian Andersen: The Life of a Storyteller.** England: Penguin Books, 2000.

FT 16

Iniciação Científica



Profa. Me. Bia Gross - PUC-Rio

Prof. Me. Rogerio Guimarães de Almeida Cunha - PUC-Rio

Ementa:

O presente FT tem por objetivo propiciar aos estudantes de graduação e pós-graduação (atualização e especialização), assim como a bolsistas de Iniciação Científica, um espaço para apresentar e discutir os resultados de suas pesquisas dentro da temática geral do Congresso. Com isto, favorecer-se-á a divulgação de suas pesquisas, bem como propiciar-se-ão o aprimoramento e amadurecimento da capacidade de investigação e da participação em ambiente acadêmico.

ANÁLISE E IDENTIFICAÇÃO DA MÍSTICA MARIAL NA CONGADA

Natan Augusto Pimentel Santos¹

RESUMO

Uma das manifestações mais ricas, religiosa e culturalmente, em nosso país é a Congada. Traz consigo aspectos que remontam os povos africanos vindos para o Brasil no período escravocrata, com suas crenças e particularidades, somado à catequização imposta pelos colonizadores e à aculturação sofrida em terras brasileiras. Diante disso, uma figura singular que desponta é a de Maria, sob a invocação de Virgem do Rosário, já presente na religiosidade dos que aqui chegaram, sendo eles africanos (por conta da influência dominicana) ou os próprios europeus. A partir dela emerge uma Mística que orienta não só a religiosidade, mas a própria experiência da vida cotidiana dessa gente, perdurando até os nossos dias. O grupo de Congada “Pai Joaquim”, originário da Serra da Mantiqueira, no Sul de Minas Gerais, é o retrato do cultivo e da vivência desta Mística Marial, considerando por princípio a própria figura de Maria, a partir daquilo que a constitui historicamente e, conseqüentemente, a sua representatividade ante o olhar da fé. A menina de Nazaré, que a partir de uma proposta divina quebra com modelo social ao qual está subordinada, e a partir daquilo que nos contam os relatos bíblicos, enfrenta inúmeros desafios e infortúnios, confiando sempre no auxílio divino, se torna referencial e modelo de vida para os dissabores que essas pessoas enfrentam. Por meio dessa ótica somos convidados a analisar a Congada: a maneira como se estrutura, com bases no catolicismo popular e tradicional; como um meio de resistência e autoafirmação, desde a sociedade escravocrata até os nossos dias; e a sua expressão, a partir dos símbolos, das cores, da dança, da música, que é envolvida por toda mística marial e que ultrapassa o fenômeno, atingindo e influenciando fortemente a vida de cada membro e suas atividades. Portanto, a devoção à Virgem Maria, sob o título de Senhora do Rosário, é parte intrínseca e irreduzível para aqueles que compõem o grupo e a comunidade em que ele se insere. A cultura e, conseqüentemente, a religiosidade são expressões vivas da presença do Sagrado, que desbordam a manifestação e se tornam parte inseparáveis da vivência, sendo capazes de serem identificadas a partir da sensibilidade, da imaginação, da memória e da intuição, com o protagonismo da figura mariana.

PALAVRAS-CHAVE: Mística Marial; Congada; Virgem; Rosário; Afrodescendente.

INTRODUÇÃO

É notoriamente conhecido que o Brasil se destaca mundialmente por sua pluralidade de manifestações artísticas, culturais e religiosas. Expressões que, na maioria das vezes, trazem consigo uma profundidade na relação com o sagrado e que se constituem como retrato de um povo, de uma gente, de um grupo, embora algumas sejam utilizadas como instrumento de alienação. Contudo, podemos definir a Congada como uma manifestação singular de interação com

¹ Graduando em Filosofia- Bacharelado pelo Centro de Ciências Humanas e Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-CAMPINAS). Compõe o Grupo de pesquisa “Religião, Linguagem e Cultura” (RELINC), na área de Ciências da Religião, onde desenvolve o trabalho de Iniciação Científica “Mística Marial na Congada: manifestação de um povo”, com bolsa FAPIC/ Reitoria, tendo por orientadora a Profa. Dra. Ceci Maria Costa Baptista Mariani. E-mail: natan.24.augusto@gmail.com;

o transcendente, que está presente nas mais variadas regiões do Brasil, com marcas muito comuns em todas elas, mas também com traços muito particulares de cada lugar.

A multiplicidade que encontramos na constituição de nossa gente reflete diretamente naquilo que celebram e no modo como celebram. Existe, naturalmente, uma comunhão de elementos e de formas de expressão que, ainda que enfrentando preconceitos e distinções por parte de alguns, enaltece a beleza do povo e da identidade de nossa terra, por meio da sua diversidade que, sem dúvidas, é o que garante e sustenta tal beleza e identidade exclusivas.

Essa mistura de singular encanto, enaltecida muitas vezes e posta na vitrine internacional, vive nos seus bastidores em contraste com a desigualdade social que insiste em ser valorizada e fomentada internamente em nossa sociedade brasileira, muito mais fortemente do que aquilo que trazemos de positivo, ou seja, nossa riqueza cultural, étnica e religiosa.

Digo isso para afirmar que, embora tenhamos consciência de que nossa população é majoritariamente miscigenada, na prática, mascaramos o racismo que impera entre nós e que predomina na dominação de “raças” consideradas superiores às outras. Isso é palpável quando observamos a não garantia da igualdade de oportunidades entre negros, mestiços e brancos.

Esse mesmo preconceito pode ser observado quando nos referimos às religiões. Aquelas que trazem traços ou são claramente oriundas da cultura africana são facilmente discriminadas e taxadas de adjetivos pejorativos. A imposição de um modo “civilizado” e de uma “fé verdadeira” para os povos nativos ou os afrodescendentes está enraizada na história do Brasil.

A Congada é um exemplo claro de expressões próprias de determinado povo, no caso os negros vindos da África, que sofreram esta imposição. Contudo, mesmo tendo sido manipulada, manteve-se em muitos aspectos resistente, e constitui hoje uma bela manifestação que exemplifica claramente como, mesmo diante das ameaças, é possível encontrar saídas e ressignificar, para não perder aquilo que é intrínseco a todos os grupos e povos: a essência que os congrega, que os identifica, que os constitui únicos e insubstituíveis.

Sem dúvidas, para a Congada, particularmente, Maria, mais especificamente invocada como a Virgem do Rosário, é este ponto de convergência. Podemos dizer que nela se prefigura o sonho de que todos sejam reconhecidos igualmente, com o mesmo valor, com a mesma dignidade, pois a Mãe de Deus, mãe de toda a humanidade, enaltece, cuida e ama a todos os seus filhos, negros ou brancos, indígenas ou mestiços, africanos ou europeus, com o mesmo amor.

A figura materna de Maria a liga, na alma do povo, às chamadas “necessidades vitais”: pão, saúde, casa, mas também afeto, segurança e paz. Ela é a mulher da fé encarnada na realidade do cotidiano. E por isso mesmo que a massa da gente, especialmente os pobres, sente n’Ela uma compreensão profunda por suas inúmeras solicitações, vividas no plano do que se chamou a “esfera das necessidades”. (BOFF, 2006, p. 580)

1. O REINADO DO CONGO: A CONGADA

Historicamente estruturada, a Congada é uma manifestação artística que mistura música, dança e religiosidade, e se expressa por meio de um grupo com raízes africanas. Sua composição se inspira em uma corte real, sempre precedida pelo Rei e a Rainha, acompanhados de seus súditos hierarquicamente organizados, com cantos, coreografias e funções que recordam guerreiros em batalha.

Essa folia toma por base a corte do Congo, na África. Daí a derivação do nome Congada. Sua gênese está no culto aos ancestrais negros que ficaram na África ou que deixaram sua terra para virem ao Brasil por conta da escravidão a que foram submetidos. É uma mescla de rituais africanos, somados, principalmente, às devoções católicas, expressados por meio de percussões africanizadas, com objetos e cores repletos de significados. Com o passar do tempo, mesmo diante das imposições e perseguições, ora cedendo, ora resistindo, os afrodescendentes conseguiram manter viva e presente até os nossos dias essa bela expressão.

Particularmente, detenhamo-nos nosso olhar sobre a Congada de São Benedito “Pai Joaquim”, do Sul de Minas Gerais. Ali, na Serra da Mantiqueira, entre as cidades de Gonçalves e Paraisópolis, confunde-se o surgimento da Comunidade Nossa Senhora do Rosário com o aparecimento do próprio Grupo da Congada. Isso se dá, porque a devoção a esse título mariano e a manifestação artístico-cultural caminham juntas.

2. MARIA, A VIRGEM DO ROSÁRIO

A invocação à Virgem do Rosário está intimamente ligada aos negros, por conta da influência e da “catequização” dominicana imposta ainda em terras africanas. Dessa forma, o culto a esse título de Maria atravessa o Atlântico e, em terras brasileiras, passa a ser venerado pelos negros escravizados, sendo incentivado pela Igreja, assim como também a devoção aos santos negros, como Benedito e Efigênia, entre outros.

A cristianização dos negros sempre foi um meio de mantê-los submissos ao sistema vigente da época escravista. Porém, era permitido a eles o culto a seu modo, com aspectos muito próprios de sua cultura, o que lhes possibilitavam manterem vivas suas expressões. Como ressalta a pesquisadora Glaura Lucas (2002, p. 49),

a expressão religiosa manifestada no Congado deriva-se, assim, do processo de imposição cultural sofrido pelos negros no interior do sistema escravista. Na complexa rede de transformações que se sucederam, os negros reelaboraram valores alheios à sua concepção de mundo, dando, portanto, conformação própria ao catolicismo.

Diante dessa realidade de imposição, voltemo-nos à figura feminina de Maria. Mesmo que utilizada de maneira artilosa, a Virgem Maria passou a ser sinal e referencial para aqueles que vivem a dinâmica da Congada.

Todos que compõem o grupo fazem de suas vidas uma expansão daquilo que manifestam explicitamente no momento da apresentação. Ou seja, não é algo que se separa da vivência. Pelo contrário, o sagrado tem seu ápice no repique do apito, no som dos tambores, na jinga e no compasso, no cântico arrastado, na coreografia que reproduz o combate... tudo isso não está alheio àquilo que essa gente vive em seu cotidiano. E, nesse contexto, a Mística Marial fundamenta, perpassa e desborda a manifestação.

O congadeiro, como é conhecido o integrante deste grupo, encontra, na figura de Maria, uma identificação e uma força sobrenatural. É a mulher doce e vigorosa, como caracteriza o teólogo Clodovis Boff em sua Mariologia Social. Nela é possível “conjuguar a energia e a ternura, o combate e a paz” (BOFF, 2006, p. 279). Nessa grande figura, o povo, marcado pelas arbitrariedades e injustiças, vê um referencial para se espelhar e superar todo o tipo de opressão a que foi e continua a ser sujeito.

Os horrores do período escravocrata ainda insistem em permanecer até os dias atuais, com feridas abertas há centenas de anos e que perduram e machucam todos os afrodescendentes, que enfrentam diariamente os horrores da discriminação e da aversão àquilo que trazem consigo.

Essas pessoas, componentes da Congada, em sua grande maioria, são humildes e lutadoras por oportunidades melhores a cada dia e se orgulham daquilo que receberam de seus antepassados. Por esse motivo, elas mantêm vivas as expressões que exaltam sua história, sua resistência e suas raízes. Sendo assim, a Congada, apesar de muitos desafios ao longo do tempo, mantém-se atuante, encontrando adeptos, incentivadores e propagadores.

3. A MÍSTICA MARIAL: POPULAR E LIBERTADORA

Embora baseado num catolicismo tradicional santorial, a Mística Marial que emerge e desborda a manifestação da Congada é de identificação com o apelo de libertação, como o da

Virgem no cântico do Magnificat. Maria “que conservava todas essas coisas em seu coração”, é seguida por seus filhos espirituais que refletem interiormente tudo aquilo que experimentam, os desafios e labutas. Confiantemente reconhecendo a ação divina, apesar dos dissabores que vivenciam, fazem do canto e da dança uma releitura desse cântico, exaltando os favores de Deus que “derruba os poderosos de seus tronos e eleva os humildes”. Cantam aquilo que os das gerações passadas experimentaram e os feitos realizados em benefício de sua gente, reconhecendo o auxílio materno de Maria.

A Congada evidencia o valor da piedade popular mariana que se expressa significativamente por meio dela. O termo popular aqui, como também esclarece Clodovis Boff em seu Tratado de Mariologia Social, é

a forma de religião das bases populares, forma distinta da das cúpulas hierárquicas. Trata-se de um catolicismo mais espontâneo e informal, diferente do oficial e racionalizado dos pastores, teólogos e leigos cultos. O catolicismo popular não é contrário ao oficial, mas também não lhe é inferior. É apenas outro, por se vestir com os hábitos da cultura dos simples, que é uma cultura elementar, básica. (BOFF, 2006, p. 551).

Na verdade, não há a abolição da hierarquia, muito menos do ritual, pelo contrário, isso é encontrado na Congada. Porém, aqui se dá por outras concepções e por meio de mediadores que surgem aclamados pelo próprio grupo, diferentemente das concepções oficiais e institucionalizadas. Sacerdotes e ministros fazem ponte e servem à liturgia própria da dança e do canto que evoca o divino e impacta o ouvinte. São os “sacerdotes de viola”, como diria Carlos Rodrigues Brandão, no título de sua obra, ao tratar dos rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais.

Nesse sentido, a Congada expressa grandes manifestações de afeto e carinho à Virgem Maria, perceptíveis, por exemplo, nos termos de tratamento usados em referência à Maria Santíssima. Gestos que não poupam sacrifícios e até mesmo exageros. As cores fortes, os estandartes e as letras das músicas deixam claro essa forte reverência à Virgem. Uma das razões antropológicas para tudo isso é a figura materna de Maria que fala muito aos sentimentos e às emoções do povo afro-brasileiro. Nela, podemos buscar sanar todas as carências de nossa humanidade e o anseio da realização de nossos desejos.

CONCLUSÃO

O Sagrado, presente na forma como a Congada se expressa e se autoafirma, evoca, primeiramente, o próprio componente a se deixar tocar pelo que se celebra, e, conseqüentemente, contagia aqueles que prestigiam o evento. No ritmo, na sincronia, naquilo que musicalmente pedem ou agradecem, nas mais diferentes percussões, desperta-se instantaneamente a sensibilidade física ou espiritual. A imaginação aflora na variedade dos símbolos e na vivacidade das cores. A memória é recobrada naqueles que trazem na vivência uma bagagem e recordam os antepassados. Por fim, a intuição auxilia àqueles que tendem a criar laços com essa dinâmica e que começam a se identificar com o fenômeno. Dentre tantos aspectos, a Mística Marial, a partir da figura de Maria, é o ponto convergente e comum entre todos eles.

Ante o abandono social e a exclusão, a divindade materna que se encontra em Maria passa a falar muito mais forte ao coração deste povo maltratado outrora pelas mãos de seus senhores e de seus capitães. Também, hoje, isso continua ecoando, já que sorrateira ou abertamente encontramos novas formas de coronelismo. Essa amorosa mulher, Mãe de Deus, Mãe dos filhos de Deus, cuida e zela principalmente pelos mais pobres e pequenos de seus filhos, bem como pelos rejeitados e excluídos pelas mais variadas formas de preconceito e discriminação. Como foi em socorro da necessidade de Isabel, virá também apressada ao encontro da opressão de sua gente para que alcance a libertação. Seu rosto que fulgura fé e amor passa a ser modelo para os que a ela devotam e, conseqüentemente, evoca o compromisso de serem agentes transformadores do meio em que se inserem. Portanto, a mística Marial que desborda a Congada perpassa a devoção, a imitação e o compromisso.

