

ISSN 2175-9685

Volume 9, 2023

IX CONGRESSO ANPTECRE

PUC Campinas
Presencial e On-line

19 a 21 de setembro de 2023

**A Religião
na América Latina
e Caribe** : conceitos, relações e perspectivas

ANAIS DO IX CONGRESSO DA ANPTECRE

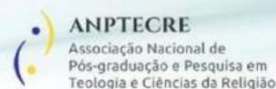
Grupos de Trabalho



Apoio:



Promoção:



Realização:



ANAIS DO CONGRESSO DA ANPTECRE

ISSN: 2175-9685

IX Congresso da Anptecre / 2023

Tema: A religião na América Latina e Caribe: conceitos, relações e perspectivas

Local: PUC-Campinas

Campinas, São Paulo, Brasil

ANPTECRE – Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião

Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas

Os textos publicados são de responsabilidade de cada autor, bem como a revisão ortográfica, gramatical e referencição bibliográfica. Cada autor também é responsável pelo direito do uso de imagens, gráficos e tabelas.

Projeto Gráfico e Diagramação:

Felipe de Queiroz Souto

Renato Kirchner

Capa: Tiago Lopes Parreiras

Arte do congresso: Sergio Ricciuto Conte

Contribuição: Arlindo José Vicente Junior

Equipe de gestão operacional e de atendimento:

Tiago Lopes Parreiras (Seth – Evento Dinâmico)

Vinícius Faria Pereira (Seth – PUC Minas)

Kathleen Vieira (Seth – PUC-PR)

Publicação eletrônica:

Campinas, 2023

Ficha catalográfica elaborada por Fabiana Rizzilli Pires CRB 8/6920

Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI - PUC-Campinas

215
C749a

Congresso da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciência da Religião (9. : 2023 : Campinas, SP)
Anais do IX Congresso da ANPTECRE : a religião na América Latina e Caribe : conceitos, relações e perspectivas : grupos de trabalho / realização: Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião. – Campinas, SP : PUC-Campinas, 2023.
1286 p.

Inclui bibliografia.
ISSN: 2175-9685

1. Religião e Ciência. 2. Teologia - Congressos. 3. Religião - América Latina. I. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais. II. Título.

CDD – 22.ed. 215

CONSELHOS DA ANPTECRE

Conselho Diretor

Presidente: Prof. Dr. Glauco Barsalini

Vice-presidente: Profa. Dra. Fernanda Lemos

Secretária: Profa. Dra. Francilaide de Queiroz Ronsi

Conselho Científico

Prof. Dr. Frederico Pieper Pires

Prof. Dr. Clóvis Ecco

Prof. Dr. David Mesquiati de Oliveira

Prof. Dr. Marinilson Barbosa da Silva

Prof. Dr. Matthias Grenzer

Conselho Fiscal

Profa. Dra. Claudete Beise Ulrich

Profa. Dra. Ceci Maria Costa Baptista Mariani

Profa. Dra. Carolina Bezerra de Souza

Suplência do Conselho Fiscal

Profa. Dra. Suzana Ramos Coutinho

Prof. Dr. Vítor Chaves de Souza

COMISSÕES

Comissão Organizadora

Dra. Ana Rosa Cloquet da Silva (PUC-Campinas)
Dr. Breno Martins de Campos (PUC-Campinas)
Dra. Ceci Maria Costa Baptista Mariani (PUC-Campinas)
Dr. David Mesquiati de Oliveira (FUV)
Dr. Douglas Ferreira Barros (PUC-Campinas)
Dra. Fernanda Lemos (UFPB)
Dra. Francilaide de Queiroz Ronsi (PUC-Rio)
Dr. Jefferson Zeferino (PUC-Campinas)
Dr. Marcio Cappelli Aló Lopes (PUC-Campinas)
Dr. Marinilson Barbosa da Silva (UFPB)
Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira (PUC-Campinas)
Dr. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves (PUC-Campinas)
Dr. Renato Kirchner (PUC-Campinas)

Comissão Científica

Dr. Alex Villas Boas (Pontifícia Universidade Católica do Paraná)
Dra. Angela Ales Bello (Pontifícia Università Lateranense)
Dr. David Mesquiati de Oliveira (Faculdade Unidas de Vitória)
Dr. Douglas Ferreira Barros (Pontifícia Universidade Católica de Campinas)
Dra. Dilaine Sampaio (Universidade Federal da Paraíba)
Dra. Fernanda Henriques (Universidade de Évora)
Dr. Frederico Pieper Pires (Universidade Federal de Juiz de Fora)
Dr. Iuri Andréas Reblin (Escola Superior de Teologia)
Dr. Luis Carlos Susin (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul)
Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Júnior (Universidade Estadual do Pará)
Dra. Maria Clara Bingemer (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
Dr. Matthias Grenzer (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo)
Dr. Miguel Gonzales (Universidad Católica del Chile)
Dr. Ney de Souza (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo)
Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira (Pontifícia Universidade Católica de Campinas)
Dr. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves (Pontifícia Universidade Católica de Campinas)
Dr. Pedro Fernández Castela (Universidad Pontificia Comillas)
Dr. Rudolf von Sinner (Pontifícia Universidade Católica do Paraná)
Dr. Sinivaldo Silva Tavares (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia)

Comissão Editorial

Dr. Breno Martins de Campos (PUC-Campinas)
Dra. Ceci Maria Costa Baptista Mariani (PUC-Campinas)
Dr. Douglas Ferreira Barros (PUC-Campinas)
Me. Felipe de Queiroz Souto (UFJF)
Dr. Luís Gabriel Provinciatto (PUC-Campinas)
Dr. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves (PUC-Campinas)
Dr. Renato Kirchner (PUC-Campinas)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	18
GT 1 – RELIGIÃO E EDUCAÇÃO.....	23
Educação e religião: o desafio das fontes históricas	25
<i>Amauri Carlos Ferreira</i>	
Concepções e práticas pedagógicas no Ensino Religioso: um estudo nas escolas da rede municipal de Itapemirim/ES	33
<i>Ana Cláudia Freire Mezher</i>	
O estado da arte sobre o racismo religioso estrutural na educação: dissertações de Programas de Pós-graduação em Ciência da Religião no Brasil	40
<i>Antonio Pedro Lima Junior</i>	
Superando o racismo religioso: 20 anos da lei 10.639/2003 por uma educação antirracista	48
<i>Constantino José Bezerra de Melo</i>	
O encontro de si na espiritualidade integrativa	55
<i>Eliane Silva de Farias Barcellos e Lusival Barcellos</i>	
Ensino Religioso na educação de jovens e adultos: promovendo a reflexão crítica para superação do racismo estrutural.....	61
<i>Emerson Soares Santos</i>	
O uso da BNCC do ensino religioso para promover uma cultura de paz.....	68
<i>Franci Dalva Oliveira da Silva</i>	
Formação continuada de professor de Ensino Religioso para a diversidade religiosa na BNCC Ensino Fundamental.....	73
<i>Francisco Willams Campos Lima</i>	
Caxambu de Andorinha: a manutenção de uma tradição e a busca por reconhecimento	81
<i>Giselli Thomaz Reis Scarpe</i>	
A perspectiva do Ensino Religioso na escola: uma pedagogia com jogos teatrais	88
<i>Leide Rosane Silva Souza de Alcântara e Marinilson Barbosa da Silva</i>	
Complexidades de implementação das aulas de Ensino Religioso nas escolas de educação do campo	94
<i>Lisandra Taschetto Murini Bento</i>	

Educação e Ensino Religioso: contexto em escola pública municipal em Cidade Ocidental – Goiás	102
<i>Marcia de Abreu Santos</i>	
Ensino Religioso: desafios e esperanças	108
<i>Marcio Henrique da Silva Ribeiro</i>	
Diversidade cultural religiosa em grupos psicoterápicos buscando a cultura de paz.....	116
<i>Marineide Felix de Queiroz Brito</i>	
A escola como mediadora do desenvolvimento de valores morais no aluno através do Ensino Religioso.....	123
<i>Meriele Lima Batalha Ferreira</i>	
Educação especial e religião: o papel da inclusão religiosa na formação integral de alunos com necessidades educacionais especiais.....	130
<i>Nóbila Batista Batalha Feliciano</i>	
O Ensino Religioso como componente curricular indispensável para a formação do/a estudante no Ensino Fundamental	137
<i>Regina Oliveira de Lima</i>	
Em pós-pandemia: desafios no Ensino Religioso e as novas tecnologias como ferramentas de aprendizagem	144
<i>Renata de Araujo Viana Lima</i>	
O gato malhado e a Andorinha Sinhá: a literatura infantil em transdisciplinaridade com o Ensino Religioso.....	151
<i>Themis Andrea Lessa Machado de Mello</i>	
GT 2 – RELIGIÃO COMO TEXTO: LINGUAGENS E PRODUÇÃO DE SENTIDO....	158
A engenhosa Letícia Pentecostal: a simbólica da nuvem na pentecostalidade de Carlos Nejar	160
<i>Alan Aparecido Campos Brizotti</i>	
A arte do Miriti: artesãos, natureza e religiosidade na comunidade Tauerá de Beja (Abaetetuba-PA)	168
<i>Camila Costa Monteiro</i>	
A poesia como exercício espiritual: intersecção do teológico e filosófico em Hadot e Silva.....	175
<i>Cídio Lopes de Almeida</i>	
Leodegaria de Jesus. Linguagem poética e religiosa.....	184
<i>Cosme Juarez Moreira Streglio</i>	
Túmulos da saudade: símbolos de uma necrópole periférica.....	196
<i>Daniela Veloso de Abreu e Matos</i>	