REFERÊNCIAS

- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.
- BOFF, Clodovis. **Mariologia Social**. O significado da Virgem para a sociedade. São Paulo: Paulus, 2006.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Sacerdotes de viola**: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais. Petrópolis, RJ: Vozes, 1981.
- BRASILEIRO, Jeremias. **Congadas de Minas Gerais**. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2001.
- LUCAS, Glaura. **Os sons do Rosário**: o congado mineiro dos Arturos e Jatobá. Belo Horizonte: EdUFMG, 2002.

TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. **REVISTA USP**, São Paulo, n.67, p. 14-23, setembro/novembro 2005.

AS VIAS DE CONHECIMENTO DO DIVINO EM DIONÍSIO E EM ELLEN WHITE

Lucas Gracioto Alexandre¹

RESUMO

A doutrina de Deus é parte inerente da construção teológica nos diversos teólogos ao longo da história do cristianismo. Ao falar sobre Deus, o Pseudo Dionísio fez uma adaptação da linguagem, a qual restringe o Divino de predicados, até desencadear no silêncio. Por sua vez, Ellen White afirma o Divino ao assegurar Sua eternidade, inacessibilidade, e a ausência de predicados. Sendo assim, a problemática deste trabalho é verificar se há conciliação entre a visão de Deus e as vias para o conhecimento de Divino de Dionísio e de Ellen White, e quais seriam essas inferências. O objetivo é comparar a visão de Deus e as vias de conhecimento do Divino de Dionísio e de Ellen White. Quanto ao método, a pesquisa usa abordagem qualitativa, é de natureza pura e explicativa, e quanto aos procedimentos, bibliográfica

PALAVRAS-CHAVE: Deus; Dionísio; Ellen White

INTRODUÇÃO

Dionísio foi um teólogo que influenciou sua teologia posterior em larga escala até o século XIX (EDWARDS, 2022, p.136). Sua compreensão da Divindade estende-se ao desconhecido, à ausência de predicados sobre Deus. As vias de conhecimento da Deidade limitam-se a afirmação e negação Dele, até desencadear no silêncio, em outras palavras, a realidade da Transcendência ultrapassa o saber humano.

Ellen White, escritora do século XIX e início do século XX, contribuiu para o entendimento teológico adventista ao apontar a igreja para a Bíblia como fundamentação de fé e prática (BURT, 2013, p.201). Sua teologia sobre Deus O aponta como Alguém além da racionalidade humana, apesar de poder ser conhecido por meio da Bíblia, da Natureza e da Segunda Pessoa da Divindade.

1. TEOLOGIA DE DIONÍSIO E DE ELLEN WHITE

1.1. TEOLOGIA DE DIONÍSIO

Entre os séculos V e VI viveu o denominado Dionísio o Areopagita, autor cristão confundido com o mesmo convertido por Paulo no Areópago. Carvalho (1996, p.27) ao comentar sobre a figura de Dionísio, assevera sua identidade como envolta num mito ou programa que os

¹ Pós-graduando em História e Arqueologia do Antigo Oriente Próximo e Mediterrâneo; graduado em teologia (FAT); UNASP, e-mail: lucasgracioto@outlook.com

investigadores pouco sabem. A teologia de Dionísio possui uma macro hermenêutica sob bases filosóficas neoplatônicas, especialmente no neoplatonismo apresentado por Proclo. (EDWARDS, 2022, p.137).

Marcondes (2010, p.32) afirma que o neoplatonismo possui suas bases no platonismo e pitagorismo, além de possíveis influências orientais; seu composto de pensamento se aproxima mais de uma construção de um sistema do que um raciocínio lógico-argumentativo. Nas *Enéadas*, Plotino justifica a aparição do “nada” como princípio causativo do real. Esta análise neoplatônica demonstra o aspecto dialético que nomeia o Uno como o mesmo que desconstrói a possibilidade de lhe atribuir predicados (BEZERRA, 2019, p.296).

Com base na compreensão epistemológica de Dionísio, pode-se inferir sobre sua compreensão do Divino. “Para Dionísio, a Deidade é o Uno, o Incognoscível, o Suprasubstancial, o Bem em si, seja o que for, segundo ele, não se pode dizer nem pensar” (DARIUS; ZUKOWSKI; ALEXANDRE, p.628, 2021). Deus não é nada daquilo que existe nem daquilo que não existe, não há palavras nem conhecimento sobre Ele (LUIBHEID, 1987, p.141).

Ao abordar o mistério de Deus, Dionísio o faz por meio de alegorias e fórmulas solenes, em sua abordagem a natureza da Divindade permanece oculta ao entendimento humano (BOEHNER; GILSON, 2012, p.116). Assim sendo, há dificuldade de chegar ao conhecimento do Divino, dificuldade manifesta pela limitação da linguagem devido a transcendência de Deus e a finitude humana (DARIUS; ZUKOWSKI; ALEXANDRE, 2021, p.629).

Dionísio, à primeira vista parece defender a total incognoscibilidade de Deus; porém não demora em corrigir esse ponto de vista (BOEHNER; GILSON, 2012, p.117). Em sua teologia, de fato Deus transcende a razão humana, entretanto o Sumo Bem de alguma forma é participado das criaturas além de ter sido revelado nas Escrituras – essa comunhão proporciona um conhecimento correspondente da Divindade. Nas palavras de Dionísio:

E ainda, por outro lado, o Bem não é absolutamente incomunicável a tudo. Por si mesmo, revela generosamente um feixe firme e transcendente, concedendo iluminações proporcionais a cada ser, e assim eleva as mentes sagradas à sua contemplação permitida, à participação e ao estado de se tornar semelhante a ela² (LUIBHEID, 1987, p.50, tradução nossa).

Dionísio apresenta Deus como incognoscível, apesar da haver possibilidade de conhecimento de Dele por meio da participação dos seres com Ele, além do contato com as Escrituras, a qual apresenta designações positivas por meio de nomenclaturas para se referir ao

² “And yet, on the other hand, the Good is not absolutely incommunicable to everything. By itself it generously reveals a firm, transcendent beam, granting enlightenments proportionate to each being, and thereby draws sacred minds upward to its permitted contemplation, to participation and to the state of becoming like it”.

Divino (ROREM, 1993, p.135).

1.2. TEOLOGIA DE ELLEN WHITE

Ellen Gould White, é considerada cofundadora da Igreja Adventista do Sétimo dia; ela foi uma escritora e conferencista, considerada pelo adventistas como portadora do dom profético, além de ter contribuído ativamente no desenvolvimento teológico e doutrinário adventista (KAISER; MOON, 2013, p.854).

Para entender a visão de Deus da autora, precisa-se compreender as bases epistemológicas responsáveis por seu desenvolvimento teológico. Em primeira instância, há uma compreensão teleológica de White em relação à Bíblia como regra de fé e prática. Ao comentar sobre Wycliff, pré-reformador inglês, a escritora afirma: “[...] declarou ser a única verdadeira autoridade a voz de Deus falando por Sua Palavra” (WHITE, 2013a, p.93-34).

Ao falar sobre a Divindade, Ellen White a definiu dentro da compreensão da doutrina da Trindade sob a metanarrativa do denominado Grande Conflito, o qual se tornou o principal tema de seus escritos, pois torna coerente e interativa toda a sua compreensão teológica (AAMODT, 2014 p.151).

Seu entendimento específico acerca do Grande Conflito implica em três elementos: 1) O caráter de Deus; 2) O iminente retorno de Cristo e 3) A igreja remanescente (AMODT, p.152, 153). Este tema fornece a macro hermenêutica para a compreensão da existência do mal, a história da rebelião de Lúcifer contra o governo de Deus e a restauração da imagem de Deus no ser humano (WHITE, 2008, p.12).

Ao falar sobre Deus Pai, a autora o descreve como contendo corpo e sentimentos (VOERMAN, 2014, p.55). Canale (2013, p.1186) afirma que o entendimento de Ellen White sobre a figura do Pai baseia-se diretamente na Bíblia e segundo ela, Deus é eterno, imutável, infinito, invisível, pessoal e sua realidade não pode ser descrita por representações terrestres ou espirituais.

A segunda pessoa da Trindade é o meio de salvação da humanidade (WHITE, 2007a, p.9). Em sua compreensão soteriológica, a autora apresentou o Filho como essencial e insubstituível Salvador da humanidade, em suas palavras:

Entretanto o amor divino havia concebido um plano pelo qual o homem poderia ser remido. A lei de Deus, quebrantada, exigia a vida do pecador. Em todo o Universo não havia senão um Ser que, em favor do homem, poderia

satisfazer as suas reivindicações. Visto que a lei divina é tão sagrada como o próprio Deus, unicamente um Ser igual a Deus poderia fazer expiação por sua transgressão. Ninguém, a não ser Cristo, poderia redimir da maldição da lei o homem decaído, e levá-lo novamente à harmonia com o Céu (WHITE, 2007b, p.38).

A pneumatologia de Ellen White é intrinsicamente relacionada com sua escatologia (RODOR, 2006, p.101). A mesma compreensão acerca da divindade do Pai e do Filho também aplica-se à pessoa do Espírito Santo, em suas palavras, “O Salvador estava apontando para o futuro, ao tempo em que o Espírito Santo deveria vir [...]. O mal que se vinha acumulando por séculos, devia ser resistido pelo divino poder do Espírito Santo” (WHITE, 2007c, p.31).

A visão de Deus apresentada por Ellen White encontra-se sob parâmetros soteriológicos e práticos, a autora não se empenha em descrever a realidade Divina, porém O apresenta em aspectos relacionais em relação ao ser humano.

2. AS VIAS DO CONHECIMENTO DO DIVINO PARA DIONÍSIO E PARA ELLEN WHITE

2.1. AS VIAS DO CONHECIMENTO DO DIVINO PARA DIONÍSIO

Dionísio não nega a cognoscibilidade de Deus, e apesar de não elaborar uma teoria completa para conhecer a Deidade, o Areopagita apresenta três vias para O apreender, a saber, a teologia catafática, apofática e simbólica (DARIUS; ZUKOWSKI; ALEXANDRE, p.627, 2021).

A via catafática busca afirmar Deus a partir de Si mesmo ao apresentar as propriedades mais elevadas do Divino, tais como bondade, vida, força, etc. Acerca desta linha teológica, Boehner (2012, p.116) declara que esta inicia-se com Deus, de Quem várias propriedades são afirmadas, entretanto uma vez em que se aprofunda, os conceitos tirados das coisas sensíveis se tornam progressivamente inadequados.

A teologia apofática, por sua vez, segue o caminho oposto da teologia catafática, ao negar as propriedades de Deus a partir das criaturas. Entretanto, a teologia negativa não é uma contradição da teologia positiva, visto que ambas buscam trazer à tona a percepção da transcendência de Deus acima do conhecimento humano. O objetivo da negação é privar Deus de atributos aquém da Divindade. Sobre isso ponto, Dionísio discursa:

[...] mas, quando afirmamos ou negamos dela aquilo que está abaixo dela, nem a afirmamos, nem a negamos, já que toda afirmação se mantém aquém da causa única, perfeita de tudo, e toda negação permanece aquém

da transcendência daquele que, segregado de tudo, situa-se além de tudo. (BONI, 2005, p.70).

A teologia simbólica mescla elementos positivos e negativos ao referir-se ao Divino; esta via é apresentada na obra Teologia Mística (DARIUS; ZUKOWSKI; ALEXANDRE, p.627, 2021). Os símbolos possuem uma ambiguidade positiva e negativa, cada um encerra uma semelhança com aquilo que se esconde e uma dessemelhança que deve ser negada. Apesar de Dionísio utilizar conceitos afirmativos e negativos acerca da Divindade, o objetivo não é acostumar com as imagens materiais, mas transitar das coisas visíveis para as invisíveis.

As três vias apresentam uma progressão teológica em busca do conhecimento do Divino, o qual não pode ser referido por palavras nem apreendido pelo conhecimento (LUIBHEID, 1987, p.141). Sua ontologia e atributos são melhor expressos no silêncio.

2.1. AS VIAS DO CONHECIMENTO DO DIVINO PARA ELLEN WHITE

Ellen White não declara diretamente os meios de se conhecer Deus em seus escritos, entretanto ao falar sobre a Divindade, ela o assevera como um Ser transcendente, o qual não se pode especular (DEDEREN, 2011, p.174).

Ao falar sobre o Divino, há uma limitação na compreensão ontológica deste, pois Ele é envolto num mistério, nas palavras da autora “Considerem os seres humanos que, apesar de toda a sua procura, nunca conseguirão interpretar Deus”³ (WHITE, 1987, tradução nossa). Apesar da aparente incognoscibilidade completa de Deus, Ellen White apresenta três vias para conhecê-Lo, a saber: 1) A Natureza; 2) a Bíblia e 3) o Filho.

A natureza como via de conhecimento do Divino expressa o amor de Deus pelas inteligências humanas (WHITE, 1982, p.394). A humanidade, portadora da racionalidade, é capaz de discernir Deus em Suas obras, nas palavras da autora, “Deus fala a todos [...] mediante Sua proveniência na natureza. Faz conhecido a todos que Ele é o Deus vivo” (WHITE, 1889 apud CANALE, 2011, p.171).

A Bíblia também é outra expressão de conhecer Deus. As Escrituras Sagradas estabelecem o paradigma último e limita a racionalidade humana ao falar sobre Deus, “A revelação que Deus deu de Si mesmo em Sua palavra é para nosso estudo. Mas além disso não devemos penetrar” (WHITE, 2013b, p.308).

A terceira via de cognoscibilidade de Deus é manifesta na Segunda Pessoa da Divindade,
3 “Let human beings consider that by all their searching they can never interpret God”.

ou seja, no Filho. A autora O apresenta como “a imagem expressa de Deus”⁴ (WHITE, 1987, tradução nossa); por meio de quem o caráter do Pai é revelado. Apesar de a autora diferenciar o Pai do Filho em personalidade, ela afirma ambos como literais e tangíveis (WHIDDEN, 2006, p.235). As três vias de conhecer a Deus ainda assim limitam a esfera humana de alcançar pleno conhecimento ontológico do Ser Divino.

3. DIONÍSIO E ELLEN WHITE: UMA SÍNTESE DA VISÃO DE DEUS

Para Dionísio, o neoplatonismo e a influência exercida por Orígenes e os Pais Capadócios foram determinantes para sua construção teológica sobre Deus (CID BLANCO, 2002, p.18). Já a visão de Deus de Ellen White encontra-se intrinsecamente relacionada com sua soteriologia sob o viés do Grande Conflito, o qual é uma estrutura coerente para o pensamento teológico da escritora.

Apesar da base teológica distinta, tanto Dionísio, quanto Ellen White apoderam-se das Escrituras como uma das vias determinantes para pensar o Divino, além da afirmação mútua do silêncio para expressar a ontologia de Deus. Assim sendo, o conhecimento da Deidade apresentado pelo autor e pela autora parte *a priori* da Bíblia, a qual limita a linguagem humana de lhe atribuir predicados. Conclui-se, portanto, que a visão de Deus dos dois pensadores, apesar de distintas, tanto em propósito quanto em conteúdo, apresentam Deus como mistério, e Suas vias de conhecimento repousam de certa forma sobre a Bíblia. Além disso, a concepção dionisiana do Ser Divino participar de alguma forma das criaturas finitas assemelha-se ao conceito de Ellen White em sua compreensão da natureza como via epistemológica da Transcendência.

CONCLUSÃO

Dionísio foi um teólogo que viveu entre os séculos V e VI. Seu entendimento sobre a Deidade apresenta-se por Sua incognoscibilidade; não se pode dizer nem pensar sobre Deus. As vias para o conhecimento do Divino são expressas pela Teologia Catafática, Apofática e Simbólica; estas, por sua vez, apoderam-se de elementos sensíveis da realidade humana para demonstrar a completa transcendência do Divino – este processo desencadeia no silêncio. Entretanto Deus se faz conhecido por meio de Seus nomes e participa de alguma forma dos seres finitos.

Ellen White, por sua vez, apresenta Deus como Ser Transcendente, O qual não se pode

⁴ “[...] Jesus Christ, the express image of God”

falar em completude. A autora manifesta três vias para o conhecimento de Deus, a saber, a Bíblia, a Natureza e Jesus Cristo. Sua teologia sobre Deus relaciona-se intimamente com sua soteriologia sob o viés do Grande Conflito.

Ao comparar a visão de Deus de Dionísio e de Ellen White, não encontra-se uma ligação teológica e histórica direta. A macro hermenêutica presente nos escritos do autor e da autora e as concepções individuais deles sobre o Divino diferem-se. Entretanto ambos possuem as Escrituras como um paradigma comum de pensar a Divindade; assim sendo, há semelhanças estruturais que diferem no propósito mútuo do fazer teológico.

REFERÊNCIAS

AAMODT, Terrie Dopp; et al. **Ellen Harmon White: American Prophet**. New York, NY: Oxford University Press, 2014.

BEZERRA, Cicero Cunha. A. **Dionísio Pseudo Areopagita e o nada de Deus**: Array. Griot:Revista de Filosofia, [S. l.], v. 19, n. 3, p. 294-304, 2019. DOI: 10.31977/grif.v19i3.1235. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/1235>. Acesso em: 28 ago. 2022.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. 13. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

BONI, Luis Alberto de. **Filosofia Medieval: Textos**. 2 ed. Porto Alegre, RS: EDIPURS, 2005.

BURT, Merlin D. Bibliographic Essay on Publications About Ellen G. White. In: FORTIN, Denis; MOON, Jerry. **The Ellen G. White Encyclopedia**. Hagerstown, MD: Review and Herald, 2013.

CANALE, Fernando. Doutrina de Deus. In: DEDEREN, Raoul. **Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

CANALE, Fernando. God the Father. In: FORTIN, Denis; MOON, Jerry. **The Ellen G. White Encyclopedia**. Hagerstown, MD: Review and Herald, 2013.

CARVALHO, Mário Santiago de. **Pseudo-Dionísio Areopagita Teologia mística**. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1996.

CID BLANCO, Hipólito. **Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita**. Madrid: Biblioteca Autores Cristianos, 2002.

DARIUS, Fabio Augusto; ZUKOWSKI, Jean Carlos.; GRACIOTO, Lucas Alexandre. **Orígenes de Alexandria e Pseudo Dionísio: Uma perspectiva teológica da visão de Deus**. PARALELLUS Revista de Estudos de Religião - UNICAP, [S. l.], v. 12, n. 31, p. 619–633, 2021. DOI: 10.25247/paralellus.2021.v12n31.p619-633. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/2018>. Acesso em: 11 ago. 2022.

DEDEREN, Raoul. Cristo: Pessoa e Obra. In: DEDEREN, Raoul. **Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

EDWARDS, Mark et al. **The Oxford handbook of Dionysius the Areopagite**. Oxford: Oxford University Press, 2022.

KAISER, Denis; MOON, Jerry. For Jesus and Scripture: The Life of Ellen G. White. In: FORTIN, Denis; MOON, Jerry. **The Ellen G. White Encyclopedia**. Hagerstown, MD: Review and Herald, 2013.

LUIBHEID, Colm. **Pseudo-Dionysius: The complete works**. Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 1987.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**. 13 ed. Rio de Janeiro, RJ: Joege Zahar Ed., 2010.

RODOR, Amin Américo. **O Espírito Santo na escatologia de Ellen G. White**. Parousia, Engenheiro Coelho, SP, v. 5, n. 1, p. 101-118, 1º Semestre. 2006.

ROREM, Paul. **Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence**. New York: Oxford University Press, 1993. <https://ebookcentral.proquest.com/lib/unaspbr/reader.action?docID=272528>.

VOERMAN, Jan. **Ellen White & The Trinity**. Calhoun, Georgia: Teach services publishing, 2014.

WHIDDEN, Woodrow W et al. **A Trindade: como entender os mistérios da pessoa de Deus na Bíblia e na história do cristianismo**. 2. ed. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2006.

WHITE, Ellen Gould. **Atos dos Apóstolos**. Silver Spring, Maryland: Ellen G. White Estate, 2007c. Disponível em: <http://centrowhite.org.br/files/ebooks/egw/Atos%20dos%20Ap%C3%B3stolos.pdf> . Acesso em: 22 ago, 2022.

WHITE, Ellen Gould. **Educação**. Silver Spring, Maryland: Ellen G. White Estate, 2008. Disponível em: <http://centrowhite.org.br/files/ebooks/egw/Educa%C3%A7%C3%A3o.pdf> . Acesso em: 22 ago, 2022.

WHITE Ellen Gould. **Manuscript Releases, vol. 18 [Nos. 1301-1359]**. EGW Writings, 1987. Disponível em: <https://m.egwwritings.org/pt/book/53.1187#1187> . Acesso em: 25 ago, 2022.

WHITE, Ellen Gould. **O Desejado de Todas as Nações**. Silver Spring, Maryland: Ellen G. White Estate, 2007a. Disponível em: <http://centrowhite.org.br/files/ebooks/egw/O%20Desejado%20de%20Todas%20as%20Na%C3%A7%C3%B5es.pdf> . Acesso em: 22 ago, 2022.

WHITE, Ellen Gould. **O Grande Conflito**. Silver Spring, Maryland: Ellen G. White Estate, 2013a. Disponível em: <http://www.centrowhite.org.br/files/ebooks/egw/O%20Grande%20Conflito.pdf> . Acesso em: 22 ago, 2022.

WHITE, Ellen Gould. **Olhando para o Alto**. Silver Spring, Maryland: Ellen G. White Estate, 1982. Disponível em: <http://centrowhite.org.br/files/ebooks/egw/Olhando%20Para%20O%20Alto.pdf> . Acesso em 25 ago, 2022.

WHITE, Ellen Gould. **Patriarcas e Profetas**. Silver Spring, Maryland: Ellen G. White Estate, 2007b. Disponível em: <http://centrowhite.org.br/files/ebooks/egw/Patriarcas%20e%20Profetas.pdf> . Acesso em: 22 ago, 2022.

CARL SCHMITT EM CONFLITO COM WALTER BENJAMIN: UM ESTUDO TEOLÓGICO POLÍTICO

Gabriel Ramia Curi¹

RESUMO

Esta pesquisa analisa os conceitos postos por Carl Schmitt e Walter Benjamin a respeito do estado de exceção e a violência que surge deste fenômeno. Além disso, conceitos teológicos, como teísmo e messianismo, presentes nas definições que cada autor possui ao analisar o fenômeno da exceção, serão mobilizados, a partir do que se estabelecem relações entre eles. Por meio da leitura de textos dos autores, bem como pelo uso do método comparativo, foi traçado o objetivo de examinar a relação existente entre a exceção, violência, o messianismo e o teísmo. Com base nos resultados obtidos, é possível confirmar que o debate esotérico entre os autores é ainda mais complexo por não se limitar à correlação de conceitos jurídicos e filosóficos. Sendo assim, é visível a presença da teologia política no pensamento de Benjamin e Schmitt e como esse tema proporciona um embate fervoroso que escancara a existência de ideias e concepções diametralmente opostas acerca da soberania, exceção, e o papel do sagrado e do profano. O estudo realizado evidencia o debate entre os autores no momento em que Carl Schmitt procura impor a ordem no caos do estado de exceção por meio do instrumento jurídico da decisão atribuída, unicamente, ao soberano teísta, enquanto Benjamin busca, através do caos, do seu “verdadeiro estado de exceção”, a oportunidade messiânica para a redenção dos oprimidos e a quebra da ordem responsável pela opressão destes. De forma sintética, Schmitt elucida seu teísmo dentro de uma conjuntura democrática, ao afirmar que o presidente é a encarnação da vontade de todo o povo que nada mais seria a vontade do próprio Deus. Em contrapartida a esta perspectiva teísta schmittiana que estabelece uma relação direta entre o soberano e Deus como aquele representando este na terra, Walter Benjamin, em sua análise teológico-política, procura profanar a figura do Messias que “desce do céu” e traz a salvação ao outorgar o poder messiânico ao povo. O filósofo alemão deixa evidente em suas teses que não há enviados do céu, a tarefa da salvação e da redenção é uma herança transmitida de uma geração a outra. Com base nas análises das ideias dos autores, confirma-se a existência do debate esotérico enraizado no seu pensamento, não só no que diz respeito ao estado de exceção, mas também como a teologia é implementada nesse fenômeno.

PALAVRAS-CHAVE: teologia política, messianismo, teísmo, Benjamin, Schmitt.

INTRODUÇÃO

A seguinte comunicação analisará os conceitos teológicos abordados e desenvolvidos por Walter Benjamin e Carl Schmitt, teísmo e messianismo, e como estes se relacionam com o político. Cabe, aqui, não somente defini-los, mas também relacioná-los com a respectiva visão que tanto Schmitt quanto Benjamin desenvolvem a respeito de conceitos políticos como o estado de exceção, soberania e violência. Aplica-se, para tanto, os métodos comparativo e bibliográfico.

Graduando o do curso de Direito e bolsista (FAPIC) pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Desenvolve sua pesquisa de Iniciação Científica sob orientação do Prof. Dr. Glauco Barsalini, e é membro do Grupo de Pesquisa Ética, política e religião: questões de fundamentação, do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião/CNPq. E-mail: gcuri31@gmail.com.

1. O MESSIANISMO BENJAMINIANO E O CONCEITO DE HOS ME

O conceito de messianismo benjaminiano pode ser considerado como o oposto da noção da vinda de um Messias que trará a salvação dos céus. Em sua Tese II, Walter Benjamin profana essa concepção judaico-cristã de Messias, e atribui essa tarefa a outra figura:

“Entre as mais notáveis características do espírito humano”, diz Lotze, “conta-se [...], no meio de tantas formas particulares de egoísmo, a ausência generalizada de inveja de cada presente em relação ao seu futuro.” Essa reflexão leva a que a imagem de felicidade a que aspiramos esteja totalmente repassada do tempo que nos coube para o decurso da nossa própria existência. Uma felicidade que fosse capaz de despertar em nós inveja só existe no ar que respiramos, com pessoas com quem pudéssemos ter falado, com mulheres que se nos pudessem ter entregado. Por outras palavras: na ideia que fazemos da felicidade vibra também inevitavelmente a da redenção. O mesmo se passa com a ideia de passado de que a história se apropriou. O passado traz consigo um index secreto que o remete para a redenção. Não passa por nós um sopro daquele ar que envolveu os que vieram antes de nós? Não é a voz a que damos ouvidos um eco de outras já silenciadas? As mulheres que cortejamos não têm irmãs que já não conheceram? A ser assim, então existe um acordo secreto entre as gerações passadas e a nossa. Então, fomos esperados sobre esta Terra. Então, fomos dada, como a todas as gerações que nos antecederam, uma tênue força messiânica a que o passado tem direito. Não se pode rejeitar de ânimo leve esse direito. E o materialista histórico sabe disso. (BENJAMIN, 2020, p.9)

Dessa forma, o filósofo alemão deixa explícito que não há enviados do céu, a tarefa da salvação e da redenção é uma herança transmitida de uma geração a outra. Para Benjamin, portanto, o correspondente profano do Messias é o povo, mais especificamente às massas proletárias, juntamente com os núcleos antifascistas que herdaram a força messiânica daqueles que lutaram na Revolução Francesa de junho de 1848 e da Comuna de Paris de 1871 (LOWY, 2019, p. 116). Na análise de Michel Lowy, “cada geração detém uma parcela do poder messiânico que ela tem que exercitar” (LOWY, 2019, p.122).

Dessa forma, somente as massas proletárias podem cumprir a promessa messiânica da salvação, a qual se dá através da violência do “verdadeiro estado de exceção”, sendo esse fenômeno a própria revolução proletária e a redenção das gerações passadas que foram derrotados na luta contra as classes dominantes e, mais especificamente, contra o fascismo.

Benjamin, em seu ensaio “Fragmento teológico-político”, desenvolve sua concepção de messianismo ao estabelecer uma discrepância entre esse fenômeno teológico e o acontecer histórico. Para ele, o reino de Deus não poderá ser o objetivo do decorrer histórico da humanidade, isto porque o reino messiânico é inalcançável fora do âmbito sagrado, impossibilitando que a

ordem do profano concretize o reino de Deus no plano terrestre. Nesse sentido, compreende que é impossível existir um sentido político na teocracia, devendo ela limitar-se ao sentido religioso. (BENJAMIN, 2020, p.23)

Walter Benjamin, portanto, reconhece que a ordem do profano jamais poderá instaurar o reino de Deus, entretanto, admite que essa ordem é “capaz de suscitar a vinda do messiânico”, isto é, criar condições que aproximem esse plano do reino messiânico, jamais o alcançando. O instrumento que orienta o profano ao reino messiânico é, na perspectiva benjaminiana, a felicidade, pois ela sendo transitória representa o ritmo da natureza messiânica que é definida pela sua “eterna e total transitoriedade”. O meio para atingir essa noção de transitoriedade, de acordo com Benjamin, é a concretização de uma política mundial que seja pautada no niilismo. (BENJAMIN, 2020, p.23).

Ao analisar esse fragmento enigmático, Jacob Taubes identifica nesse niilismo benjaminiano o conceito paulino de *hōs mē* (como não) presente nas passagens bíblicas de Coríntios e Romanos, mais especificamente em 1Cor 7, 29-31 em que Paulo descreve o respectivo conceito:

29 Isto, porém, vos digo, irmãos, que o tempo se abrevia; pelo que, doravante, os que têm mulher sejam como se não a tivessem; 30 Mas também os que choram, como se não chorassem; os que folgam, como se não folgassem; os que compram, como se não possuíssem; 31 e os que usam deste mundo, como se dele não usassem em absoluto, porque a aparência deste mundo passa. (1Cor 7, 29-31).

Nesse trecho em específico, Paulo define o termo *hōs mē* como uma forma de viver que está diretamente relacionado ao desapego da propriedade e atribuir um novo uso das coisas já existentes, isto é, em destituir as condições sociais nas quais o indivíduo se encontra, sem as negar, somente as utilizando. (BARSALINI, 2020, p.197).

Taubes, ao relacionar o conceito paulino ao pensamento benjaminiano, compreende corretamente que Benjamin busca dar um novo uso aos fenômenos políticos, jurídicos e teológicos sem anulá-los em sua totalidade, o estado de exceção, o messianismo e a violência não são desconsiderados ou completamente destruídos no pensamento benjaminiano, mas, sim, remodelados para que assim sejam utilizados para um novo fim, sendo este a emancipação das classes oprimidas, garantido assim o direito à felicidade a estes, e, conseqüentemente, o fim do estado burguês.

2. A PERSPECTIVA TEÍSTA EM CARL SCHMITT

Diante do pensamento de Walter Benjamin, Carl Schmitt, em sua obra *Teologia Política* (1922), oferece o contraponto à perspectiva teológica-política benjaminiana. Schmitt, no início desse ensaio, cunha a célebre frase: “Todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderno são conceitos teológicos secularizados”. A partir dela já é possível identificar, inicialmente, a maneira com a qual Schmitt estabelece o vínculo entre o Estado e a teologia. Este elo deriva, para o pensador alemão, de uma transferência direta da teologia para a teoria do Estado proporcionada pela secularização (SCHMITT, 2006, p.109).