Teoria da recepção presente na hermenêutica de José Tolentino Mendonça: o leitor como figura central.....	204
<i>Eliabe Simplicio da Silva</i>	
João, o santo: construção ficcional entre os séculos II e VI.....	210
<i>Georges Homsí Mora</i>	
Noções teológicas nos versos áureos dos pitagóricos	218
<i>Gustavo Altmüller Alvarez</i>	
Entre o fogo do desejo do padre e a frigideira da inquisição para Phillip ...	227
<i>Henry Isaac Peña Grajales</i>	
Religião e conversão semiótica no pensamento de João de Jesus Paes Loureiro	233
<i>Hirlan Hermes Monteiro da Costa</i>	
Narrativas biográficas e missionarismo protestante na América Latina no século XX.....	240
<i>Joice Viviane Silva</i>	
Fernando Pessoa e seus principais heterônimos: despersonalização, dramaturgia, misticismo e realidade	248
<i>Leandro Pereira dos Santos</i>	
Representação do Jarê no romance Torto Arado.....	256
<i>Luis Oliveira Freitas</i>	
Contar e recontar: narrativas míticas na construção da santidade de Lôla	264
<i>Mara Bontempo Reis</i>	
Dos escritos teológicos aos escritos poético-literários: uma panorâmica nas diversas fases da escrita alvesiana	272
<i>Márcia de Souza Martins</i>	
“Coisicas diminutas”: o amor como caminho místico na sabedoria da Pequenina em partida do audaz navegante.....	280
<i>Maria Luísa Magnani</i>	
Um dia chegarei a sagres: a teopatodiceia na obra de Nélide Piñon.....	287
<i>Matheus Manholer de Oliveira e Gustavo Escoboza da Costa</i>	
Os primeiros rituais brasileiros: pinturas rupestres e cenas religiosas	296
<i>Talita Barbara Costa de Oliveira</i>	

GT 3 – ESPIRITUALIDADES CONTEMPORÂNEAS, PLURALIDADE RELIGIOSA E DIÁLOGO	301
Religião e cotidiano: uma abordagem a partir do conceito de “religião vivida” de Nancy Ammerman	303
<i>Bruno Castro Schröder</i>	
Do cristofascismo à debilidade de Deus.....	312
<i>Carlos Alberto Pinheiro Vieira e José Tadeu Batista de Souza</i>	
Comunidade escolar: do mito da democracia racial ao desafio do espaço para as diferenças	322
<i>Cyntia Virginia Farias D’amorim</i>	
Diálogo inter-religioso e decolonialidade: o exemplo dos paradigmas teológicos	329
<i>Daniel Judson da Silva</i>	
Espiritualidade, religiosidade e cotidiano: um mapeamento das instituições religiosas do município de Patos-PB.....	336
<i>Eduardo Lima Leite</i>	
Diversidade espiritual e espiritualidade transreligiosa	346
<i>Gilbraz de Souza Aragão</i>	
Ciências da Religião diante do racismo	354
<i>Guaraci Maximiano dos Santos</i>	
Dia da conscientização dos povos de terreiros em Goiana-PE: uma análise do debate legislativo	361
<i>José Bartolomeu dos Santos Júnior</i>	
Conciliando o nerdismo e a espiritualidade: explorando conexões e possibilidades.....	368
<i>José Fábio Bentes Valente e Elton Eduardo Paz de Araújo</i>	
Amortalidade: a fé da mística da faceta transumana	375
<i>José Fabrício Rodrigues dos Santos Cabral</i>	
Intolerância religiosa ante tradição de matriz africana: uma análise da lei do silêncio em Contagem-MG	382
<i>Márcia Luciene Nascimento</i>	
O terecô maranhense: sincretismo religioso entre o catolicismo e a encantaria de Bárbara Soeiro.....	387
<i>Márcio Rogério Bandeira do Nascimento</i>	
Dupla pertença religiosa: análise crítica de um conceito vivido no Brasil..	392
<i>Renato Carvalho de Oliveira</i>	

Uma abordagem sociocultural sobre o universo amazônico e suas encantarias nos cultos de populações afro-tradicionais	400
<i>Terezinha do Socorro da Silva Lima e Elaine Vasconcelos Bezerra Alves</i>	
O diálogo inter-religioso e a legitimação das identidades da tríade bantu do Centro espírita São Sebastião (CESS).....	407
<i>Zuleica do Carmo Garcia de Barcelos</i>	
GT 4 – GÊNERO E RELIGIÃO	414
História de vida e gênero: relatos de trabalhadoras sexuais sem religião..	416
<i>Beatriz de Oliveira Pinheiro</i>	
Mulheres migrantes e refugiadas: a cultura e a religião como fator interseccional	423
<i>Fabio Fonseca do Nascimento</i>	
Dialogando sobre gênero e Jurema: “salve Joana Pé de Chita”.....	433
<i>Gricia Guedes do Nascimento e Edna Eustáquio de Oliveira Bandeira</i>	
Silêncios que ensurdecem: preconceito e repulsa de uma religiosidade familiar que desampara.....	440
<i>Jacqueline Bezerra dos Santos</i>	
Impacto da cultura religiosa na violência contra mulheres evangélicas: uma revisão bibliográfica.....	447
<i>Janaína Brito de Assis Freitas</i>	
Panorama da homossexualidade no mundo judaico.....	454
<i>José Flávio Nogueira Guimarães</i>	
Femicídio silencioso: explorando a intersecção entre ideação suicida e violência doméstica sob a perspectiva religiosa.....	462
<i>Maria Aparecida de Souza</i>	
Religião, violência de gênero e masculinidades: a história de homens responsabilizados pela lei Maria da Penha.....	470
<i>Mauricio de Oliveira Filho</i>	
Brasil colonial: uma abordagem de gênero à mariologia de José de Anchieta – século XVI.....	479
<i>Perla Cabral Duarte Doneda</i>	
Mulheres sem religião em coletivos feministas: as trajetórias religiosas e o rompimento institucional	486
<i>Renata Fernandes Maia de Andrade</i>	
O cristianismo constrói e os estudos de gênero desconstruem: ou sobre como armários são construídos e desconstruídos	493
<i>Sandson Almeida Rotterdam</i>	

Santidade queer? Caminhos e possibilidades	501
<i>Tacel Ramberto Coutinho Leal</i>	
GT 5 – PESQUISA BÍBLICA	508
Aspecto verbal do grego do novo testamento: desacordos e consensos no debate atual.....	510
<i>Adenilton Tavares de Aguiar</i>	
As imagens de Apocalipse 12-13 na ditadura militar de 64 e de hoje.....	517
<i>Beatriz Ayres Nogueira</i>	
Distancias y camellos: como la apócrifa y los padres interpretan la llegada de los magos a Belén	523
<i>Carlos Olivares</i>	
Êxodo 32, 26-29: castigo por adorar outros deuses e a evangelização, no Brasil, no século XXI.	531
<i>Cleodon Amaral de Lima</i>	
O judaísmo de Jâmnia: uma análise acerca da maldição contra os “minim”	539
<i>Cleverton Duarte Epormucena</i>	
Implicações práticas do encontro entre 1Pedro e o Antigo Testamento	546
<i>Eduardo Rueda Neto</i>	
A relação entre o culto e a prática da justiça em Jeremias 7,1-15.....	553
<i>Fabio da Silveira Siqueira</i>	
A imagem visível do Deus invisível: deidades e iconografia versus aniconia judaica e invisibilidade de YHWH (Dt 4,15-20)	560
<i>Francisco Marques Miranda Filho</i>	
A filiação e a ascensão de Jesus como descrição de sua exaltação real em Hebreus.....	568
<i>Isaac Malheiros Meira Junior</i>	
A compaixão e misericórdia em Lc 10,25-37. Análise teológica da misericórdia como estilo de vida	576
<i>Isadora Maria Oliveira Souza</i>	
Religião e uma nova ordem política à luz de Ap 22,1-5	584
<i>Izabel Patuzzo</i>	
Leitura bíblica decolonizada na América Latina. A experiência do CEBI	592
<i>João Luiz Correia Júnior e Zélia Cristina Pedrosa do Nascimento</i>	
Os termos tselem e demut de Gênesis 1,26 iluminados pela 1João 4,8.....	599
<i>José Geraldo De Gouveia</i>	

Ênfases na profecia de Jeremias 22,1-5: categorias para a análise da contemporaneidade do serviço social	605
<i>Karine Marques Rodrigues Teixeira</i>	
“Hello, darkness, my old friend”: Sándor Ferenczi e a caracterização divina no livro de lamentações	612
<i>Lucas Alamino Iglesias Martins</i>	
As interpretações bíblicas sobre as doenças infecciosas na história do Ocidente.....	618
<i>Lucas Costa Monteiro</i>	
Corpo físico como metáfora do corpo social em Jó 29-31	626
<i>Lucas Merlo Nascimento</i>	
As parteiras no egito: nacionalidade, identidade e função.....	633
<i>Mariosan de Sousa Marques</i>	
Ageu 2,23: uma promessa messiânica?	639
<i>Pamella Barbosa Silva</i>	
O domínio da Terra e as relações de poder entre os homens.....	648
<i>Petterson Brey</i>	
A influência literária do Antigo Testamento em Apocalipse 4-5.....	656
<i>Raimundo Nonato Gomes de Carvalho</i>	
O uso da pragmalinguística na compreensão bíblica: abordagens iniciais.	663
<i>Vamberto Marinho de Arruda Junior</i>	
GT 6 – PAUL TILLICH.....	671
O correlativo em Filipe Melanchthon.....	673
<i>Eduardo Gross</i>	
Amor, poder, justiça como novo paradigma ético na metodologia da teologia africana	681
<i>Emiliano Jamba António João</i>	
Hermenêutica Fenomenológica das imagens em Paul Ricoeur e Paul Tillich: comparação e aplicação	688
<i>Etienne Alfred Higuét</i>	
A revolução na ética: percepções de John Robinson a partir de considerações de Paul Tillich	692
<i>Martinho Rennecke</i>	
GT 7 – TEOLOGIA(S) DA LIBERTAÇÃO	700
O catolicismo a partir do Vaticano II: uma Igreja em saída.....	702
<i>Adenilton Moisés da Silva</i>	