Schmitt aprofunda a integração entre teologia, Estado e política ao inverter o processo de secularização e apresentar a teologia por de trás dos conceitos políticos modernos. É nesse processo que o autor do ensaio fornece um vislumbre da sua concepção a respeito do Estado de Exceção e, de forma indireta, a perspectiva teísta de soberano:

O estado de exceção tem um significado análogo para jurisprudência, como o milagre para a teologia. Somente com a consciência de tal posição análoga pode ser reconhecido o desenvolvimento tomado pelas idéias filosóficas-estatais nos últimos séculos, pois, a idéia do Estado de Direito moderno ocupa-se com o deísmo, com uma teologia e metafísica que repele o milagre do mundo e recusa o rompimento das leis naturais contido no conceito de milagre, o qual institui uma exceção através de uma intervenção direta, assim como a intervenção direta do soberano na ordem jurídica vigente. (SCHMITT, 1996, p. 109).

Nesse trecho, o jurista alemão deixa explícito o seu repúdio a qualquer aspecto que remete à subjetividade e ao pluralismo e reforça a necessidade do teísmo ao apontar o caráter de unidade do líder soberano. Nesse mesmo ensaio Schmitt afirma que as obras oriundas do trabalho de vários indivíduos não possuem a complexidade e completude daquela feita por um único indivíduo. Para o autor, “Un seul architecte” (um único arquiteto) é que deve construir uma casa, ou uma cidade, os melhores projetos são obra de um único legislador inteligente, e finalmente, é um único Deus que governa o mundo” (SCHMITT, 1996, p. 117).

Schmitt elucida seu teísmo dentro de uma conjuntura democrática, ao afirmar que o presidente é a encarnação da vontade de todo o povo, o que nada mais seria que a vontade do próprio Deus. Sendo assim, o jurista alemão elege a figura do presidente como o único com a capacidade de representar a unidade do povo alemão mediante o caráter unitário que se faz presente. O jurista compreende que o Presidente é quem possui a “imparcialidade” e “neutralidade” para exercer a soberania e assegurar a sobrevivência do Estado perante o caos oriundo de um rompimento da ordem vigente, fazendo isso mediante o instrumento que representa a violência soberana, isto é, a decisão.

CONCLUSÃO

Com base no exposto, é possível confirmar que o debate esotérico entre os autores é possuidor de uma análise profunda que não se limita a conceitos jurídicos e filosóficos. A teologia política é um aspecto que se faz muito presente e apresenta um embate mais fervoroso entre Schmitt e Benjamin.

Os pensadores alemães tratam a respeito dos mesmos conceitos, entretanto, possuem posições diametralmente opostas no que diz respeito às suas perspectivas teológicas políticas. Enquanto Carl Schmitt procura impor a ordem no caos do estado de exceção por meio do instrumento jurídico da decisão atribuída unicamente ao soberano teísta, Benjamin busca, através de seu verdadeiro estado de exceção, a oportunidade messiânica para a redenção dos oprimidos e a quebra da ordem responsável pela opressão destes.

Além disso, o pensamento teológico-político de Benjamin, ao contrário de Schmitt, compreende que a salvação não é oriunda da vinda de um representante de Deus: trata-se de uma tarefa atribuída pelas gerações passadas às massas populares da geração presente que, através do verdadeiro estado de exceção, leia-se revolução proletária, ocasionará na derrocada das classes dominantes e do estado burguês.

Com base nas análises das ideias dos autores, confirma-se a existência do embate teórico enraizado no seu pensamento, não só no que diz respeito ao pensamento político que cada autor possui, mas principalmente como a teologia nutre a discussão entre ordem e o caos revolucionário, o sagrado perante profano e, finalmente, a sobrevivência do Estado em contraposição ao fim deste.

REFERÊNCIAS

BARSALINI, Glauco. O hos me e o simples uso de fato como chaves para a desativação de dispositivos contemporâneos. In: BARSALINI, G.; BARROS, D. KIRCHNER, R. (org.). SILVA, H. (trad.). Religião e política na obra de Giorgio Agamben. Campinas: Saber Criativo, 2020. p. 195-214.

BENJAMIN, Walter. O anjo da história. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

BENJAMIN, Walter. Documentos de cultura, documentos de barbárie. Willi Bolle (org.), trad. Celeste H. M. Ribeiro de Sousa, et. al São Paulo: Cultrix, Ed. da USP, 1986.

BÍBLIA sagrada. São Paulo: Folha de S.Paulo, 2010.

PIETROPAOLI, Steffano. Carl Schmitt: Uma introdução. Curitiba: Editora UFPR, 2012.

SCHMITT, Carl. Teologia Política. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SCHMITT, Carl. La Dictadura. Madrid: Revista de Occidente, 2007.

TAUBES, Jacob. The Political Theology of Paul. California: Stanford University Press, 2004.

DA PSICOLOGIA À MÍSTICA: O ITINERÁRIO ESPIRITUAL DE ETTY HILLESUM

Lucas Cordeiro Santos¹

RESUMO

A presente comunicação se desprende do projeto de pesquisa intitulado Sincronia no descompasso: a escrita de si em Ety Hillesum como experiência mística em tempos de crise. Este projeto compreende um vasto objeto epistemológico, por isso, a comunicação: *Da psicologia à mística: a trajetória espiritual de Ety Hillesum* busca evidenciar o processo pelo qual Ety Hillesum (1914 – 1943) se reconheceu uma mulher religiosa a partir de sua progressiva ascensão humana e espiritual. Em 1941, Ety Hillesum, uma jovem judia holandesa, conheceu o psiquirólogo Julius Spier, discípulo de Carl G. Jung. Este encontro despertou nela uma profunda e arguta preocupação pelos seus estados anímicos e por sua própria vida e conduta. É no desabrochar do conteúdo psicológico e afetivo de sua própria existência que Ety Hillesum se depara com a espiritualidade cristã. Sem professar nenhuma fé, Ety Hillesum inicia, com o acompanhamento de Julius Spier, um itinerário de apreensão espiritual marcado pela oração contínua, pela meditação e pela leitura da Bíblia e de autores espirituais. Entretanto, esta trajetória aconteceu em concomitância à ascensão nazista que desde 1940 controlava a Holanda. De família judia, Ety Hillesum desenvolveu sua espiritualidade à margem das instituições religiosas e em meio ao caos e à perseguição de uma sociedade em ebulição social. Seu calmo e sereno progresso religioso apresenta-se, para o leitor contemporâneo, como oposição às rápidas e cruéis situações sociais e políticas que a cercavam. Nem mesmo a sua permanência no Campo de Trânsito de Westerbork ou a deportação para Auschwitz fizeram com que ela declinasse de sua atividade mística. Diante do sofrimento humano experimentado por Ety Hillesum, ela escreveu em seu diário: “gostaria de ser um bálsamo para muitas feridas”. É imersa na mística secular de Ety Hillesum que esta comunicação objetiva apresentar o itinerário espiritual da autora a partir de seus próprios escritos: Cartas e Diários. Transcorridos os elementos fundamentais: encontro com Julius Spier, apreensão religiosa não institucional e o exercício da escrita como ferramenta mística, a presente comunicação conclui que o processo espiritual vivido por Ety Hillesum constitui uma mística secular para os tempos de crise.

PALAVRAS-CHAVE: Ciências da religião; Mística; Feminino; Diários; Secularização.

INTRODUÇÃO

Ety Hillesum, muito provavelmente, seria mais uma jovem realizando seus sonhos e desejos numa capital cosmopolita europeia no século XX caso sua vida não fosse acometida pelos horrores da perseguição nazista orquestrada por Adolf Hitler e difundida numa sociedade

¹ Graduando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Pós-Graduado em Gestão e Planejamento de Projetos Sociais pelo Centro Universitário Claretiano (2020). Bacharel em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (2018). Membro do Grupo de Pesquisa Religião, Linguagem e Cultura (Relinc) do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas. Religioso da Ordem dos Clérigos Regulares Somascos. Pesquisa financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). E-mail: lcs2098@hotmail.com

caótica e de convicções nacionalistas amplamente difundidas a partir da crise de 1929.

De família judia, Etty Hillesum viveu de perto as atrocidades daquele período. Contudo não é a exterioridade de seu viver que será visualizada neste texto, senão a profunda mudança interior que ela viveu durante os anos de 1941 e 1943. É possível que alguém questione: como analisar objetivamente a vida interior ou espiritual de uma pessoa? No caso de Etty Hillesum, pelos seus diários. Diários que resguardam as vivências espirituais da autora, visto que a razão de ser destes mesmos diários era a espiritualidade que ali se desenvolvia e se intensificava a cada nova página.

Deste modo, a presente comunicação se dedicará a apresentar como Etty Hillesum desenvolveu uma pungente vivência espiritual em meio as intensas dificuldades de sua época. O ponto inicial de tal processo, diferentemente do esperado, não é dentro de grandes templos religiosos, senão num consultório terapêutico comum, ou ainda, num tapete de banheiro. Seu guia espiritual não foi um grande líder religioso, senão um psicólogo de métodos contestáveis, mas, por excelência, uma testemunha da realidade que o transcendia e envolvia.

Para alcançar o objetivo de apresentar o itinerário espiritual de Etty Hillesum, este artigo está composto por: uma descrição dos pontos biográficos mais importantes da vida de Etty Hillesum; uma análise do conteúdo terapêutico e de como este foi o catalisador do pensamento místico; uma breve exposição do conteúdo espiritual do pensamento de Etty Hillesum e, por último, uma pequena síntese que aponta para a mística de Etty Hillesum como uma mística secular nascida e forjada a partir dos instrumentos e meios que estavam à sua disposição.

1. ASPECTOS BIOGRÁFICOS

Qualquer aproximação empática à vida de uma figura histórica exige, por parte daquele que se aproxima, um conhecimento prévio dos dados e fatores sociais que circundam esta mesma figura. No caso de Etty Hillesum não pode ser diferente. Etty Hillesum nasceu em janeiro de 1914. Seus pais, Louis Hillesum e Rebecca Hillesum-Bernstein tiveram três filhos, Jaap, Etty e Mischa Hillesum.

Por volta de 1924, Etty Hillesum, com toda a família, se mudou de Middelburg para Deventer, ambas cidades da atual Holanda. De origem judia, a família Hillesum não era religiosamente ativa, exceto por pequenos lampejos de religiosidade doméstica. Criada e educada em um lar agitado, a jovem Etty Hillesum não demorou a sair de casa. Em 1932 ela deixou sua família em Deventer e foi estudar Direito em Amsterdã, capital da Holanda.

Do período de 1932 até 1940 poucos dados interessam ao escopo deste texto, no entanto,

vale ressaltar que a personalidade de Etty Hillesum se configura cada vez mais a ideia de uma jovem cidadina. Inteligente e perspicaz, Etty Hillesum não demorou muito tempo para delinear com presteza suas forças e capacidades em meio às realidades sociais. De belas feições, Etty Hillesum deleita-se com os voos de sua inteligência e com as carícias humanas. Como ela própria afirma em 1941: “eroticamente sou refinada, e quase diria suficientemente experiente para figurar entre o número das boas amantes” (HILLESUM, 2020, p. 59).

No entanto, a personalidade forte e erótica que Etty Hillesum projetava para o exterior era também caótica e instável, fazendo com que sua vida psíquica tivesse intensos momentos de perplexidade. No início de 1941 Etty Hillesum começou a ser acompanhada pelo psicoquirólogo Julius Spier. Discípulo de Carl G. Jung e iniciador do ramo psicológico que conciliava a apreensão da personalidade a partir da leitura das mãos e outros métodos próprios.

Julius Spier empreendeu um profundo processo de autoconhecimento com Etty Hillesum. A partir da leitura das mãos, do acompanhamento terapêutico (que continha intensas lutas corporais antes dos diálogos) e da sugestão feita a Etty Hillesum de escrever diários recorrentemente, Julius Spier abriu as portas da espiritualidade para a jovem Hillesum.

Concomitantemente ao processo terapêutico evidenciando no parágrafo anterior, a invasão nazista alemã empreendia uma forte escalada nos Países Baixos. Sob o julgo alemão, os judeus holandeses viam-se obrigados a viver miseravelmente, tendo seus direitos subjugados e suas vidas constantemente ameaças pela deportação.

Entre os anos de 1942 e 1943 a subida nazista se tornou mais notória na vida cotidiana de Etty Hillesum, Julius Spier e seus companheiros. Inserida neste ambiente adverso, Etty Hillesum continuou empreendendo o caminho do autoconhecimento e da espiritualidade. Caminho que a levou a escolher trabalhar no campo de Westerbork para viver o destino universal dos seus, ou seja, dos judeus e que, ao mesmo tempo, permitiu com que ela elegeisse fazer de sua vida um manancial de vida para os demais. Assistindo-os espiritualmente e buscando fazer com que eles cultivassem o seu interior mesmo em meio as adversidades.

Em julho de 1943, Etty Hillesum deixa de ser funcionária no campo de Westerbork e, acompanhada por seus pais e seu irmão Mischa, é enviada para o Campo de Auschwitz em setembro daquele mesmo ano. Dela, por parte daqueles que a conheceram no campo, ficaram apenas as impressões de uma pessoa cheia de vida que passou por ali espalhando esta mesma experiência. Sua morte foi apontada pela Cruz Vermelha no dia 30 de novembro de 1943.

A pergunta que surge desta apreciação biográfica é a seguinte: o que levou a jovem Etty Hillesum a viver tão intensamente sua vida? Qual a razão que lhe motivou a enfrentar com tanta coragem as atrocidades de sua época? É justamente no anseio de responder essas duas questões que se propõe uma análise mais demorada do itinerário espiritual de Etty Hillesum.

2. A PSICOLOGIA COMO PONTO DE PARTIDA

O encontro fundamental de Etty Hillesum com a psicologia pode ser definido como o encontro com uma pessoa: Julius Spier. A relação clínica entre psicólogo e paciente não é nítida e, rapidamente, se locomove nos perigosos contornos da intimidade. Não obstante a esta modalidade terapêutica, para além das dificuldades de entendimento relacional e afetivo de Etty Hillesum para com Julius Spier, ela gesta interiormente uma nova forma de viver e de entender a vida. É na leitura de si mesma que Etty Hillesum descobriu-se frágil e inconsistente em seus projetos e sonhos.

O reconhecimento desta inconsistência nasceu com a leitura de que sua personalidade era extremamente idealizadora. Neste sentido, Etty evidenciou a descoberta de que “a realidade não se ajusta à minha fantasia porque ela é demasiado desvairada” (HILLESUM, 2020, p. 65). A partir desta consideração, Etty Hillesum empreendeu um caminho diferente, não mais regido pela égide das grandes conquistas e fantasias, senão que coerente com a realidade em suas próprias limitações e fragilidades.

Outra importante apreensão deste período foi a contraposição ao egocentrismo e ao individualismo vigentes na sociedade contemporânea. Como ela mesma escreveu, tal concepção egocêntrica a limitava, pois:

Tudo o que achasse bonito, desejava-o de forma exageradamente física, queria possuí-lo. Daí sempre aquela dolorosa sensação de desejo que nunca poderia ser satisfeita, a nostalgia de algo que eu achava ser inalcançável e a que chamava “o impulso criativo”. Creio que foram estes sentimentos que me levaram a pensar que tinha sido posta neste mundo para criar obras primas. De repente tudo mudou, não sei por que processo interior, o facto é que as coisas mudaram (HILLESUM, 2020, p. 73).

Este caminho percorrido por Etty Hillesum, fez com que ela delineara os contornos da própria vida e reconheceria a importância de enfrentar seus desafios de maneira direta. A psicologia, como instrumento de reconhecimento de suas potencialidades e fragilidades, gatilhos e esquemas, abstrações e projetos, possibilitou-a recolocar-se diante da vida cotidiana de uma maneira muito mais profunda. Entretanto, como a própria autora reconhece, ela, inicialmente, não sabia definir o processo interior pelo qual tudo havia mudado.

3. A MÍSTICA COMO RESPOSTA A UMA ÉPOCA CRÍTICA

O processo terapêutico iniciado por Etty Hillesum foi gradativamente passando a outro nível. Dos conceitos psicológicos, os diálogos com Spier passaram a se apropriar constantemente de conceitos espirituais. Das ideias de Jung e outros reconhecidos psicólogos da época, Julius Spier começou a apresentar textos de Agostinho de Hipona, Tomás de Kempis e os próprios relatos bíblicos para Etty Hillesum. O processo terapêutico cada vez mais se assemelhava aquilo que atualmente é denominado acompanhamento ou direção espiritual.

A não vinculação religiosa de Julius Spier permite dizer categoricamente que o substrato que regia sua ação não era proselitista. Entretanto, seu forte caráter espiritual não deixava margens para duvidar de sua religiosidade interior. Deste modo, Etty Hillesum foi inserida na escola dos mestres espirituais e, seus diários, que tinham por interlocutor o seu próprio pensamento e seu Julius Spier idealizado, começavam a guardar palavras dirigidas a Deus. Os diários de Etty Hillesum, inicialmente marcados pela capacidade de refletir e delinear-se a si mesma, tornaram-se o espaço de diálogo com Deus, como retratado neste primeiro trecho religioso: “Meu Deus, apoia-me e dá-me força. Porque a luta vai ser difícil” (HILLESUM, 2020, p. 76).

Enquanto isso, a realidade de Etty Hillesum se endurecia cada vez mais com as constantes incursões nazistas. Os judeus em Amsterdã viviam sob o medo das deportações e das atrocidades que cotidianamente eram evidenciadas por relatos e conversas informais. Mortes, bombas e outras terríveis mazelas humanas tornavam-se parte da experiência cotidiana. Diferentemente do que se podia esperar, a espiritualidade construída por Etty Hillesum não a alienava de seu mundo, senão que lhe lançava inteiramente nele.

“À medida que vai emergindo de um passado obscuro e caótico, Etty descobre-se crente, uma mulher ‘religiosa’, não no sentido institucional da palavra, mas no seu sentido mais radical. Uma mulher profundamente ligada a Deus e profundamente comprometida com seu povo” (PINHO, 2014, p.45). Neste sentido, Etty Hillesum reconhecesse-se pertencente ao povo judeu, como outrora dito, sua família não possuía este elo de pertença religiosa, entretanto, o sofrimento e a dor dos judeus, fizeram com que Etty Hillesum reconhecesse-se parte deste povo e buscasse participar de seu destino comum.

Deste modo, a vida interior construída a partir do encontro com Julius Spier e edificada de maneira tão sólida, passou a se sustentar numa profunda experiência de Deus. Um Deus conhecido por Etty Hillesum sem mediações institucionais, mas que lhe possibilitava um profundo sentido espiritual de vida, como é possível observar quando ela escreve:

Estou pronta para tudo, para cada local deste mundo para onde Deus me enviar, e estou pronta a testemunhar sob qualquer circunstância e até à morte que esta vida é bela e preñhe de sentido, e que não é culpa de Deus as coisas serem *actualmente* como são, mas culpa nossa (HILLESUM, 2020, p. 242).

Desta maneira é possível dizer que graças ao despertar psicológico e a vida interior, Etty Hillesum soube responder a sua realidade de maneira surpreendente para quem a conheceu antes de 1940. Ela mesma admite que não acreditava que uma mudança tão radical poderia acontecer naquela idade. Entretanto, foi no desenvolvimento de sua interioridade, mediata pelo contato com elementos místicos e religiosos, que ela encontrou os aportes necessários para responder às insolúveis questões de seu tempo.

4. ESPIRITUALIDADE DO QUE ESTÁ À MÃO

A espiritualidade vivenciada por Etty Hillesum embasa a ideia de um desenvolvimento interior a partir do que está à mão, ou seja, com aquilo que não foge ao cotidiano da vida pessoal. Etty Hillesum não se apropriou de grandes postulados dogmáticos para dar sentido a sua própria existência, senão que caminhou de maneira indutiva, do reconhecimento de sua personalidade para entender o mundo que estava a sua volta. O conteúdo literário acessado por ela, seus métodos e a constância da escrita em diários não eram elementos distantes, senão que estavam ali e só precisavam ser tomados para si.

Desse modo a imagem de Deus em Etty Hillesum não se conjuga a nenhuma imagem religiosa, isto é um fato. Seu postulado do Deus carente de ajuda ou do Deus soterrado pelos escombros da personalidade de cada um são sínteses de sua própria relação pessoal com o transcendente. Neste sentido, vigora a ideia de que “em uma era secular, em que os vestígios de Deus são quase invisíveis e as religiões parecem tomar uma forma nebulosa e algo vaga, as experiências místicas continuam a acontecer” (BINGEMER, 2018, p. 83). Ou seja, de que para além das mediações religiosas, institucionais e canônicas, existe um acercar-se do divino que se dá com aquilo que cada ser humano tem a mão e que não lhe impede de viver profundamente a dimensão espiritual constituinte da condição humana.

Por outro lado, vale ressaltar que Etty Hillesum, mesmo não aderindo a nenhum credo, também sabia discernir que a espiritualidade estava muito além da adesão religiosa. A vida interior consistia num postulado muito mais importante do que qualquer ideologia ou profissão de fé. Para ela o exercício do interior era tão importante que não via problema nenhum nos adjetivos ou corolários vinculados à espiritualidade. Não à toa, uma vez questionada por Klaas

Smelik de que a mudança do mundo pela via da interioridade demoraria demasiado tempo e que era necessário agir por meio da força, ela diz:

Não vejo outro caminho senão a gente voltar-se para dentro de si e, dentro de si mesma, arrancar e destruir tudo aquilo que ache ser a razão para destruir os outros. E compreendamos bem que cada átomo de ódio que acrescentamos a este mundo o faz ainda pior do que ele já é. E o Klaas, o velho e fervoroso adepto da luta de classes, disse simultaneamente consternado e surpreendido: “Pois, mas isso... Isso seria o cristianismo!” E eu, divertida com tanta confusão súbita, disse muito secamente: “Sim, e porque não o cristianismo?” (HILLESUM, 2020, p. 300).

Deste modo, a espiritualidade perpetrada por Etty Hillesum em seu círculo e a partir de sua experiência não era confessional, senão uma mística secular baseada na sua própria experiência humana. Contudo, ela também não era contrária as manifestações místicas ou humanas que aconteciam no meio religioso. A espiritualidade a partir do que está à mão, ou seja, a partir de uma via indutiva que ressalte a realidade e se comprometa com o humano concreto, tem muito a ensinar a sociedade contemporânea, pois sua vitalidade está na capacidade de fazer-se próxima a todo ser humano em suas dificuldades cotidianas.

CONCLUSÃO

O itinerário espiritual de Etty Hillesum ressalta um importante aspecto da jornada humana: a mística pulula a vida cotidiana humana. É na experiência imediata da existência que o ser humano se encontra na possibilidade da profunda interioridade e do conhecimento de si na imensidão das realidades que o superam e o sustentam. Outro postulado interessante decorrente da vida de Etty Hillesum é a capacidade humana de integração e crescimento em meio as situações adversas, sejam elas de caráter bélico ou sanitário, o ser humano, em grande parte das vezes, se descobre um ser de interioridade e de capacidades insondadas durante o rotineiro passar das horas e dos dias na cotidianidade.

Além disso, a passagem do conhecimento psicológico ao recolhimento interior realizado por Etty Hillesum demonstra a profunda conexão interior que permeia a vida humana. Como seres biopsicosocioespirituais a vida humana vigora muito mais por um grande “nó de relações” (BOFF, 2022, p. 137), sejam interiores como exteriores, do que pela prevalência de uma vertente sobre as demais. A vida humana prevalece sempre quando sua totalidade constituinte é atendida e não quando uma parte, seja a racional ou a física, detém a potestade sobre as demais.

Por fim, a comunicação *Da psicologia à mística: o itinerário espiritual de Etty Hillesum*

oferece à comunidade científica um pequeno detalhamento textual da cruenta saga existencial de Etty Hillesum que desafiada por seu tempo, respondeu à perseguição e à morte com a convicção de ser uma pessoa inteira em contato consigo mesma e com Deus.

REFERÊNCIAS

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Mais espiritualidade e menos religião. **Revista Brasileira de Filosofia da Religião**, [S. l.], v. 3, n. 1, p. 75–91, 2018. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/rbfr/article/view/14250>. Acesso em: 22 ago. 2022.

BOFF, Leonardo. **O pescador ambicioso e o peixe encantado**: a busca pela justa medida. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.

HILLESUM, Etty. **Cartas 1941-1943**. Lisboa: Assírio & Alvim, 2009.

HILLESUM, Etty. **Diário 1941-1943**. 3. ed. Lisboa: Assírio & Alvim, 2020.

PINHO, Teresa Cláudia Correia de. **O acesso a Deus em Etty Hillesum**. Orientador: Dr. Domingos Terra, 2014. 133 f. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2014.

SANTOS, Lucas Cordeiro. Os diários de Etty Hillesum: uma experiência empática da história vivida. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL HERMENÊUTICAS DO FEMININO, 2., 2021, Campinas, SP. **Anais do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Puc-Campinas**, Campinas: [s.n.], 2021. p. 128-133. Disponível em: <https://anaisppgcrpuccampi.wixsite.com/meusite/edicoes>. Acesso em 22 ago. 2022.

LAUDATO SI': ESPERANÇA PARA CRIAÇÃO AMEAÇADA

Lutherkin Lino Ludvich¹

RESUMO

Sempre houve na história um grande clamor do ser humano pela vida, um grito cada vez mais alto que ecoa pelo mundo. A legitimidade dessa ressonância conecta-se a tudo que possa garantir a equidade e o direito à vida planetária, principalmente, quanto à dignidade do ser humano de conviver em paz e seguro em seu meio ambiente. Portanto, cabe a nós – perante as atuais condições de descaso e violência – como objetivo específico, questionarmos: o que é a vida humana? Como promover a humanidade sem extrapolações? Quais são as delimitações a favor da vida? O que esperar da Teologia e Bioética em relação às pessoas vulneráveis? A encíclica *Laudato Si: sobre o cuidado da casa comum*, escrita pelo Papa Francisco, e o livro *Há esperança para a criação ameaçada?*, escritos pelos teólogos Jürgen Moltmann e Leonardo Boff, respondem a esse apelo humano por intermédio de uma teologia social e ecológica. As duas obras não apenas contextualizam a progressividade da degradação do ecossistema pela ação dos homens como também as medidas e ações para a ressurreição da natureza de forma a serem promovidas pelos seres humanos. Neste amigável encontro em prol do senso e bem comum de toda manifestação da vida é que tematizamos nossa pesquisa como: *Laudato Si: esperança para criação ameaçada*”.

PALAVRAS-CHAVE: Teologia social; Bioética; Esperança; Ecossistema; Ser humano.

INTRODUÇÃO

A *Laudato Si: sobre o cuidado da casa comum* é uma encíclica escrita pelo Papa Francisco e publicada no ano de 2015 pela livraria e editora do Vaticano, é a 298ª carta na história da Igreja Católica, e tem como objetivo principal dedicar-se às questões socioambientais, promovendo uma Teologia Social e ecológica. A carta é composta por seis capítulos, que possibilitam o leitor compreender o problema da atual crise ecológica, o evangelho sobre a criação e sua relação do homem com a natureza, no sentido da “Economia da Salvação” bem como orientando para soluções e possibilidades de ação a partir de uma educação espiritual ecológica. *Há esperança para a criação ameaçada?* é um registro do encontro entre Jürgen Moltmann e Leonardo Boff, dois grandes teólogos contemporâneos, que a partir de suas conferências realizadas na cidade do Rio de Janeiro no ano 2011, resulta na edição do livro. A obra é dividida em duas partes: a primeira é composta por quatro capítulos, conferida à fala de Moltmann – onde o autor atribui à crise um contexto histórico da mesma, bem como a valorização do homem com relação à natureza a sua preservação imediata e a relevância de uma teologia ecológica. A segunda parte é resposta à primeira parte da obra, onde Leonardo Boff compartilha com a mesma intensidade e preocupação, soluções e meios para um melhor enfrentamento desta crise no ecossistema,

¹ Bacharel em História pela Universidade Uniandrade, discente do Curso de Teologia, PUC-PR, 2018 – 2022, Bolsa PIBIC 2021-2022 PUCPR, luthyludvich@gmail.com.br

dividida em dois capítulos o autor orienta à humanização e respeito para toda manifestação da vida que esta submissa ao homem. O título como pergunta *Há esperança para criação ameaçada?* intensifica o problema sobre todo um ecossistema que pede urgentemente por socorro, colaborando com a encíclica do Papa Francisco para que haja uma conscientização mundial, por meio da qual todos nós somos chamados a responsabilizar-se pelo meio ambiente, principalmente, os países mais abastados financeiramente, que enriqueceram e enriquecem por meio da exploração de recursos naturais e mão de obra humana providos de países menos favorecidos economicamente. Para tanto, apresentamos aqui o nosso objetivo principal, o qual é sobre a vida, suas extrapolações contra e suas delimitações a favor, bem como o que esperar da Teologia e da Bioética em relação a vulnerabilidade das pessoas.

1. DO SÉCULO XIX PARA O SÉCULO XX

O enaltecimento científico, a revolução industrial e a hegemonia da burguesia no século XIX serão o berço do século XX. O progresso que se instaura em boa parte do Ocidente é favorecido pela doutrina do Positivismo criado e orquestrado pelo filósofo francês de Auguste Comte (1798 – 1857). No Brasil, a influência do Positivismo se dá após a Proclamação da República (1889), ficando muito bem claro na frase composta em nossa bandeira “Ordem e Progresso”. Este progresso foi e ainda é a principal razão para se explorar o meio ambiente e a mão de obra humana, criando um grande colapso e desequilíbrio social que nunca mais retrocedeu, descumprindo o que foi acordado em 26 de agosto de 1789 com a: “Declaração dos direitos do homem e do cidadão”, segundo Moltmann:

Desde as revoluções democráticas na Inglaterra, nos Estados Unidos e na França a igualdade e a liberdade políticas se converteram em tarefa política dos estados europeus. Depois da desregulamentação da economia e das finanças através da política norte-americana e de todos os que seguiram, os desequilíbrios entre liberdade e igualdade se tornaram um perigo de vida para muitas pessoas em nossos estados, posto que foram conduzidas a impotência e à pobreza. (MOLTMANN; BOFF, 2014, p. 62)

O homem torna-se definitivamente o senhor e centro do universo, o esforço que fora desmedido pelo Humanismo e pelo Iluminismo, agora é coroado pela hegemonia dos mais aptos a sobrevivência no mundo relevando, entre estes, os mais inteligentes, fortes e, principalmente ricos, características do “darwinismo social”, no início do século XX.