Igreja e a questão da dependência, uma abordagem sempre atual	710
<i>Antonio de Lisboa Lustosa Lopes</i>	
O círculo hermenêutico em J. L. Segundo: fundamento epistemológico de uma teologia libertadora.....	719
<i>Antonio Eduardo Pereira Pontes Oliveira</i>	
A discussão acerca do estatuto epistemológico dos pobres na teologia latino-americana.....	726
<i>Flavio José de Paula</i>	
Piedade popular latino-americana: Guadalupe como símbolo de resistência e esperança	733
<i>Francisco das Chagas De Albuquerque</i>	
De Medellín ao Papa Francisco: o que tem de nova a evangelização na América Latina?	741
<i>Leila Maria Orlandi Ribeiro</i>	
Atuação eclesial em ocupação urbana: por uma Igreja “em saída”	748
<i>Marcos Roger Ribeiro</i>	
O que está acontecendo com a Teologia da Libertação?.....	756
<i>Matheus da Silva Bernardes</i>	
Chances e estratégias da Teologia da Libertação no atual contexto	764
<i>Paulo Agostinho Nogueira Baptista</i>	
GT 8 – TEOLOGIA SISTEMÁTICA: QUESTÕES EMERGENTES.....	774
A alimentação como hermenêutica: potenciais contribuições da ciência nutricional à teologia sistemática	776
<i>Anderson Silva Barroso</i>	
A formação catequética dos futuros presbíteros	781
<i>Bruno Moreira Rodrigues</i>	
O divórcio entre teologia e mística e sua relação com a noção de revelação	788
<i>Cesar Andrade Alves</i>	
Caminho e diálogo para humanizar	795
<i>Deise Regina Badotti Bastos</i>	
Acolhida da graça: antídoto contra o “mundanismo espiritual”	801
<i>Elias Fernandes Pinto</i>	
Desafios para uma teologia ecumênica decolonial na América Latina	808
<i>Elias Wolff</i>	

Quando o ‘gnosticismo’ encontra a religião cristã.....	815
<i>George Camargo dos Santos</i>	
Uma “cristologia” filosófica do corpo no século XXI?.....	824
<i>Geraldo Luiz de Mori</i>	
A Igreja como instituição e seu papel libertador: uma reflexão a partir de Johann Baptist Metz.....	829
<i>José Célio dos Santos</i>	
O deus de Richard Dawkins	837
<i>José Federico Castillo Tapia</i>	
A dei-formação do homem, segundo Xavier Zubiri, como categoria central da teologia litúrgica.....	844
<i>Marcos Vieira das Neves</i>	
O ministério presbiteral à luz da sinodalidade.....	850
<i>Rodrigo Antonio da Silva</i>	
Na soleira da teologia: hermenêuticas da revelação cristã na esfera pública	858
<i>Tiago de Fraga Gomes</i>	
Maria na comunhão dos santos: como entre ajuda no discipulado e caminho para um diálogo ecumênico.....	865
<i>Zilda Maria da Silva</i>	
GT 9 – CULTURA VISUAL E RELIGIÃO	874
A simbólica dos “vitrais” da sé em belém do pará.....	876
<i>Denilson Marques dos Santos</i>	
A cristologia de Joãozinho Trinta revelada na imagem do Cristo Mendigo da Beija-flor de Nilópolis de 1989	884
<i>Ederilton Cassiano Toledo</i>	
Senhora Branca, Senhora Negra: a (res)significação imagética de devoções marianas a partir da colonização ibérica	891
<i>Isabella Tritone Medeiros</i>	
A aleotria nas imagens de Roca	900
<i>Juane Brauna Alves</i>	
Grafitos: um estudo das expressões religiosas nos murais urbanos na cidade de Belém-PA	907
<i>Luiz Henrique Patricio Xavier</i>	

Veja como Lazzaro Felice vê: ontofania através de uma poesia pedagógica do olhar.....	913
<i>Olavo Augusto Pereira Azambuja</i>	
GT 10 – CONSCIÊNCIA PLANETÁRIA, RELIGIÃO E ECOTEOLOGIA.....	921
Tarefas nucleares da ecoteologia no Brasil. Interlocução com Ernest Conradie.....	923
<i>Afonso Tadeu Murad</i>	
As relações entre o conceito de Sumak Kawsay e a teologia cósmica de Hildegarda de Bingen.....	931
<i>Amanda Juliane Vicentini</i>	
Lições da vida animal para o ser humano segundo Ambrósio de Milão	937
<i>André Luiz Benedito</i>	
A redenção universal na perspectiva da ecologia integral.....	944
<i>André Luiz Rodrigues da Silva</i>	
Novas epistemologias e transteologia: pedagogias dos povos originários..	950
<i>Carlos Alberto Motta Cunha</i>	
Ecoteologia e mística no conto “a mãe que se transformou em pó”: criação e sentidos.....	960
<i>Damiana Silva de Melo</i>	
“Quem tem ouvidos para ouvir, ouça”: o grito da Terra em Rm 8,22.....	968
<i>Letícia Alves Duarte Corrêa</i>	
O cuidado de Deus com a preservação da criação em Gênese 7,13-16: uma leitura verde.....	976
<i>Luciano José Dias</i>	
De João XXIII a Francisco: unidos por uma preocupação comum.....	982
<i>Marcelo Massao Osava</i>	
São humanos, como nós: perspectivismo ameríndio e suas contribuições ecológicas.....	991
<i>Marco Túlio Brandão Sampaio Procópio</i>	
Regulação jurídica do mercado imobiliário de ecovilas destinadas a organizações religiosas – negócios, consciência planetária e espiritualidade.....	1000
<i>Sérgio Gonçalves de Amorim</i>	
A invenção do “direito natural” colonial moderno.....	1007
<i>Sinivaldo Silva Tavares</i>	

A Laudato Si' e a formação dos professores de ensino religioso em campo ecológico.....	1014
<i>Tiago Trevisan e Marcial Maçaneiro</i>	
GT 11 – RELIGIÃO, POLÍTICA E TEOLOGIA NO ESPAÇO PÚBLICO.....	1021
Profetismo e política: uma análise de Daniel 2 e sua relevância no cenário político brasileiro atual.....	1023
<i>Aleandro Correia da Silva Lira</i>	
O conceito de “soberania” como constructo político-religioso no contexto das independências no Brasil e na hispanomérica (século XIX).....	1030
<i>Ana Rosa Clolet da Silva</i>	
Imprensa católica no Vale do Mucuri: o periódico A família (1912).....	1038
<i>Bertha Luiza Moutinho</i>	
Religião e política: relação entre religião e política nos discurso de Jair Bolsonaro nas eleições de 2022	1045
<i>Cassio Da Silva Moraes Afonso</i>	
Religião, distinção e a interdição da alteridade	1051
<i>Douglas Ferreira Barros e Glauco Barsalini</i>	
O Ensino Religioso no currículo da escola pública municipal de Fortaleza, distrito de educação	1058
<i>Eliziana Mendonça Machado</i>	
Direita católica, subjetividade maquínica e espaço público: qual futuro dos vencidos?	1063
<i>Emerson Jose Sena da Silveira</i>	
O papel das instituições religiosas na gestão do patrimônio imobiliário e seus impactos no espaço público.....	1070
<i>Lucio Alexandre dos Santos</i>	
Alguns aspectos sociológicos da participação religiosa na política brasileira	1076
<i>Luís Gustavo de Araújo Zimmer</i>	
O pensamento religioso de Plínio Corrêa de Oliveira e os Arautos do Evangelho	1082
<i>Marcelo Amaral Lanfranchi</i>	
Do puritanismo ao fundamentalismo religioso: indivíduo e comunidade pela ótica dos estudos de privacidade.....	1088
<i>Maria Angélica F. J. Martins</i>	

O uso de elementos religiosos pela imprensa política: o caso do pregoeiro constitucional	1096
<i>Paulo Giovanni Pereira</i>	
Imaginários sociais modernos: subjetividade, individualização e religião no espaço público	1102
<i>Rennan Carlos de Araujo</i>	
“A imaginação analógica” de David Tracy: explorando termos-chave na experiência religiosa	1109
<i>Rodrigo Favero Celeste</i>	
Lideranças cristãs no STF durante a pandemia de Covid-19: Direitos Humanos em debate	1117
<i>Ruth Faria da Costa Castanha</i>	
Os mitos seculares e o mito da sociedade secular	1125
<i>Thiago Mendes Alves De Deus</i>	
GT 12 – PROTESTANTISMOS E PENTECOSTALISMOS	1132
A teóloga nas igrejas Assembleia de Deus no Brasil e a hermenêutica pentecostal	1134
<i>Adeir da Silva Oliveira</i>	
Religião cresce consciência ambiental diminui	1140
<i>Ângela Maringoli</i>	
Pentecostalismos, sociedades midiáticas e campanhas eleitorais modernizadas	1147
<i>David Mesquiati de Oliveira</i>	
Desenvolvimento da Igreja ou transformação social? Um diálogo entre o DNI e as Teologias da Libertação e Missão Integral	1157
<i>Fabiano Pires Silva</i>	
Antônio Torres Galvão: um intelectual mediador no pentecostalismo brasileiro (1931-1944)	1164
<i>Francisco Alexandre Gomes</i>	
Doutrina militar e doutrina assembleiana: as duas faces da mesma moeda?	1172
<i>Gedeon Freire De Alencar</i>	
Relações entre religião e espaço público: atuações do Conselho Mundial de Igrejas e o cenário ecumênico brasileiro	1181
<i>Ingrid Carolina Soto Escobar Ribeiro</i>	