2. HÁ VIDA, ENTRE EXTRAPOLAÇÕES E DELIMITAÇÕES, HÁ ESPERANÇA!

O mundo a partir do desmedido progresso industrial nunca mais foi o mesmo, chegamos a um momento onde os recursos naturais estão escassos e a omissão particularmente dos chefes de Estado não deixam dúvidas ao apoiar grandes multinacionais que se instalam em países onde ainda há recursos ambientais a ser explorados, intensificando assim uma crise ainda maior socioambiental, segundo Papa Francisco:

Não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise socioambiental. As diretrizes para a solução requerem uma abordagem integral para combater a pobreza, desenvolver a dignidade aos excluídos e, simultaneamente, cuidar da natureza. (LS, 139, p. 114)

Diante destes problemas, a ação do homem é e está essencialmente ligada à proteção de tudo o que está relacionado ao nosso planeta, portanto, como promover a humanidade sem extrapolações? O bom senso pode prevalecer na medida em que haja uma educação espiritual, com o objetivo de compreender o ser humano em sua totalidade. Esta educação pode emergir para um futuro mais humano a partir de um verdadeiro envolver-se, um amplo sentido ligado a toda forma de amar relacionada a toda forma de viver, entendendo que o ser humano só poder ser, de fato, humano na igual medida em que o outro também tenha as mesmas condições e direitos, segundo Moltmann:

Para resistir hoje ao cinismo da aniquilação da vida em nosso mundo precisamos superar a crescente indiferença do coração. A nova mística da vida rompe com essa perplexidade interna, essa frieza de sentimentos ante o sofrimento dos outros e o passar despercebido diante do sofrimento da natureza. Quem começa amar a vida, a vida em comunhão, certamente resistirá ao assassinato dos seres humanos e a exploração da Terra, pondo-se em luta por um futuro comum. (MOLTMANN; BOFF, 2014, p. 47)

Quais as delimitações a favor da vida? Em ambas as obras há um cuidado muito grande sobre tais moderações, deixar de exceder os limites das condições humanas parece uma tarefa difícil em um mundo onde o consumismo é cotidianamente uma condição de sobrevivência, porém esta condição precisa estar ligada a uma educação ambiental, uma conscientização de consumo e uma urgente ressocialização do homem com seu meio ambiente, tem que agir imediatamente sobre o problema que já fora diagnosticado e impulsionar medidas para que haja mudanças, onde a responsabilidade é de todos, não podemos mais esperar que os grandes conglomerados industriais parem suas atividades por tomarem consciência de suas ações,

conforme o Papa Francisco:

É preciso abandonar a ideia de “intervenções” sobre o meio ambiente, para dar lugar a políticas pensadas e debatidas por todas as partes interessadas. A participação requer que todos sejam adequadamente informados sobre os vários aspectos e os diferentes riscos e possibilidades, e não se reduza à decisão inicial sobre um projeto, mas implique também ações de controle ou monitoramento constante. (LS, 183, p. 148)

O que esperar da Teologia e da Bioética em relação às pessoas vulneráveis? O ser humano pede por justiça a igualdade e respeito a dignidade. Há um apelo claro nas duas obras com relação a vulnerabilidade humana, que cresce devido a pobreza dos recursos naturais, mas também a pobreza social, marginalizando e vitimando um grande número de pessoas a cada ano que passa. O apelo nas obras é para que haja uma consciência humana universal, principalmente, dos que tem poder com relação aos que destes ficam a margem, criando um grande abismo social onde o que pode surgir deste desequilíbrio é a violência, nas palavras de Moltmann:

Quando todos estão na mesma situação, ajudam-se mutuamente. Mas quando um ganha e outro perde – e com isso a igualdade é rompida – o apoio recíproco acaba. Por comunidade eu entendo tanto as sociedades comunitárias abrangentes quanto a coesão interna de uma sociedade que se deixa pautar pela igualdade e pela paz social. (MOLTMANN; BOFF, 2014, p. 70)

A Bioética e a Teologia caminham juntas desde a década de 1970, onde essa relação interdisciplinar fez com que os frutos amadurecessem ao longo do tempo e, desta parceria, segundo Leonardo Boff: “exigir que a ciência se faça com consciência e seja submetida a critérios éticos, para que suas conquistas beneficiem mais a vida e a humanidade do que o mercado.” (MOLTMANN; BOFF, 2014, p. 82). É essencial que exista a boa fé junto a boa ciência em benefício ao bem comum do ser humano. É o papel da bioética e da teologia orientar a humanidade para um mundo melhor e mais humano, temos que mudar conforme as mudanças sejam óbvias para uma reestruturação do meio em que vivemos, tanto nas cidades como nas regiões mais inóspitas do mundo, segundo Moltmann:

Em vez do antropocentrismo deverá surgir um novo biocentrismo. Não podemos mais retroceder à antiga orientação cosmocêntrica, isso seria romântico e pouco realista. Mas podemos começar com a reconstrução ecológica das sociedades industriais e caminhar rumo a uma sociedade pós-industrial. (MOLTMANN; BOFF, 2014, p. 72)

Nas duas obras a palavra vida é uma constante, o seu significado é a partir da concepção da divina doada de graça ao homem, mas nos aprofundemos um pouco a mais a fundo a partir das duas obras em responder: O que é a vida humana? Para Jürgen Moltmann:

A vida humana não é somente uma dádiva da vida. É também uma tarefa da humanidade como um todo. Para desenvolvê-la e reconhecer o seu valor intrínseco em tempos de terror final exige-se uma coragem especial. Uma consciência aterrorizada paralisa a vontade de viver e promove o recolhimento à vida privada e à suposta certeza espiritual. (MOLTMANN; BOFF, 2014, p. 73)

Viver é um ato de coragem, um ato de relações com o próximo e com tudo o que permeia a vida em seu meio ambiente, a vida não exclusiva alguns em relação aos outros, pelo contrário, a vida é uma relação de amor em constante harmonia dos que gozam desta liberdade que é garantido a todos por direito divino. Deus nos chama a confraternização universal, criou o mundo para que esta dádiva fosse contemplada pela espiritualidade humana em conjunto com a mãe terra e tudo o que ela alimenta e faz viver, segundo o Papa Francisco:

A espiritualidade cristã propõe um crescimento na sobriedade e uma capacidade de se alegrar com pouco. É um regresso à simplicidade que nos permite parar e saborear as pequenas coisas, agradecer as possibilidades que a vida oferece. (LS, 222, p. 177)

Temos que recuperar a capacidade do ser humano enxergar para além das constantes superficialidades, principalmente, quando estas estão tomando conta da responsabilidade que é do ser humano com relação ao mundo, a tecnologia tem um papel predominante do progresso do século XX para o século XXI, porém temos que saber utilizá-la em benefício à humanidade e não apenas como um recurso de entretenimento vago. Temos que compreender que o futuro é a relação dos seres humanos com as amplas formas de se comunicarem e que estas ferramentas têm que auxiliar para um futuro melhor, priorizando a vida humana e não a artificial.

A humildade e a incessante busca pela integridade da vida humana tem que prevalecer a qualquer ameaça que desvalorize ou coloque em risco a relação do ser humano com o mundo, buscando sempre o equilíbrio e a paz espiritual do ser humano com a “casa comum” e dentro desta o encontro com nossas irmãs e irmãos no amor de Deus, “Louvado sejas, meu senhor” é a tradução portuguesa para frase em latim: *Laudato Si mi Signore* de São Francisco de Assis, assim, que haja a esperança para a criação ameaçada.

CONCLUSÃO

Consideramos que nossa pesquisa teve relevância a partir dos diálogos teológicos, visto que foram problematizações, enfrentamentos e busca de soluções que não divergem, pelo contrário, as respostas aos nossos objetivos se complementam e enriquecem os nossos estudos. As duas obras não partem do problema sem referenciá-lo no passado, buscam mostrar que sofremos os resultados de toda uma progressão desmedida e não pensada no passado e o seu desdobramento no futuro, que são os nossos dias atuais. Ambas as obras orientam para que medidas sejam tomadas emergencialmente e que estas sejam responsabilidade de todos, sugerindo uma educação socioambiental promovida pela conscientização de uma bioética e teologia social ecológica. Concluimos que a grande relevância deste estudo é a esperança de salvar o mundo de um grande desastre já prenunciado, uma esperança a partir da ação e também da esperança que cada um teve como experiência em suas vidas, são três histórias de vidas diferentes, contudo, com objetivos em comum; doar-se com alegria e esperança para toda manifestação da vida, orientando o ser humano de seu direito ao amor da graça divina de Deus.

REFERÊNCIAS

FRANCISCO, Papa. Carta Encíclica *Laudato Si'* (Sobre o cuidado da casa comum). São Paulo: Paulinas, 2015.

MOLTMANN, Jürgen. *Há esperança para a criação ameaçada?* Petrópolis: Vozes, 2014.

O MÉTODO CARTOGRÁFICO COMO PERSPECTIVA PARA UM FAZER TEOLÓGICO INTERCULTURAL

João Melo e Silva Junior¹

RESUMO

A teologia cristã nasce de uma experiência histórica. Os estudos da subjetividade pelo método cartográfico têm feito crescer a consciência de que precisamos mapear as ideias, os conceitos, os processos, e como foram concebidos, institucionalizados, chegando a ser estabelecidos como verdade. Daí surge a necessidade de pensar a teologia a partir do pressuposto de que as verdades são construídas no interior mesmo da história. Essa necessidade se faz ainda mais pertinente quando se percebe que o fazer teológico é marcado pela pluralidade. Nesse sentido, faz-se interessante estudar o método cartográfico de Gilles Deleuze e Félix Guattari enquanto método de pesquisa da subjetividade para refletir sobre o fazer teológico, particularmente um fazer teológico intercultural, isto é, de encontro e diálogo entre as diferenças e particularidades contextuais. Portanto, no intuito de trazer para o contexto da reflexão teológica intercultural a contribuição dos estudos de Gilles Deleuze e Félix Guattari sobre cartografia, propõe-se, primeiramente, a compreensão do método cartográfico de pesquisa da subjetividade a partir do estudo de obras dos autores supracitados para, em seguida, elenca-se algumas recepções já feitas desse método na prática da reflexão teológica, como parece ser o caso em alguns teólogos como Mary Rute Gomes Esperandio. Visa-se também reunir os elementos mais significativos relacionados ao paradigma da teologia intercultural, colhidos de Fornet-Betancourt, Sinivaldo Tavares e Roberto Zwetsch, para relacioná-los justamente com o método cartográfico, na tentativa de propô-lo enquanto método para essa perspectiva teológica.

PALAVRAS-CHAVE: Método cartográfico, Teologia intercultural, Deleuze e Guattari

INTRODUÇÃO

No intuito de trazer para o contexto da reflexão teológica intercultural a contribuição dos estudos de Gilles Deleuze e Félix Guattari sobre cartografia, propomos, primeiramente, a compreensão do método cartográfico de pesquisa da subjetividade a partir do estudo de obras dos autores supracitados. Em seguida, elencamos algumas recepções já feitas desse método cartográfico na prática da reflexão teológica, como parece ser o caso em Mary Rute Gomes Esperandio e Marcella Althaus-Reid. A presente pesquisa visa também reunir os elementos mais significativos relacionados ao paradigma da teologia intercultural para relacioná-los justamente com o método cartográfico, na tentativa de propô-lo enquanto perspectiva teológica. Assim, apoiamo-nos em obras de teóricos da interculturalidade para apropriarmos-nos desse conceito enquanto elemento para um fazer teológico intercultural.

¹ Estudante com Licenciatura plena em Filosofia (UNIFAI) e bacharelado em Teologia (FAJE). Este trabalho é uma pesquisa de Iniciação Científica, coordenada pelo Dr. Sinivaldo Tavares, com apoio financeiro do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). E-mail: joomelo10@hotmail.com

1. CARTOGRAFIA: MÉTODO DE PESQUISA DA SUBJETIVIDADE POR DELEUZE E GUATTARI

Deleuze e Guattari questionam as estruturas que buscam explicar toda a realidade. Seu pensamento abrange um modo de pensar e de compreender a realidade e a própria verdade. Para eles, a realidade não é uma estrutura universal, mas de contínua produção e conexão. Nessa perspectiva conectiva da realidade, ela se compõe por agenciamentos e arranjos de contínua produção que nossos autores chamam de *processos maquínicos* (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p.143). Elementos diferentes que não precisam ter conexões de tempo e espaço, de diferentes propriedades, podem entrar em conexão, produzindo uma possibilidade inédita de mundo. *Rizoma*, outro conceito caro ao léxico dos autores, refere-se exatamente à composição desses agenciamentos.

Na botânica, rizoma é um caule modificado que pode ser tanto subterrâneo como aéreo e que serve como reserva alimentar para a planta, isto é, possui uma função conectiva. Um bom exemplo é a grama que se forma tecida em trama de conexões descentralizadas (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.6). “Um rizoma não pode ser justificado por nenhum modelo estrutural ou gerativo. Ele é estranho a qualquer ideia de eixo genético ou de estrutura profunda” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.7). Nesse sentido, um conhecimento rizomático se distingue do conhecimento hierárquico e fundacional, ao modo de árvore (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.8).

Deleuze e Guattari apresentam alguns princípios sobre o rizoma. Os dois primeiros princípios são os da *conexão* e da *heterogeneidade*, para dizer da valência eminentemente conectiva e da conexão de elementos distintos e dispersos. O agenciamento se dá na diferença (DELEUZE, 1974, p.183). O terceiro princípio, o da *multiplicidade*, indica que quanto maior a conexão, maior a dimensão (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.4).

O quarto princípio reza que o rizoma possui *ruptura a-significante*, isto é, ele pode ser cortado em qualquer parte e não se desintegra. As rupturas, na verdade, permitem novos surgimentos do que se chama de linhas. Para Deleuze, “somos feitos de linhas e essas são de natureza bem diversa” (DELEUZE; PARNET, 1998, p.145). O quinto e sexto princípios são o da *cartografia* e o da *decalcomania*. É aqui que aparece o conceito de *cartografia*, caro à nossa pesquisa. A descrição dos princípios do rizoma implica em um novo formato de escrever, narrar e pesquisar. De acordo com Deleuze e Guattari, “escrever não tem nada a ver com significar, mas com agrimensar, cartografar, mesmo que sejam regiões por vir” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.13).

Se os rizomas são redes, eles são linhas que se conectam. Daí que o rizoma tem um mapa, ou seja, uma cartografia das conexões. Cada encontro rizomático produz um mapa singular, pois a realidade não é algo acabado. O mapa é acompanhar o processo de cartografia. Assim, cartografar refere-se “a um mapa que deve ser produzido, construído, sempre desmontável, conectável, reversível, modificável, com múltiplas entradas e saídas, com suas linhas de fuga” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.15).

Cartografar é também traçar territórios existenciais. O *território* é exatamente o que constitui a possibilidade de relações para um novo arranjo. Cria-se território para delimitar, mapear, traçar um plano de consistência e para proteger-se do caos (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p.23-24). Tendo em vista o costume massificado da fixação de verdades, de certezas, de ensimesmamentos e crenças “de espelhos” que advogam que alguma verdade é mais potente e verdadeira que outras, cartografar torna-se um exercício de deixar a arborescência para compor outros territórios, isto é, desterritorializar-se (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.8).

A partir dessa premissa, compreende-se que do cartografar desponta o devir, que sempre se apresenta minoritário. Por isso a cartografia é precária, porque busca dizer novas existências, enquanto as “durezas” dizem das maiorias. O devir diz do que ainda não foi dito por que ainda está por vir. O/A cartógrafo/a compõe com o menor para que “vaze”, ou seja, para “fugir” das estruturas já ditas da fixidez. Cartografar é, com as forças menores, encontrar novas possibilidades de encontros.

Nesse esquema, a fixidez ou dureza ao qual referiu-se acima, diz respeito ao que Deleuze e Guattari chamam de *linhas sedentárias*. No geral, são linhas de poder, moral e religião, que indicam aspectos mais estabelecidos da fixação de verdades e de certezas. São “todas as espécies de segmentos bem determinados, em todas as espécies de direções” (DELEUZE; PARNET, 1998, p.145). Ao mesmo tempo, isso não significa que nossos autores se opõem às linhas duras de construção de conhecimento “arbóreo”. A dupla quer mostrar que essas linhas sedentárias são permeadas por linhas de fissuras e de fuga. Moralmente, tanto as linhas molares quanto as de fugas e fissuras não são boas ou ruins em si, mas se relacionam. “O bom e o mau são somente o produto de uma seleção ativa e temporária a ser recomeçada” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.6). A realidade não está acabada.