Vigília da mata enquanto elemento da expressão dos entrelaços religiosos pentecostais na amazônia: construção demarcatória do campo de pesquisa..... 1187

Luis Rodolfo da Silva Moura

Entrelaçamentos da Igreja Metodista e a lógica de mercado: análise econômico-histórica..... 1195

Marina de Oliveira Lúcio

As denominações e classificações do pentecostalismo: novas perspectivas do fenômeno..... 1202

Natália Fernandes Mororó

Poder centralizador das Assembleias de Deus: implicações do verticalismo assembleiano no cotidiano dos fiéis..... 1208

Patrícia Fratucci Santos

A evangelização de indígenas na Amazônia: um estudo da experiência da comunidade Bugaio..... 1216

Paulo Henrique Santos Silva de Azevedo

História e memória da criação da Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil (1975)..... 1223

Rodrigo Pinto de Andrade

Leitura popular da Bíblia e hermenêutica no pentecostalismo brasileiro: possibilidades e desafios..... 1238

Roney Ricardo Cozzer

(Des) acoplagens identitárias: as “estratégias” assembleianas diante da polissemia discursiva do campo religioso evangélico..... 1245

Valdinei Ramos Gandra

Friedrich Wüstner: tu, porém, vai!..... 1254

Wagner Fernando Kind Strelow

GT 13 – RELIGIÕES E FILOSOFIAS DA ÍNDIA.....1261

Os caminhos do yoga no Brasil: o pensamento e o método Hermógenes de yoga..... 1263

Alessandra Monzo dos Santos

Os arcanos maiores do tarot e suas possíveis correlações com os deuses hindu..... 1270

Kaique Aparecido Gonçalves e Silva

Rādhā – o centro devocional do Vaiṣṇavismo Bengali..... 1279

Romero Bittencourt e Carvalho

APRESENTAÇÃO



APRESENTÇÃO

Com alegria e satisfação apresento os *Anais* do IX Congresso da ANPTECRE, intitulado “A religião na América Latina e Caribe: conceitos, relações e perspectivas”, que se realizou no período de 19 a 21 de setembro de 2023, na Pontifícia Universidade Católica de Campinas (SP). Trata-se de um evento que remete ao direito de associação, à epistemologia da religião e suas implicações relacionais e perspectivas, ao espaço científico no Brasil e aos afetos desenvolvidos entre as pessoas que participaram do evento e também para a constituição da “cultura do encontro”.

O direito de Associação encontra-se respaldado na história do pensamento filosófico-teológico e possibilita que as pessoas de áreas específicas e similares ou profundamente diferentes visualizem formas de conjugação epistemológica de seus respectivos saberes. Além disso, esse direito possibilita articulação política tendo em vista o bem comum não apenas de uma área científica específica, mas da ciência em geral, que, por sua vez, possui um estatuto ético que a coloca a serviço da sociedade, pensada utopicamente como fraterna, justa, imbuída de uma cultura de paz e inserida no clima intelectual e prático de uma “ecologia integral”. Por isso, a ANPTECRE é uma associação de Programas de Pós-Graduação *Stricto Sensu* que produzem conhecimento científico para que seus respectivos produtos e suas ações de extensão do conhecimento repercutam social e ecologicamente.

A epistemologia da religião se concentra na religião como objeto de pesquisa, propiciando um conjunto de “racionalidades abertas”, com sua respectiva perspectiva e que produzem diversidade conceitual referente à religião, tanto em Ciências da Religião quanto em Teologia. Resulta disso a pertinência de colocarmos a pergunta, que por mais óbvia que possa parecer sua resposta, continua sendo instigante: o que é religião? Ao debruçarmo-nos sobre esta pergunta, nós assumimos o processo de (en)caminharmo-nos num caminho metódico de rigor científico de sistematização e promoção de um diálogo epistêmico entre as ciências e um diálogo social entre as instâncias da ciência, da sociedade e das religiões. Resulta, então, uma epistemologia dialógica, construída em redes formadas por quem se põe a pensar, deixando-se iluminar pela luz da *Sapiência*, que possibilita superar, tanto na ciência quanto na

religião, o fundamentalismo, o sectarismo, o absolutismo e toda forma inibidora de abertura e de emergência do *novum*.

Ao levar o direito de associação e uma epistemologia da religião que torna a Teologia e as Ciências da Religião saberes científicos de “racionalidade aberta”, a ANPTECRE torna-se um espaço em que docentes e discentes dos Programas Associados se encontram para produzir ciência com repercussão social e ecológica. Por isso, surgiram os grupos de trabalho que se configuraram historicamente com docentes e discentes, de diferentes instituições, para construir uma tradição de pesquisa e debate sobre o(s) seu(s) respectivo(s) tema(s), tendo a religião como objeto de pesquisa. A força da tradição dos grupos de trabalho possibilitou ampliar similares espaços de investigação e debate, na forma de sessões temáticas emergentes na precisão do tema específico do IX Congresso ou do espírito da ANPTECRE. Tanto os grupos de trabalho quanto as sessões temáticas, constituídos com regras epistemológicas e político-institucionais, intensificam a vivacidade dos Programas de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Teologia e Ciências da Religião e da própria área 44 da CAPES, Ciências da Religião e Teologia, que, com o IX Congresso em todas as suas formulações e com a contribuição das Associações relacionadas à área, amadurecem no *corpus* científico brasileiro e internacional.

O afeto entre as pessoas é propiciado à medida que se constrói uma “cultura do encontro”, em que as alteridades pessoais se sentem provocadas ao encontro, para que busquem efetivar a produção científica com sua respectiva repercussão social, visando que a ciência contribua com o bem comum. No encontro, os docentes e discentes abrem-se não apenas à instigação, à pesquisa e ao debate, mas também ao desenvolvimento de laços de solidariedade e de amizade. São os afetos que propiciam o ânimo ao trabalho científico, que, muitas vezes encontra dificuldades institucionais e sociais, impulsionam à busca de projetos comuns, de enriquecimento mútuo dos Programas e de formação de redes de pesquisadores, para que a ciência, tanto em Ciências da Religião quanto em Teologia, aponte a religião, com toda sua diversidade conceitual e com seu leque de relações, como a experiência do encontro realizado na vida dos seres humanos, em seu convívio e situados no mundo, imbuídos de caráter ecológico, em que todos se inter-relacionam e se interconectam para a constituição de uma rede ecológica, denotativa da elevação da vida em todas as suas dimensões.

Por isso, o IX Congresso tornou-se um evento, que após o tempo de pandemia – que impunha a virtualidade tecnológica aos eventos científicos – em que as pessoas puderam se encontrar fisicamente e, conseqüentemente, além da ciência, desenvolver momentos afetivos tão próprio da amizade e do companheirismo acadêmico. Além disso, os colegas que se encontravam virtualmente tiveram ampla participação tanto nas Conferências e Palestras, quanto em seu respectivo Grupo de Trabalho ou Sessão Temática.

Cumprimento e agradeço a todos(as) que apresentaram oralmente sua respectiva comunicação e, principalmente, aos 294 autores e/ou coautores que submeteram seus textos para essa publicação, totalizando 274 trabalhos em GTs e STs, engrandecendo ainda mais a ANPTECRE, em sua cientificidade e contribuição acadêmica aos Programas de Pós-graduação e à própria área 44 da CAPES, Ciências da Religião e Teologia, evidenciando que a ciência pode repercutir beneficemente para elevar a dignidade ecológica da vida.

Agradeço à Pontifícia Universidade Católica de Campinas, pelo apoio de sua Administração Superior e pela presença marcante, solidária e generosa de seus(suas) funcionários(as), à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Nível Superior (CAPES) pelo apoio financeiro, ao Conselho Diretor, ao Conselho Fiscal e ao Conselho Científico da ANPTECRE, pela confiança na Comissão Organizadora, a empresa Seth pela presença permanente na totalidade efetiva deste evento, aos docentes e discentes do Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da PUC-Campinas pela constante presença e apoio.

Em especial, agradeço ao professor Dr. Renato Kirchner e ao doutorando Felipe de Queiroz Souto, pelo cuidado especial na organização destes *Anais*, aos docentes Dr. Douglas Ferreira Barros, Dra. Ceci Maria Costa Baptista Mariani, Dr. Breno Martins Campos, Dr. Luís Gabriel Provinciatto, que desde o início se esforçaram para o êxito desta produção, levando a cabo a presente edição com amor e sabedoria.

Enfim, mesmo que se tenha conjugado inteligência e afeto nesta simples apresentação, a melhor atitude é de *Laudatio* por mais um Congresso, realizado no encontro, nas apresentações orais e nestes *Anais*, pelo envolvimento de tantas pessoas, trabalho coletivo, confiança, alegria e esperança.

Dr. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

Comissão Organizadora

GRUPOS DE TRABALHO



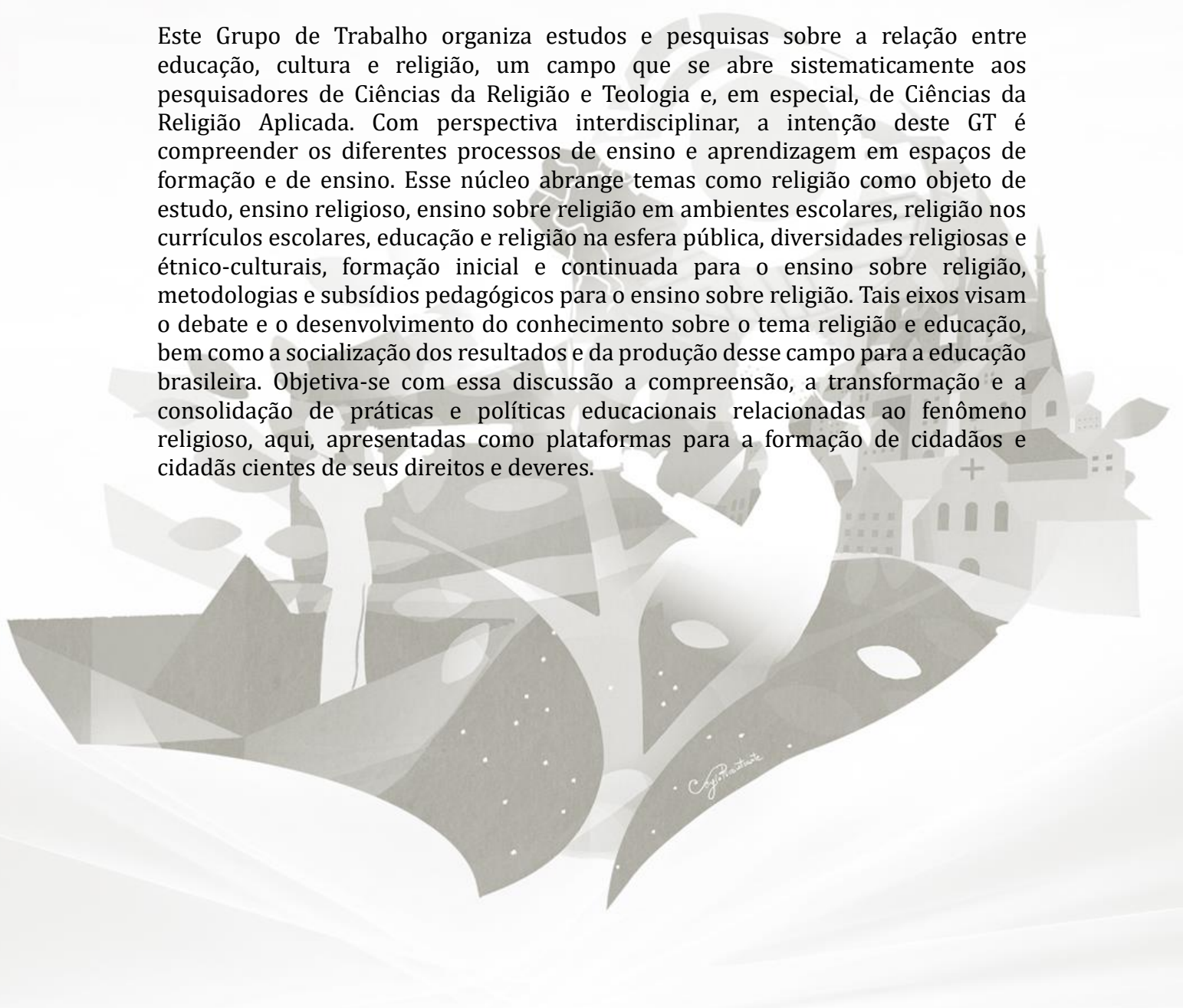
GT 1: RELIGIÃO E EDUCAÇÃO



GT 1: RELIGIÃO E EDUCAÇÃO

Elisa Rodrigues (UFJF)
Sérgio Rogério Azevedo Junqueira (IPFER)
Andréa Silveira de Souza (UFJF)
Lusival Antônio Barcellos (UFPB)
Laude Brandenburg (EST)

Este Grupo de Trabalho organiza estudos e pesquisas sobre a relação entre educação, cultura e religião, um campo que se abre sistematicamente aos pesquisadores de Ciências da Religião e Teologia e, em especial, de Ciências da Religião Aplicada. Com perspectiva interdisciplinar, a intenção deste GT é compreender os diferentes processos de ensino e aprendizagem em espaços de formação e de ensino. Esse núcleo abrange temas como religião como objeto de estudo, ensino religioso, ensino sobre religião em ambientes escolares, religião nos currículos escolares, educação e religião na esfera pública, diversidades religiosas e étnico-culturais, formação inicial e continuada para o ensino sobre religião, metodologias e subsídios pedagógicos para o ensino sobre religião. Tais eixos visam o debate e o desenvolvimento do conhecimento sobre o tema religião e educação, bem como a socialização dos resultados e da produção desse campo para a educação brasileira. Objetiva-se com essa discussão a compreensão, a transformação e a consolidação de práticas e políticas educacionais relacionadas ao fenômeno religioso, aqui, apresentadas como plataformas para a formação de cidadãos e cidadãs cientes de seus direitos e deveres.



EDUCAÇÃO E RELIGIÃO: O DESAFIO DAS FONTES HISTÓRICAS

Amauri Carlos Ferreira¹

Resumo: Esta comunicação tem por objetivo apresentar a pesquisa em desenvolvimento Patrimônio Histórico de Bonfim – MG: Construção do Imaginário Religioso e Educacional Mineiro no Médio Vale do Paraopeba, financiada pela Fapemig (APQ 02088-22) e os desafios das fontes históricas. O caminho da pesquisa é o histórico dialético com os seguintes procedimentos metodológicos: levantamento, organização e análise de fontes históricas. O referencial teórico utilizado é o imaginário religioso em seu vetor de dominação. A pergunta que direciona esta pesquisa em forma de ensaio é a seguinte: existe uma relação entre educação e religião na configuração do imaginário religioso em seu vetor de dominação religiosa na região do médio Vale do Paraopeba-MG? A resposta até o momento é afirmativa. Os resultados parciais da pesquisa são: a) A relação educação e religião no século XIX teve como resultado legal disciplinas escolares como os princípios de moral cristã e da doutrina da religião católica e apostólica romana; b) os documentos encontrados complementam outras pesquisas nas áreas de educação e religião na região do médio Vale do Paraopeba; c) desafios na análise de documentos para o cientista da religião; e d) a dominação eclesial católica no século XIX instituiu a formação de um imaginário religioso de tradição católica.
Palavras-chave: educação; religião; dominação; fontes históricas; Vale do Paraopeba – MG.

Introdução

As Ciências da Religião, para fins de pesquisa, configuraram-se em uma de suas divisões em “aplicada”². Tal abordagem a circunscreve em um campo teórico-prático. É nesse campo que a educação está situada. É a partir dele que a pesquisa Patrimônio Histórico de Bonfim – MG: Construção do Imaginário Religioso e Educacional Mineiro no Médio Vale do Paraopeba, financiada pela Fapemig (APQ

¹ Doutor em Ciências da Religião (Umesp). Estágio de Pós-doutorado em Educação. Professor da PUC Minas. E-mail:mitolog@pucminas.br.

² Sabe-se que o termo “aplicada” no campo das áreas teóricas sempre foi um desafio. Na área da filosofia temos a ética. “O termo ética aplicada gerou um desconforto para a teoria geral da ética, uma vez que essa área do saber está relacionada diretamente à filosofia prática” (FERREIRA, 2019, p. 24). As éticas aplicadas, dentre elas a bioética, têm referência no utilitarismo e no consequencialismo. (<https://cadernosdolegislativo.almg.gov.br/ojs/index.php/cadernos-ele/.V>)

As Ciências da Religião — e seus vários nomes sedimentados nos programas de pós-graduação como Ciências das Religiões, Ciências da Religião, Ciência da Religião — parecem trilhar o mesmo caminho no que se refere à aplicação. É no campo da Ciência da Religião que o termo “aplicada” tem assumido sua denominação com a problemática no campo epistêmico de determinação de seu objeto de pesquisa, C.f documento 44 da Capes de 2017, que estabelece a divisão dos campos do saber das Ciências da Religião e Teologia. Essa é uma discussão para a epistemologia da(s) Ciência/Ciências da Religião(ões). Não a discutiremos aqui. No entanto, ela indaga o fazer do cientista da religião que estabelece relação entre educação e ensino religioso. Para sua aplicação no campo do ensino religioso, ver o artigo de Elisa Rodrigues: Ensino Religioso: um campo de aplicação da Ciência da Religião. (<https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2020v18n55p77>).

02088-22) se inscreve e tem apresentado alguns desafios, principalmente o das fontes históricas.

A relação religião e educação em Minas Gerais no século XIX abre possibilidades de compreender a formação do imaginário mineiro de configuração católica, cujo vetor de dominação conduz a entender a estruturação de um *ethos* fixo. Esse período histórico permite ao pesquisador entender certos fenômenos da cultura mineira que repercutem na atualidade, dentre eles o racismo religioso e educacional.

Em forma de ensaio, formulamos a seguinte indagação: existe uma relação entre educação e religião na configuração do imaginário religioso em seu vetor de dominação religiosa na região do médio Vale do Paraopeba-MG? A resposta tem sido afirmativa. Apresentaremos os resultados dessa pesquisa em andamento na formação do imaginário religioso/ educacional na região do médio Vale do Paraopeba e o desafio das fontes históricas para o cientista da religião.

1. Da pesquisa sobre o imaginário religioso/educacional na região do médio Vale do Paraopeba – MG

Desde 2018, pesquiso a região do médio Vale do Paraopeba-MG³, o que tem me conduzido a compreender o binômio educação e religião em Minas Gerais. Há uma singularidade em Minas Gerais sobre esses temas. Para entendê-los, necessita-se compreender o século XIX.