As *linhas imigrantes* são aquelas que, dentro dos conjuntos de conexões estabelecidas, provocam quebras e desconstruções que geram desterritorializações, mas que logo se reterritorializam. São como que “loucuras secretas e, no entanto, em relação com as potências públicas” (DELEUZE; PARNET, 1998, p.146). Já as *linhas de fuga* são caracterizadas como de ruptura. Nelas, pode ocorrer uma transformação de mundo porque inauguram uma realidade nova (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 146).

Seja como for, o que importa são as singularidades das formas de existência. Como afirmam Deleuze e Guattari, “o que chamamos por nomes diversos – esquizoanálise, micropolítica, pragmática, diagramatismo, rizomática, cartografia – não tem outro objetivo do que o estudo dessas linhas, em grupos ou indivíduos” (DELEUZE; PARNET, 1998, p.146).

O que caracteriza a abordagem cartográfica não são específicas ferramentas metodológicas, mas o tipo de uso e leitura conectiva que se faz das ferramentas. Por essa razão, o método cartográfico pode ser combinado com aspectos metodológicos de um fazer teológico intercultural.

2. RECEPÇÕES DO MÉTODO CARTOGRÁFICO NA PRÁTICA DA REFLEXÃO TEOLÓGICA

A recepção já feita do método cartográfico de pesquisa da subjetividade desenvolvido por Gilles Deleuze e Félix Guattari na prática da reflexão teológica inclui, no Brasil, Mary Rute Gomes Esperandio (2011).

Ao expor o que entende por método cartográfico, Esperandio (2011) conclui que “a cartografia desafia – e muito – a teologia, acostumada a buscar verdades eternas nas origens da realidade. Muitos teólogos entendem a verdade como sendo já preestabelecida, não construída; dada e não forjada” (p.165), quando, na verdade, o saber teológico é também produção de subjetividade. “Certamente, a cartografia coloca em xeque muitos conceitos teológicos e pode auxiliar, de modo especial, a área pastoral, ou a Teologia Prática” (ESPERANDIO, 2011, p.165). Nessa perspectiva, o papel das Sagradas Escrituras, dos santos padres, dos dogmas, dos concílios, dos doutores da Igreja adquirem assim um valor diferenciado. Não podem ser entendidos como verdades absolutas, posto que também são produção, também têm a sua cartografia (ESPERANDIO, 2011, p.167).

Esperandio acredita que é papel da teologia reler a vida de Cristo e olhar para o presente, para os homens e mulheres de hoje afirmando que também podem produzir modos de subjetivação que valorizem a vida. De fato, com Cristo, aprendemos que a religião organizada pode transformar-se e ultrapassar-se, de modo que se torna preciso fugir da cristalização da fé em princípios meramente repetidos e vazios de sentido que brecam o processo da emergência de novos modos de existência (2011, p.170).

Nessa empreitada, o/a teólogo/a cartógrafo/a deve assumir uma atitude de resistência aos processos de captura da força criativa, numa forma de transgressão e de abertura a processos que escapam à lógica do mercado e das trocas com lucros, e colocar sua capacidade criativa a serviço da afirmação da vida, em colaboração com outras ciências (ESPERANDIO, 2008, p.27-28).

A argentina Marcella Althaus-Reid faz uso de conceitos deleuze-guattarianos, caracterizando algum nível de recepção em seu fazer teológico. Elegemos trazer o uso que a autora faz de conceitos já abordados aqui ao falarmos do método cartográfico, a saber, os de território, desterritorialização e reterritorialização. Althaus-Reid (2019) recorda que as teologias críticas ao patriarcalismo refletem sobre as vidas e experiências de pessoas que não se encaixam na teologia tradicional e, de forma dialética, também sobre Deus “como um estranho sexual nos portões da teologia” (ALTHAUS-REID, 2019, p.91). Assim, para a teóloga feminista, o conceito de desterritorialização pode ajudar a perceber o que ficou de fora do espaço teológico, ao mesmo tempo em que permite encontrar ideias incomuns sobre Deus-Trindade e relacionar tais ideias, numa espécie de reterritorialização, para fazer novas conexões e recodificações da realidade (ALTHAUS-REID, 2019, p.91-92). “Esses conceitos podem ser usados de forma positiva e subversiva” (ALTHAUS-REID, 2019, p.92). Dito de maneira sumária, territórios libertados do Ser de Deus permitem Revelações libertinas, elemento importante para o ato de independência do fazer teológico contextual.

3. O PARADIGMA DA TEOLOGIA INTERCULTURAL

A partir da maneira alternativa da Teologia da Libertação latino-americana e das teologias contextuais de perceberem a particularidade da realidade dos povos latino-americanos no cenário internacional (TAVARES, 2015, p.1961;1965), nasce a teologia intercultural, ancorada na interculturalidade. Por essa razão, o paradigma da interculturalidade é, também, “um projeto político ético que deve inspirar e incentivar transversalmente todas as iniciativas para reorganizar a convivência social nas sociedades latino-americanas atuais” (FORNET-BETANCOURT, 2004, p.101, tradução nossa), marcadas pelos traumas da Conquista.

Jit Manuel Castillo de la Cruz (2016), ao resumir a definição de Raúl Fonet-Betancourt sobre o que é interculturalidade, afirma que “esta é fundamentalmente uma posição ou disposição, uma experiência e uma atitude, que mostra que os seres humanos estão inter-relacionados e que somos diversos, o que implica uma reaprendizagem relacional das próprias referências identitárias” (CRUZ, 2016, p.303, tradução nossa).

Um fazer teológico intercultural latino-americano que tenha como ponto de partida a interculturalidade, como disposição e atitude, somado à postura ética da pesquisa cartográfica, desenha-se e desenvolve-se num novo paradigma teológico. “O paradigma proposto pelo pensamento intercultural é o encontro e o diálogo entre as culturas. Pois considera ser esse o lugar privilegiado para o encontro das memórias dos povos e, também, local propício para o intercâmbio e o enriquecimento recíproco entre as várias tradições” (TAVARES, 2015, p.1970).

Nesses encontros é que se produz a significação de que carregamos a diversidade dentro de nós, e se possibilita o agenciamento do desejo de uma reconciliação com as nossas raízes e de uma convivência verdadeiramente pacífica (CRUZ, 2016, p.171). “O intercultural se torna, para todos os efeitos, “lugar teológico”, compreendido como ponto de partida e, ao mesmo tempo, como perspectiva da teologia propriamente dita” (TAVARES, 2015, p.1974).

É precisamente esse lugar *entre* ou *inter* que constitui o objeto formal da teologia intercultural (TAVARES, 2015, p.1973). Além disso, “o intercultural emerge como um método de transformação da teologia em seu processo mesmo de constituição. O intercultural é assumido, portanto, como lugar e método privilegiados para se repensar todos os conteúdos e disciplinas teológicos” (TAVARES, 2015, p.1974).

O objetivo de um fazer teológico intercultural não se restringe a uma valorização da diversidade, com tolerância e aceitação do outro que é diferente. Mas trata-se de conviver na interrelação (CRUZ, 2016, p.85) para “a construção de uma sociedade fundamentada na solidariedade e na fraternidade em vista do sonho da *oikoumene* humana” (ZWETSCH, 2015, p.157).

Por essa razão, a teologia intercultural propõe a construção urgente de “uma nova cartografia”. Trata-se de uma cartografia que inclua as histórias particulares, sem qualquer programa de unificação que marginalize ou negue as diferenças específicas (TAVARES,

2015, p.1969). “Uma nova cartografia” a partir de um fazer teológico intercultural, que aqui entendemos exatamente como uma cartografia deleuze-guattariana, também não é avessa à ideia de universalidade. Quanto ao pensamento intercultural, Sinivaldo Tavares recorda que este postula “uma universalidade a partir das diferenças culturais” (TAVARES, 2015, p.1972). Para Tavares, “a diversidade cultural não compromete nem inviabiliza a universalidade. A perspectiva do encontro e do diálogo é que possibilita, em última instância, a verdadeira universalidade. Pois a autêntica experiência de universalidade brota das experiências particulares e locais” (TAVARES, 2015, p.1972).

Para uma perspectiva intercultural radicada, o encontro e o diálogo entre as várias culturas é que “poderão criar condições para que haja experiências de universalidade inclusiva capazes, por sua vez, de produzirem uma nova cartografia cultural. Trata-se da proposição de uma universalidade temporalmente pluralista” (TAVARES, 2015, p.1972-1973).

Para concluir, faz-se importante adicionar uma preciosa contribuição de cunho metodológico que nos oferece Roberto E. Zwetsch (2015). O fazer teológico intercultural possui características básicas e também postulas metodológicas ainda em construção (ZWETSCH, 2015, p.158). As três características básicas são a *contextualidade*, pois “todo o pensamento está conectado a um contexto concreto” e isso “significa dizer que todo o saber traz em si um tanto de seu lugar e que esse saber ganha importância na capacidade de explicar e resolver questões práticas e conceituais desse contexto” (ZWETSCH, 2015, p.172); a *pluralidade*, pois, “uma vez que o pensamento é eminentemente contextual e os contextos são diversos há uma pluralidade de vozes que se expressam a partir de cada um desses contextos” (ZWETSCH, 2015, p.173); e a *ecumenicidade*, “entendida a partir da convivência dialógica com o outro” (ZWETSCH, 2015, p.174).

Quanto às posturas metodológicas, Zwetsch, convida, primeiramente, a uma autocrítica da própria identidade cultural, distanciando-se da ideologia ocidental dominante, de modo a perceber que o pensamento racionalista da modernidade é apenas um dos modos de concepção do mundo, surgido de um contexto cultural particular (ZWETSCH, 2015, p.175-177). Depois, Zwetsch sugere uma atividade que parece fácil e óbvia, mas que é profundamente desafiadora se tomada com seriedade: ouvir a voz do outro num diálogo fraterno e aberto à complementariedade (ZWETSCH, 2015, p.178).

CONCLUSÃO

Para o fazer teológico, a cartografia, unida ao pensamento intercultural, pode se apresentar como “condição imprescindível para libertar a teologia clássica das amarras de sua falsa consciência universal” (TAVARES, 2015, p.1967). Como afirma Alonso Gonçalves, o caminho da interculturalidade favorece uma re colocação do tema da Revelação (GONÇALVES, 2021, p.99).

“Isso se dá porque há um entendimento de que não está em busca de um denominador comum, antes está em busca de uma reelaboração comum das verdades compartilhadas” (GONÇALVES, 2021, p.99). Com efeito, a transformação intercultural da teologia favorece o seu encontro com outros universos culturais, possibilitando a mútua fecundação, o mútuo atravessamento pelas diversas linhas que os compõem. Desse modo, afloram novos aspectos da Revelação que jamais vieram à luz sem estas relações interculturais (CRUZ, 2016, p.233).

A combinação da cartografia à resistência à prática homogeneizadora pelo paradigma da interculturalidade presente no fazer teológico intercultural, permite primeiro a percepção da assimetria violenta das relações culturais, depois, enquanto projeto, a afirmação das particularidades das expressões culturais teológicas marginalizadas. Abrindo o modo de fazer teologia ao diálogo e à verdadeira atitude de fecundação mútua, dar-se-á um enriquecimento comum, que se levado até as últimas consequências, descortinará até mesmo novos elementos da Revelação Divina.

REFERÊNCIAS

- ALTHAUS-REID, Marcella. Deus Queer. Rio de Janeiro: Metanoia; Novos Diálogos, 2019.
- CASTILLO DE LA CRUZ, Jit Manuel. La Interculturalidad, un nuevo paradigma de evangelización: para um mundo postmoderno, plural y multiétnico. Santo Domingo: Ediciones MSC, 2016.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. Mil platôs: do capitalismo à esquizofrenia. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995. v. 1.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. Mil platôs: do capitalismo à esquizofrenia. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996. v. 3.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. Mil platôs: do capitalismo à esquizofrenia. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997a. v. 4.
- DELEUZE, Gilles e PARNET, Claire. Diálogos. São Paulo: Escuta, 1998.
- DELEUZE, Gilles. Conversações 1972 - 1990. São Paulo: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles. Lógica do sentido. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. Subjetividade Contemporânea e a Pesquisa em Teologia. In: BOBSIN, Oneide et al. (Orgs.). Uma Religião Chamada Brasil. São Leopoldo: Oikos, 2008. p. 15-26.
- ESPERANDIO, Mary Rute Gomes; LOPES, Alexandre Cordeiro. A Pesquisa da Subjetividade em Teologia: Notas sobre o Método Cartográfico. Estudos Teológicos São Leopoldo v. 51 n. 1 p. 157-171 jan./jun. 2011.
- FORNET-BETANCOURT, R. Crítica intercultural de la filosofía latino-americana actual. Madrid: Trotta, 2004.
- GONÇALVES, Alonso. Revelação e Decolonialidade: Subversão teológica e epistemologia

decolonial. São Paulo: Editora Recriar, 2021.

TAVARES, Sinivaldo. Teologia sob o signo da travessia: Rumo a uma teologia intercultural. Horizonte, Belo Horizonte, v. 13, n. 40, p.1955-1981, 2015.

ZWETSCH, Roberto (Org.). Conviver: Ensaios para uma teologia intercultural latino-americana. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015.

RELIGIÃO SEM TEÍSMO E SEM ATEÍSMO: CARIDADE E SOLIDARIEDADE. UM DIÁLOGO ENTRE VATTIMO E RORTY

Douglas Felipe dos Santos¹

RESUMO

Apresentando uma análise sobre a religiosidade em uma realidade pós-moderna, este trabalho objetiva-se compreender o processo do futuro da religião, utilizando como fundamento o diálogo entre Richard Rorty e Gianni Vattimo, que fora sistematizado por Santiago Zabala. Partindo da conceituação de um cristianismo não-religioso e de pensamento enfraquecido, desenvolvidos por Vattimo, bem como a proposta rorteryana de uma realidade liberal e contingente edificada por ironistas, foi possível perceber que há uma convergência de pensamentos: a vivência fraterna só será possível pela prática da caridade e da solidariedade entre os semelhantes.

PALAVRAS-CHAVE: cristianismo não-religioso; religiosidade; caridade; solidariedade; pós-modernidade.

INTRODUÇÃO

Inseridos em uma sociedade pós-moderna, os filósofos Gianni Vattimo (1936-presente) e Richard Rorty (1931-2007) apresentam diferentes formas de analisar a conjuntura contemporânea da realidade em que vivemos.

Vattimo, italiano e inserido desde os primórdios em uma realidade cristã, promove uma análise hermenêutica a respeito do retorno da religiosidade do homem pós-moderno, compreendendo a própria tradição cristã por meio de uma realidade secular e niilista. Seu pressuposto de um pensamento enfraquecido, reconhece que no cristianismo tem-se a outra face da secularização, dado a encarnação do Verbo divino. Com isso, a fundamentação no mandamento do Amor promove a caridade e esta, por sua vez, essencial à sociedade hodierna, valorizando a liberdade, a fraternidade e sem imposições morais e dogmáticas.

Rorty, por sua vez, é oriundo da escola pragmática estadunidense, concebendo a cultura como parte da construção humana da realidade. A religião possui a mesma característica, contudo, promove uma divisão social devido as relações de poder existente em suas instâncias. Com isso, é apenas em uma sociedade liberal, devidamente implantada e estruturada na realidade e na historicidade do ser humano, que se é possível lutar contra as desigualdades.

Isto posto, Santiago Zabala (1975-presente) propõe um diálogo entre os autores, refletindo sobre

¹Graduado em Licenciatura em Química pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Graduado em Bacharelado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Graduando em Bacharelado em Teologia pela PUC-Campinas. Bolsista FAPIC. douglas_santos48@hotmail.com

a religiosidade em uma realidade pós-moderna. Intitulada *O futuro da religião. Solidariedade, caridade e ironia* (2006), a obra resultante apresenta as compreensões individuais e as resultas do embate dialogal dos mesmos.