O referencial teórico escolhido é o do imaginário. A temática sobre o imaginário está situada no dizer de Gilbert Durand (1996), *no entre saberes*, ou seja, diversas áreas do conhecimento utilizam o conceito e o interpretam de acordo com interesse da pesquisa. Nas Ciências da Religião, há poucos trabalhos que buscam discuti-lo. Com o avanço de pesquisas inter, trans e multidisciplinares, o imaginário

³ O Vale do Paraopeba está situado na região Centro-Sul estendendo-se até o Norte. Está dividido em superior, médio e inferior, tomando como referência o rio Paraopeba, que atravessa a região. O Vale do Paraopeba tem sido pouco estudado. Na área da educação e religião, as pesquisas são quase inexistentes. Na pesquisa desenvolvida sob minha coordenação, de 2017 a 2019, na cidade de Bonfim-MG, “Nas trilhas do Imaginário Educacional e Religioso”, pertencente ao médio Vale do Paraopeba, foram encontradas pistas sobre a educação mineira na região, o que me conduziu a redigir esta proposta, resultado de pesquisa anterior. Em 2018, apresentei o projeto Religião, História e Memória do Colégio Padre Trigueiro na cidade de Bonfim- MG, financiada pelo Instituto Santo Tomás de Aquino (Ista). Foi constatada a inexistência de pesquisas sobre o Vale do Paraopeba no que se refere aos temas religião e educação.

tem se evidenciado, o que tem permitido discutir com mais acuidade a construção do imaginário religioso/educacional em suas fronteiras epistemológicas.

Para Ferreira (2002, p. 24), “torna-se complexo, para a maior parte dos estudiosos, investigar o imaginário no campo teórico como também em pesquisas aplicadas, devido à constituição de elementos imagens que organizam um ‘dever-ser’ para o sujeito”. No século XX, com o avanço de pesquisas em torno de imagens, evidenciou aspectos do imaginário, tornando impossível não investigá-lo como objeto de pesquisa e como referência teórica. Ele aponta para estudos que saem do anacronismo e estabelece a formação das imagens como um vetor analítico.

Na tese de doutorado por mim defendida em 2002, afirmo que o imaginário religioso integra projetos religiosos de instituições que, de forma imperativa, acionam o vetor de imagens-representações na mente de sujeitos, que as internalizam. Por outro lado, sujeitos religiosos vivenciam e reproduzem as configurações assimiladas como um *ethos* sagrado e verdadeiro. Nessa direção, os sujeitos religiosos passam a reproduzir esse *ethos* sob a forma de dogmas, construindo histórias que se transmutam em lembranças” (FERREIRA, 2002, p. 38).

A construção do imaginário se torna ambígua uma vez que elementos constitutivos do imaginário como mitos, ritos, narrativas, símbolos, utopias, entre outros, tornam-se religiosos ou fazem parte de processos educativos. Essa construção sendo percebida como integrante de processos identitários fixos enrijece o que é da ordem da flexibilidade. Tal perspectiva é muito comum em estudos de fenômenos religiosos e educacionais que postulam uma única forma de manifestação do imaginário, como já foi apontado no artigo redigido com Vânia Noronha, “O imaginário entre fronteiras da educação e da religião” (2017).

Na sociedade brasileira formada na recusa do outro, do negro e do indígena há um processo de desalterização⁴. Entender esse processo de construção do imaginário religioso/educacional conduz ao entendimento de um processo de violência em relação ao outro. O projeto dos padres ultramontanos no século XIX forma um imaginário com seu vetor de dominação em que os outros inexistem como pessoas.

⁴ Termo utilizado por Alexandre Marques Cabral em seu livro “Ecofenomenologia Decolonial-variações fenomenológicas” sobre alteridade para explicar o processo de negação do outro utilizando como base teórica a fenomenologia.

Os estudos decoloniais têm nos dado respostas para processos de compreensão da dominação, o que nos conduz a tentar compreender fenômenos educacionais e religiosos em um determinado período. A região do médio Paraopeba tem aberto essa possibilidade para compreender fenômenos históricos e religiosos na formação do imaginário mineiro mediante um desafio para o cientista da religião: o das fontes históricas.

2. Do resultado das pesquisas e o desafio das fontes históricas

O projeto enviado à Fapemig “Patrimônio Histórico de Bonfim – MG: Construção do Imaginário Religioso e Educacional Mineiro no Médio Vale do Paraopeba” (2022 -2015) tem por objetivo geral compreender, a partir da história da educação e religiosa⁵ do século XIX, a região do médio Vale do Paraopeba e a construção do imaginário religioso e educacional. O método utilizado tem sido o histórico-dialético que envolve procedimentos metodológicos, como levantamento de dados primários e secundários de arquivos do Arquivo Público Mineiro, Arquivo Público da Cidade de Bonfim –MG, Arquivo da Secretaria da Educação do Estado de Minas Gerais e o Arquivo da Cúria Metropolitana da Arquidiocese de Belo Horizonte – MG e o levantamento bibliográfico de dissertações e teses sobre a região do Vale do Paraopeba.

É na cidade de Bonfim-MG onde se encontra a documentação inédita da região do Paraopeba. Há no acervo da cidade documentos dos séculos XIX e XX que têm nos permitido publicá-los em anais de eventos científicos. Assim, os resultados parciais da pesquisa em andamento têm confirmado um imaginário religioso e educacional em seu vetor de dominação:

⁵ Um problema que encontrei e que se coloca para as agências de pesquisa (FAPS) até o momento. A tabela utilizada é a do CNPQ que ainda não tem para as Ciências da Religião/Teologia a sua divisão recente instituída pela Capes em 2017. Tal situação traz um complicador para a Ciência da Religião Aplicada. Na tabela do CNPQ consta Teologia como área próxima ao campo religioso. Projetos como esse não cabem nessa área do saber. Por questão de possibilidade de aprovação, eu o inscrevi na subárea História da educação. Essa situação necessita ser resolvida, pois dificulta projetos na área de Ciências da Religião. O parecer ADOC das FAPS é a tabela utilizada do CNPQ e não a da Capes. O prazo para essa solução seria agosto de 2023, mas até o momento nenhuma ação de mudança. Ou seja, os projetos ainda estão sendo julgados na área de Teologia que, de acordo com seu estatuto epistêmico, estudos como esse não se encaixam.

a) A relação educação e religião no século XIX teve como resultado legal disciplinas escolares como os princípios de moral cristã e da doutrina da religião católica e apostólica romana;

b) Os documentos encontrados complementam outras pesquisas nas áreas de educação e religião na região do médio Vale do Paraopeba;

c) A dominação eclesiástica católica no século XIX instituiu a formação de um imaginário religioso de tradição católica.

As comunicações realizadas em eventos científicos são resultantes de nossas pesquisas na região e têm nos remetido aos seguintes tópicos: imaginário católico e educacional, racismo religioso e estrutural, intolerância religiosa.

Imaginário Católico e Educacional

- Nas Trilhas do Feminino Negro: História e Memória de um Colégio em Minas Gerais. In: XIV Congresso Iberoamericano de História da Educação – Revolução, Modernidade e Memória – Caminhos da História da Educação. 2021, Lisboa.

Racismo religioso e estrutural, intolerância religiosa

- A dominação eclesiástica de corpos negros na formação do imaginário mineiro: a caminho do racismo religioso. 1 Simpósio Internacional Estudos do Catolicismo 1, 2020: Juiz de Fora, MG.

- Nas Trilhas das Mulheres Negras: o silêncio dos arquivos na Região do Vale do Paraopeba – MG. XVIII – Simpósio Nacional de História das Religiões. Religiões e Desigualdades. Natal, 2022.

Imaginário Religioso e Educacional

A construção do imaginário religioso e educacional no médio Vale do Paraopeba-MG. Soter, 2023.

Na varredura que está sendo realizada pelos bolsistas de iniciação científica, alguns trabalhos foram apresentados. Eles seguem essa perspectiva da educação e da religião no século XIX e XX sem as categorizações dos pesquisadores.

1) Se eu denunciar ele mi mata: violência contra as mulheres na cidade de Bonfim-MG na primeira metade do século XX. XXXIV Semana de História: Entre serras, vales e História: memória, natureza, patrimônio, cidadania. PUC Minas, 2023. Ana Julia Ribeiro Vieira de Brito e Thiago Narciso dos Santos.

- 2) Por trás da liberdade: análise do impacto da Lei do Ventre Livre por meio da carta de liberdade de Rita Parada (1861). PUC Minas, 2023. XXXIV Semana de História.
- 3) A instauração do Casamento do Civil na Primeira República e o Imaginário Católico em Bonfim-MG. Soter, 2023.
- 4) Entre serras, vales e história: memória, natureza, patrimônio, cidadania. XXXIV Semana de História. PUC Minas. Bruna L. Fernandes e Victória C. Akerman.
- 5) O julgamento da moral: análise da acusação do “Pecado de Bestialidade” em Nossa Senhora das Dores, distrito de Bonfim-MG, em 1835. Soter, 2023.

Na apresentação desses trabalhos, os documentos históricos têm sua especificidade e nos tem indagado no que se refere à construção do imaginário católico e apresentado desafios na análise de documentos para o cientista da religião. O desafio tem sido o das fontes históricas, tendo em vista que as Ciências da Religião trabalham, em sua maior parte, com pesquisas de fontes secundárias, análise de dados secundários e utilização de metodologias de outras áreas do saber.

No campo da aplicação para a Ciência da Religião, Paul C. Cavalin (2021) aponta para os quatro tipos ideais⁶ das ciências que configuraram a tradução em Ciência da Religião aplicada que o tradutor, Adilson S. Zabiela, com Revisão de Fábio L Stern, traduziram⁷ para o singular e acrescentaram o termo “religião”. Ele se configurou como uma adaptação na perspectiva atual do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da PUC São Paulo que, na sua origem, era no

⁶ O modelos ideais apontados são: Modernista, Pós-modernista emancipatório, utilitarista, Ciência aplicada à lei natural e aos direitos humanos.

⁷ Nota dos tradutores: “...Na REVER, optamos por traduzir o termo sempre no singular, visto que nossa perspectiva teórica sobre a disciplina. Caso os leitores optem pela nomenclatura plural, entretanto, atentem para o fato de que Cavallin fala da aplicação de ciências, e não de religião aplicada. Logo, o termo “Ciências da Religião aplicada” não faz sentido para Cavallin. As alternativas seriam Ciências da Religião aplicadas ou Ciências Aplicadas da Religião. Sobre essa opção da PUC-SP utilizar Ciência e não Ciências da Religião cabe saber o que epistemologicamente mudou, tendo em vista que estudar as ciências da religião tendo o fenômeno religioso ou a religião como foco foi, durante um bom tempo, a figuração da PUC-SP. Em termos de registro, de 1990 a 1995, em meu estudo sobre um fenômeno religioso utilizando o referencial teórico sobre imaginário (contribuição do professor Ênio Brito – a quem sou grato – no exame de qualificação em 1993) tive que registrar na dissertação de mestrado (1995) o fenômeno religioso (insistência de Jose J. Queiroz – a quem sou grato pela orientação): “ O enfoque desse estudo é fundamentalmente de fronteira entre as áreas das ciências da Religião ,que refletem sobre o fenômeno religioso a partir de diferentes ângulos do saber” (FERREIRA,1995, p. 7).

plural. No estudo de Cavallin sobre aplicação das ciências no que se refere à autonomia das áreas do saber e na racionalidade de valores, aponta para uma visão utilitarista e assim instaurar um sentido prático para a ação da ciência.

Considerações finais

O desafio das fontes para quem vem da formação em Ciências da Religião é grande. Em seu processo de aplicação remete como na ética ao utilitarismo e ao consequencialismo que em pesquisas de cunho histórico podem conduzir a anacronismos.

Nessa pesquisa em desenvolvimento, o referencial teórico é o do imaginário e a educação e religião estão no *entre saberes*. Quanto à aplicação de conceitos na área da Ciência da Religião, destaco que continuo até o momento com a vertente interdisciplinar das Ciências da Religião em sua configuração epistêmica com esses resultados parciais apresentados em eventos das áreas de História, Educação e Religião.

Os documentos da região do Vale do Paraopeba com essa pesquisa ainda estão sendo organizados e catalogados de tal maneira que, por serem inéditos, constituem um desafio. Estamos investindo na decolonialidade a partir das teses de Boaventura Santos sobre a descolonização da história e no conceito de desalteridade proposta por Alexandre Marques Cabral, que tem oferecido pistas para um novo modo de perceber fenômenos como o da educação e da religião.

Pode ser que com essa pesquisa se consiga trazer uma pequena contribuição nos estudos na área da Ciências da Religião ou da Ciência da Religião aplicada, como para a área da Educação e particularmente sobre o catolicismo mineiro na região do médio Vale do Paraopeba e, quem sabe, para Minas que são muitas.

Referências

CABRAL, Alexandre Marques. *Ecofenomenologia Decolonial: variações fenomenológicas sobre a alteridade*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RIO/ NAU-Editora, 2022.

CAVALLIN, Paul Clemens. *Ciência da Religião aplicada: quatro tipos ideais*. In: REVER, São Paulo, v. 21. n.1, 2021.

DURAND, Gilbert. O Imaginário, Lugar do Entre Saberes. In: *Campos do Imaginário*. Portugal: Instituto Piaget, 1996.

FERREIRA, Amauri C. As Aparições em Piedade dos Gerais e a Construção do Sujeito Religioso. 1995. 104. *Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião*. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

FERREIRA, Amauri C. O Imaginário Religioso e Modos de Vida Urbana: Experiência da Juventude Católica em Belo Horizonte-Minas Gerais, Anos 80. São Paulo, 2002. 185. *Tese (Doutorado em Ciências da Religião)* Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião. Universidade Metodista de São Paulo (Umesp).

FERREIRA, Amauri Carlos. A Morada da Ética Aplicada. In: *Cadernos da Escola do Legislativo*. Belo Horizonte, v. 12, n-19, 2010. <https://cadernosdolegislativo.almg.gov.br/ojs/index.php/cadernos/ele/article/viewFile/238/191>

FERREIRA, Amauri C; NORONHA, Vânia. O Imaginário entre as Fronteiras da Educação e da Religião. *Horizonte-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*. v. 15, n-45. PUCMinas, Belo Horizonte. 2017. <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2017v15n45p68-91>

RODRIGUES, Elisa. Ensino Religioso: um campo de aplicação da Ciência da Religião. In: *Horizonte*, PUC Minas, V. 18, n.55, 2020. <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2020v18n55p77>

SANTOS, Boaventura de Sousa. *O Fim do Império Cognitivo*. Coimbra. Portugal: Almedina, 2018.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Descolonizar*. Abrindo a história do presente. São Paulo: Boitempo, 2022.

CONCEPÇÕES E PRÁTICAS PEDAGÓGICAS NO ENSINO RELIGIOSO: UM ESTUDO NAS ESCOLAS DA REDE MUNICIPAL DE ITAPEMIRIM/ES

Ana Cláudia Freire Mezher¹

Resumo: Compreendendo a importância da Formação inicial e continuada de professores na disciplina de Ensino Religioso, o presente artigo tem como objetivo discutir o contexto desse paradigma. Para chegar ao objetivo que se foi proposto, foi utilizada uma pesquisa de cunho bibliográfica disponível e publicada na forma de livros e periódicos. Através da metodologia empregada, observou-se a importância de sensibilizar, analisar e trazer reflexões acerca da Formação de Professores em Ensino Religioso no Brasil. A busca por abordar a trajetória do Ensino Religioso no Brasil, faz-se na tentativa de religar os sentidos e valores culturais. Apresenta-se também, o embasamento legal da proposta de um novo paradigma para a área, tendo como marco importante desse período, a promulgação das primeiras legislações que contemplam a organização da Educação no Brasil, a Lei nº. 4.024/61, a Lei 5.692/71 e a Lei Nº. 9.394/96, outra proposta que teve grande valia, foi o Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso – FONAPER, a partir do ano de 1996, o qual defende que o fenômeno religioso deve ser o objeto de conhecimento do Ensino Religioso a partir das bases epistemológicas das Ciências da Religião, articulando as ciências sociais para um trabalho, coletivo e potencializador, nas escolas em que esses professores estão inseridos, conseqüentemente refletir positivamente nas comunidades onde as escolas fazem-se presentes. Com a homologação da Base Nacional Comum Curricular-BNCC², foram propostas várias mudanças, além das concepções que orientam os fazeres e as relações pedagógicas no âmbito escolar.

Palavras-chave: Ensino Religioso; Componente Curricular; Concepções Pedagógicas; Formação cidadã.

Introdução

Pesquisar a Formação de professores na disciplina de Ensino Religioso, torna-se complexa, diante dos contextos sociais, políticos, econômicos, culturais e históricos vivenciados na sociedade brasileira, que também sofreu alterações e transformações sociais. O estudo que se apresenta propõe abordar as concepções e práticas pedagógicas no ensino religioso nas escolas da rede municipal de Itapemirim – es, na pós-modernidade.

O estudo inclui um levantamento das bibliografias disponíveis e publicadas na forma de livros e periódicos, nas seguintes bases de dados: SciELO, Portal de

¹ Mestrado em andamento – Área: Educação e Religião. Técnica pedagógica Secretaria Municipal de Itapemirim-ES – Licenciatura em Letras – Português – Literatura. Licenciatura em Pedagogia. Curso de Pós-Graduação em nível de Especialização em Psicopedagogia, Gestão Integrada e Gestão Educacional. E-mail: anacmezher@hotmail.com.

² BRASIL, MEC. SEF, 2017

Periódicos CAPES, Base Bibliográfica da UFT-Universidade de Federal de Tocantins-CINTED-UFRGS- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, CIET EnPED; BDTD – Biblioteca Digital de Dissertações, Publicações Educacionais Online, Revistas Eletrônicas e Listas de Livros do SIBI, ebooks e outros para busca de literatura sobre temas afins.

1. Os marcos legais do componente curricular Ensino Religioso

A promulgação da 1ª Constituição da República, em 1891, traz uma nova compreensão acerca do papel do Estado quanto ao Ensino Religioso, definindo que este componente deveria ser restrito às escolas confessionais.

Intensifica-se, a partir daí um novo debate acerca da laicidade do Estado e da Escola enquanto instituição oficial. Segundo Figueiredo (1996, p. 46):

[...] O Ensino Religioso, desde então, é compreendido por muitos, como elemento eclesial na escola, por interesse da Igreja Católica. Daí a acentuação de tal tendência que, ao longo de todo século, vai se tornando, na expectativa de atribuir às instituições religiosas, e não ao Estado, o encargo da manutenção do referido ensino, porém fora do sistema escolar.

Assim, a pretensa exclusão ou neutralidade da Religião no ensino é algo que não se concretiza, uma vez que o poderio dominante do sistema político e econômico permanece concentrado nas mãos de fiéis cristãos-católicos e a própria Igreja Católica, de acordo com esta autora (*Ibidem*, p. 48), mostra-se contrária ao ensino leigo imposto a uma nação católica.

Há que se considerar que até meados do século passado, a religião católica ainda exercia forte influência ideológica sobre a sociedade, o que favoreceu o retorno do Ensino Religioso às salas de aulas das escolas públicas após a Revolução de 1930, por meio do Decreto nº 19.941, de 30 de abril de 1931, dessa vez como componente não-obrigatório.