Assim, o objetivo deste trabalho é promover uma análise a respeito deste diálogo entre os autores, na busca e compreensão, se é possível pensar uma religião sem ateísmo e sem teísmo, através da caridade e da solidariedade. Para isso, fundamentar-se-á, além da obra supracitada, nos escritos *Crer que se crê* (2018) de Gianni Vattimo e *Contingência, ironia e solidariedade* (2007) de Richard Rorty.

Com isso, será feita uma retomada da compreensão de Vattimo sobre um cristianismo não-religioso a partir do pensamento enfraquecido, do niilismo e do processo de secularização. Em seguida, analisaremos a sociedade liberal rortyriana, na qual a contingência é um fator estruturante da cultura e os ironistas se apresentam como atores de grande importância para uma vivência eficaz da solidariedade. Por fim, dentro do diálogo realizado, será feita a análise das ideias próximas de ambos os autores, de modo a culminar em uma idealização social baseada na solidariedade e na caridade.

1. CRISTIANISMO NÃO-RELIGIOSO

Considerando que as raízes da própria história ocidental estão no cristianismo e que essa se encontra em uma realidade hodierna e secularizada, Vattimo, ao utilizar a compreensão niilista de Nietzsche e a proposição da crise da metafísica de Heidegger, compreende que em uma sociedade em que há um pluralismo de ideias, não se concebem imposições rígidas de pensamento, ou seja, há uma estrutura de pensamento enfraquecido, no qual as imposições inquebrantáveis não encontram mais sentido.

No âmbito da religiosidade, não se é possível pensar em um Deus autoritário, violento, mas, com a encarnação do Verbo, temos um Deus presente, imanente, que se fez homem e, conseqüentemente, se fez história. Assim,

[...] é bem possível que a secularização – que é igualmente perda de autoridade temporal por parte da Igreja, automatização da razão humana da dependência ante um Deus absoluto, juiz, ameaçador, tão transcendente com relação às nossas ideias do bem e do mal que me parece um soberano caprichoso e bizarro – seja precisamente um efeito positivo do pensamento de Jesus, e não um modo de se afastar dele (VATTIMO, 2018, p. 34).

Analisando as imposições institucionais, Vattimo, como nos lembra Gonçalves (2020, p. 678), compreende um cristianismo que tem como base a *kenosis* do Verbo, utilizando a perspectiva de um niilismo hermenêutico, além da prática da caridade em uma realidade que não se restringe apenas a um grupo seletivo, mas que visa uma compreensão global de relações humanas.

Tem-se, portanto, no mandamento do amor (cf. Jo 13, 38), a fundamentação de uma vivência religiosa não arraigada a uma instituição impositiva, como propõe o autor, uma vez que a caridade se apresenta como o amor em movimento (GONÇALVES, 2018, p. 264). Todavia, não é algo puramente abstrato, mas exige uma inserção e uma efetivação na vivência cotidiana, promovendo, dessa forma, uma transformação da realidade e uma abertura à alteridade (GONÇALVES, 2020, p. 679).

Assim, a caridade é responsável por efetivar uma abertura dialógica com todas as realidades que, de maneira sincera, perpetua em contraposição a um modelo de metafísica natural. Portanto, a vivência fraterna só será possível por meio da efetividade da caridade e do afastamento da violência e imposições metafísicas, promovendo a liberdade humana em uma realidade não-religiosa, que tem a *kenosis* do Verbo e o processo de secularização como pontos fundamentais da sociedade plural contemporânea.

2. PROPOSIÇÕES DE RICHARD RORTY

Tendo como base a escola pragmática norte-americana, Richard Rorty aponta que

Todas as crenças que são centrais para auto-imagem do indivíduo o são porque a sua presença ou ausência serve de critério para separar os bons dos maus, separar o tipo de pessoa que se quer do tipo que não se quer ser. Uma convicção que possa justificar-se para qualquer um é tem pouco interesse. Não há necessidade de uma “coragem inabalável” para sustentar esse tipo de convicção (RORTY, 2007, p. 94).

O autor defende que não há verdades pré-estabelecidas, mas construções/descobertas do próprio ser humano (ALMADA et al., 2016, p. 70), que, por sua vez, está inserido em uma realidade histórica e diante de uma realidade cultural, ou seja, “[...] o máximo que podem fazer é manipular as tensões de sua própria época, a fim de produzir os primórdios da época seguinte” (RORTY, 2007, p. 100). Com isso, tem-se na linguagem um aspecto essencial para a própria edificação dos seres humanos, dado que,

Abandonar a ideia das línguas como representações [...] equivaleria a desdivinizar o mundo. Somente se o fizermos poderemos aceitar em sua plenitude a tese [...] de que a verdade é uma propriedade das frases, já que a existência das frases depende de vocabulários e já que os vocabulários são feitos por seres humanos, o mesmo se dá com as verdades. (RORTY, 2007, p. 53-54).

Rorty aponta para a construção de uma sociedade liberal que, por sua vez, impele a uma visão pluralista de mundo, permitindo o confronto e o diálogo com o contraditório, em vista da possibilidade de um crescimento e edificação conjunta da realidade. Assim, partindo da ideia de contingência, não se tem mais valores absolutos presentes na sociedade, mas a mesma está constantemente em transformações, permitindo a implantação de um ambiente solidário em detrimento da crueldade exercida para com os semelhantes.

Esta sociedade liberal, segundo o autor, não está presa a descrições religiosas e filosóficas, dado que “tal narrativa esclareceria as condições em que a ideia de verdade como correspondência com a realidade poderia ser substituída, pouco a pouco, pela ideia de verdade como aquilo em que se passa a acreditar no decorrer de contatos livres e francos” (RORTY, 2007, p. 128).

Para tanto, não cabe a adesão ao senso comum, mas a configuração de todos para o ironismo, ou seja, pessoas que são capazes de promover a discussão não apegando-se a proposituras indubitáveis, nem mesmo considere a linguagem como uma questão limítrofe (RORTY, 2007, p. 134). É preciso estar inserido na historicidade e no nominalismo, permitindo que haja um processo de mudanças contínuas que permitam, a partir dos limites existentes, construir uma nova linguagem para compreender a realidade.

Todavia, até mesmo o próprio ironista deve compreender-se como um ser que necessita de transformação, dado que o mesmo deve tornar-se um ironista liberal, isto é, que veja a sua própria existência como algo contingente, superando a ligação com o poder que, por sua vez, é uma herança da mentalidade metafísica. Assim, a sociedade deve promover a liberdade e a capacidade de auto-redescrição de cada indivíduo, dada a contingência da mesma. Com isso,

Não há razão por que o ironista não possa ser liberal, mas ele não pode ser um liberal “progressista” e “dinâmico”, no sentido em que os metafísicos liberais às vezes afirmam ser. É que ele não pode oferecer o mesmo tipo de esperança social oferecido pelos metafísicos. Não pode afirmar que a adoção de sua redescrição da pessoa ou da situação dela a torne mais capaz de dominar as forças que se juntam contra ela. A seu ver, essa capacidade é uma questão de armas e de sorte, e não de ela estar do lado da verdade ou haver identificado o “movimento da história” (RORTY, 2007, p. 161-162)

O ironista, portanto, deve promover a solidariedade, buscando combater a dor e a humilhação sofrida pelo outro, de modo a compreendê-lo como seu semelhante e, com isso, proporcionar a diminuição do sofrimento humano (SOUSA, 2009, p. 9) em busca de uma sociedade mais igualitária. Entretanto, não cabe, para Rorty, a concepção da busca pela perfeição, mas do reconhecimento do “eu” dos semelhantes. Sendo assim, como nos lembra Azevedo (2007, p. 58), a solidariedade é uma relação entre os interesses privados e peculiares dos seres humanos e não uma prioridade imediata.

3. O DIÁLOGO DE RORTY E VATTIMO

Buscando estabelecer uma fusão de horizontes gadamerianos, Santiago Zabala (2006, p. 19) promove um debate entre as duas correntes filosóficas – hermenêutica e pragmatismo – de modo a proporcionar que seus representantes – Vattimo e Rorty, respectivamente – explicitem os posicionamentos das mesmas em relação a temas hodiernos, dado que estamos inseridos, conforme o autor italiano, em uma “idade da interpretação.”

Dessa forma, Zabala, ao mesmo tempo que recorda que a hermenêutica tem sua característica inserida em uma realidade e um contexto histórico, considera, também, que não é possível afirmar que houve uma superação plena da metafísica. Isto posto, Zabala aponta que, tanto a hermenêutica vattiminiana, quanto o pragmatismo rortyriano, convergem ao buscar a construção, de modo dialogal, da compreensão do próprio ser humano, proporcionada pelo processo de secularização.

O retorno à religiosidade, na visão de Zabala, é possível pois o ser humano tem a capacidade de interpretação e edificação de si próprio, dado que a religião é tida como um fator privado de cada indivíduo, proporcionando, desse modo, que cada um torne-se mais responsável ante os seus semelhantes.

Rorty, ao defender uma visão que beira o subjetivismo a respeito da religião, apresenta que é necessário compreender a mesma como algo voltado à particularidade do indivíduo humano, desde que a mesma não seja influenciada pelas autoridades institucionais (RORTY, 2006, p. 52). Com isso, é preciso um distanciamento de questões que atravanquem o diálogo e residam apenas no embate, como é o caso da contínua discussão entre a religião e a ciência, dado que estes conflitos são próprios da formação cultural (RORTY, 2006, p. 59).

Vattimo afirma que a hermenêutica “[...] é o desenvolvimento e maturação da mensagem cristã” (VATTIMO, 2006, p. 67). Contudo, as mesmas não são sinônimos, mas correlacionadas, dado que é preciso vivenciar na sociedade contemporânea o mandamento do amor e, conseqüentemente, o preceito cristão da caridade.

Destarte, as rígidas imposições implementadas pelas disciplinas institucionais e que são frutos de uma mentalidade metafísica, devem ceder o lugar, de acordo com Vattimo e Rorty, à caridade e à solidariedade, buscando ecumenismo evangélico transcendente às barreiras do próprio cristianismo (VATTIMO, 2006, p. 69). Isso se dá pois, é apenas na fraternidade, no atingir o semelhante presente na realidade histórica, que se pode vislumbrar a verdade, ou seja, “[...] nós não concordamos porque encontramos a completa essência da realidade, mas dizemos que encontramos a completa essência da realidade quando concordamos.”(RORTY et al., 2006, p. 80).

Isto posto, podemos perceber que a metafísica é causadora de desigualdades, pois está presente nas estruturas de poder, que não prezam pela democracia, gerando o autoritarismo existente tanto na realidade da religião quanto na política (NICOLINI, 2015, p. 56).

Assim, Rorty enfatiza que é preciso promover uma responsabilidade cívica entre os seres humanos, dado que o futuro dos mesmos só é possível por meio da fortificação das relações interpessoais e da valorização, segundo Vattimo, do desenvolvimento da educação. Portanto,

[...] poderíamos sintetizar dizendo que a questão posta por estes dois debatedores não é o fim da religião, ou o abandono de sua linguagem, mas, a partir de uma desarticulação da metafísica por meio de diálogos que visam o entendimento, a promoção de contínuas e pequenas mudanças nas relações tendo como mote a solidariedade (NICOLINI, 2015, p. 56).

CONCLUSÃO

Neste trabalho objetivou-se promover a análise das obras dos filósofos Gianni Vattimo e Richard Rorty, bem como o debate entre ambos a respeito do futuro da religiosidade na sociedade contemporânea, proporcionado e mediado por Santiago Zabala. Neste debate foi possível perceber que o mesmo só será possível pela efetivação de uma cultura da caridade e da solidariedade, valorizando as relações interpessoais.

Em uma perspectiva gadameriana de fusão de horizontes, Zabala proporcionou o diálogo de dois autores de correntes filosóficas distintas – hermenêutica e pragmatismo –, evidenciando que a pluralidade de como pensar o próprio ser humano é possível em um processo de secularização.

Tanto o teísmo, proposto por Vattimo, quanto o ateísmo, analisado por Rorty, se apresentam na realidade pós-moderna, proporcionando ao ser humano um reencontrar-se em sua própria religiosidade que, por sua vez, não está inserida, necessariamente, a uma via institucional e, conseqüentemente, liberta das imposições imputadas pelas estruturas de poder.

Deste modo, há uma convergência entre Vattimo e Rorty, dado que, no pensamento enfraquecido proposto pelo filósofo italiano, podemos verificar características do ironismo proposto pelo estadunidense, de modo que há um embate entre as estruturas violentas, indiscutíveis e rígidas oriundas da metafísica.

Portanto, apenas com a caridade e a solidariedade, é possível um reconhecer do outro como um semelhante, de modo a não sucumbir às estruturas metafísicas que humilham, causam desigualdades e agem com violência para com os outros, e sim valorizando a dignidade humana em favor do mandamento do amor.

REFERÊNCIAS

ALMADA, José A. S.; AMORIM, Wellington L.; SILVA, Everardo da. Contingência e liberdade em Rorty : e uma possível aproximação da filosofia nietzchiana da imanência. **Protestantismo em Revista**, v. 41, p. 69–79, 2016. Disponível em: <<http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp>>. Acesso em: 5 maio 2022.

Bíblia de Jerusalém. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2002.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. Religião débil da caridade: O cristianismo não religioso em debate. **Revista Pistis & Praxis - Teologia e Pastoral**, v. 12, n. 3, p. 672–694, 2020. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/pistispraxis/article/view/27552/24692>>. Acesso em: 1 out. 2020.

_____. Religião e ética no cristianismo não religioso: uma abordagem a partir de Gianni Vattimo. **Revista Pistis & Praxis - Teologia e Pastoral**, v. 10, n. 2, p. 244–268, 2018. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/pistispraxis/article/view/23854/22896>>. Acesso em: 1 out. 2020.

NICOLINI, Marcos Henrique de Oliveira. **Reconhecendo-se sem-religião nas periferias da cidade: liberdade compartilhada como resistência**. 2015. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). 544 f. Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, SP, 2015. Disponível em: <<http://tede.metodista.br/jspui/bitstream/tede/1561/2/MARCOS.pdf>>. Acesso em: 5 maio 2022.

RORTY, Richard. Anticlericalismo e ateísmo. In: ZABALA, Santiago (Org.). **O futuro da religião**. Solidariedade, caridade e ironia. Tradução: Eliane Aguiar; Paulo Chiraldelli. Rio de Janeiro, RJ: Relume Dumará, 2006. p. 47–62.

_____. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2007.

RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni; ZABALA, Santiago. Qual o futuro da religião após a metafísica? In: ZABALA, Santiago (Org.). **O futuro da religião**. Solidariedade, caridade e ironia. Tradução: Eliane Aguiar; Paulo Ghiraldelli. Rio de Janeiro, RJ: Relume Dumará, 2006. p. 77–110.

SOUSA, José Elielton de. Ironismo e tradição em Richard Rorty. **Revista Redescições – Revista on line do GT de Pragmatismo e Filosofia Norte-americana**, v. 1, n. 3, p. 1–10, 2009. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/Redescicoes/article/view/14456/9647>>. Acesso em: 2 maio 2022.

VATTIMO, Gianni. A idade da interpretação. *In*: ZABALA, Santiago (Org.). **O futuro da religião.** Solidariedade, caridade e ironia. Tradução: Eliane Aguiar; Paulo Ghiraldelli. Rio de Janeiro, RJ: Relume Dumará, 2006. p. 63–76.

_____. **Crer que se crê.** É possível ser cristão apesar da Igreja? Tradução: Klaus Brüscke. Petrópolis: Vozes, 2018.



Parcerias:



CEHTLA