Desta forma, na Constituição de 1934, o Ensino Religioso fica assegurado nos seguintes termos:

Art. 153 – O Ensino Religioso será de Matrícula facultativa e ministrada de acordo com os princípios da confissão religiosa do aluno, manifestada pelos pais e responsáveis, e constituirá matéria dos horários nas escolas públicas primárias, secundárias, profissionais e normais (BRASIL, 1934).

Tal medida foi protestada pelo grupo de educadores que se organizava em

torno do movimento escolanovista, uma vez que o retorno do Ensino Religioso contrariava os princípios defendidos da “laicidade”, obrigatoriedade e gratuidade do ensino público.

Neste campo de disputas e tensões, a Constituição de 1937 traz uma nova consideração ao Ensino Religioso, definindo que este:

Art. 133 [...] poderá ser contemplado como matéria do curso ordinário das escolas primárias, normais e secundárias. Não poderá, porém, constituir objeto de obrigação dos mestres ou professores, nem de frequência compulsória por parte dos alunos (BRASIL, 1937).

A discussão acerca da laicidade pelos diferentes segmentos da sociedade, mais uma vez altera o modo de organização e oferta do Ensino Religioso, trazendo na Constituição de 1946, a referência quanto ao Ensino Religioso:

Art. 168 A legislação do ensino adotará os seguintes princípios: [...] Inciso V: O ensino religioso constitui disciplina dos horários das escolas oficiais, é de matrícula facultativa e será ministrado de acordo com a confissão religiosa do aluno, manifestada por ele, se for capaz, ou pelo seu representante legal ou responsável (BRASIL, 1946).

Como marco importante desse período, temos a promulgação das primeiras legislações que contemplam a organização da Educação no Brasil, a Lei nº. 4.024/61, a Lei 5.692/71 e a Lei Nº. 9.394/96.

1.1. O Ensino Religioso na Contemporaneidade

No final do século XX, o Ensino Religioso era conceituado como a pluralidade cultural religiosa³, que contextualizava uma abordagem que assegurava a disciplina a todo sujeito inserido na vida escolar. Intensificava-se a luta dos educadores no sentido de romper definitivamente com o viés religioso, buscando atribuir ao Ensino Religioso um objeto de conhecimento de cunho científico. Há inclusive uma discussão quanto à pertinência do nome ainda atribuído a esse componente curricular.

³ Interessante reflexão sobre o uso da terminologia “pluralidade/pluralismo religioso cultural”, utilizada nos documentos educacionais brasileiros é encontrada na dissertação de mestrado de Roseli BLANCK, O Ensino Religioso mediante a pedagogia de projetos face à pluralidade cultural religiosa brasileira, p. 12-18

Destaca-se, com grande importância, os trabalhos do Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso – FONAPER, a partir do ano de 1996, o qual defende que o fenômeno religioso deve ser o objeto de conhecimento do Ensino Religioso a partir das bases epistemológicas das Ciências da Religião, com a perspectiva de um novo paradigma para a área. O documento enfatiza que,

valorizando o pluralismo e a diversidade cultural presentes na sociedade brasileira, facilita a compreensão das formas que exprimem o Transcendente na superação da finitude humana e que determinam, subjacentemente, o processo histórico da humanidade; [...] por isso não deve ser entendido como Ensino de uma Religião ou das Religiões na Escola, mas sim uma disciplina centrada na antropologia religiosa (FONAPER, 1997, p. 30 e 11).

Já em 1996, com a promulgação da LDBEN, em seu artigo 33, embasa o Ensino Religioso como:

de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, sendo oferecido sem ônus para os cofres públicos, de acordo com as preferências manifestadas pelos alunos ou por seus responsáveis, em caráter [...] confessional [...] ou interconfessional.

Segundo Junqueira (2002), a busca de definição de Diretrizes Curriculares Nacionais passou a exigir novas propostas para a formação de professores. Com isso, ampliou-se a discussão entre as universidades e sistemas de ensino sobre a formação inicial e continuada da disciplina de Ensino Religioso para os professores.

No ano de 1997, o Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso – FONAPER, encaminhou uma proposta de Diretrizes Curriculares para a Formação de Professores para o Ensino Religioso, embasada pelos Parâmetros Curriculares Nacionais de Ensino Religioso. Junqueira (2002b, p. 98) observa que “cada vez mais a urgência de uma sólida e adequada formação dos professores de Ensino Religioso, que devem ter uma formação própria de licenciados”.

Neste movimento, demarcamos o ano de 2010 com a publicação das Resoluções CNE/CEB n.º 04/2010 e n.º 07/2010, quando o Ensino Religioso é reconhecido como uma das cinco áreas de conhecimento do Ensino Fundamental de nove anos.

E como marco mais recente, a Base Nacional Comum Curricular – BNCC, nos anos de 2017-2018, sendo o documento que finalmente sistematiza uma abordagem

pedagógica para Ensino Religioso escolar, com base nas premissas conceituais e epistemológicas defendidas pelo FONAPER.

Já a preocupação em torno do caráter pedagógico desse componente curricular enquanto área de conhecimento científico é bastante recente. Entende-se que a defesa é importante para garantir a liberdade religiosa no dia a dia, da comunidade escolar. Cunha, enfatiza:

Laico é o Estado imparcial diante das disputas do campo religioso, que se priva de interferir nele, seja pelo apoio, seja pelo bloqueio a alguma confissão religiosa. Em contrapartida, o poder estatal não é empregado pelas instituições religiosas para o exercício de suas atividades (CUNHA, 2013, p. 7).

O autor defende que o Estado laico não se une com nenhuma religião, não oferta nenhum privilégio. Na atualidade, para ofertar a disciplina de ensino religioso nas escolas, faz-se necessário que o Estado cumpra o seu papel de laico e faça valer a legislação vigente da disciplina, sendo imparcial e garantindo a liberdade religiosa para todos os cidadãos. É necessário potencializar a pluralidade religiosa nas escolas.

Pensar a Educação e o Ensino Religioso a partir do proposto na BNCC, requer dos professores a compreensão de conceitos e concepções que atravessam o campo das Ciências Sociais, da Filosofia e da Ciências da Religião, além das concepções que orientam e os fazeres e as relações pedagógicas no âmbito escolar.

A pós-modernidade emerge sobre as contradições da ciência moderna, onde as teorias, correntes de pensamentos e descobertas científicas, não estabelecem o inter-relacionamento, cada área trabalha isolada e fragmentada. É uma crítica à abordagem positivista tradicional da ciência, que defendia uma visão objetiva e neutra do conhecimento científico. Essa abordagem crítica destaca a importância da diversidade e da pluralidade de perspectivas na construção do conhecimento científico.

Santos argumenta que a ciência pós-moderna busca ampliar suas fronteiras, reconhecendo a diversidade de conhecimentos e experiências que existem na sociedade. Ele defende uma abordagem interdisciplinar e multicultural da ciência, que leve em conta os valores e as tradições das diferentes culturas e grupos sociais. Em sua visão, a ciência pós-moderna deve ser uma ciência comprometida com a

emancipação social e a justiça, capaz de promover transformações positivas na sociedade

O novo paradigma surge na contextualização de uma sociedade transformada pela ciência, não sendo apenas científico e sim social também. Santos (2008), conceitua o novo paradigma, como emergente, que emerge do paradigma dominante. O autor explica que as ciências naturais vêm se aproximando das ciências sociais, com os seus conceitos e modelos. Na busca do entendimento que poderá ser esse novo paradigma, fundamenta:

À medida que as ciências naturais se aproximam das ciências sociais, estas se aproximam das ciências sociais, estas se aproximam das humanidades. O sujeito, que a ciência moderna lançara na diáspora do conhecimento irracional, regressa investido da tarefa de fazer erguer sobre si uma nova ordem científica (SANTOS, 2008 p. 43).

Entendemos que assim, os sujeitos produzindo sua trajetória curricular, com criatividade e autenticidade, tendo autonomia para executar tais ações, contextualizando pensamento e feitura, o currículo escolar será construído e renovado constantemente. Santos, acrescenta que:

A ideia da obrigação política horizontal, entre cidadãos, e a ideia da participação e da solidariedade concretas na formulação da vontade geral são as únicas susceptíveis de fundar uma nova cultura política e, em última instância, uma nova qualidade de vida pessoal e coletiva, assentes na autonomia e no autogoverno, na descentralização e na democracia participativa, no cooperativismo e na produção socialmente útil (*ibidem*, p. 170).

Aplinar o relacionamento dos professores e alunos, assim bem como toda a comunidade escolar, é importante para o (re)pensar das propostas curriculares, com o intuito de uma sociedade mais justa, alinhada e potencializadora da democracia social, assim, englobando cotidianamente todas as áreas da vida social.

Considerações finais

A preocupação em torno do caráter pedagógico do componente curricular Ensino Religioso, enquanto área de conhecimento científico é bastante recente. Entende-se que a defesa é importante para garantir a liberdade religiosa no dia a dia, da comunidade escolar. Cunha, enfatiza:

Laico é o Estado imparcial diante das disputas do campo religioso, que se priva de interferir nele, seja pelo apoio, seja pelo bloqueio a alguma confissão religiosa. Em contrapartida, o poder estatal não é empregado pelas instituições religiosas para o exercício de suas atividades (CUNHA, 2013, p. 7).

O autor defende que o Estado laico não se une com nenhuma religião, não oferta nenhum privilégio. Na atualidade, para ofertar a formação de professores em ensino religioso, faz-se necessário que o Estado cumpra o seu papel de laico e faça valer a legislação vigente da disciplina, sendo imparcial e garantindo a liberdade religiosa para todos os cidadãos. É necessário potencializar a pluralidade religiosa nas escolas do município de Itapemirim-ES.

Referências

BRASIL, *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm

BRASIL. Decreto-Lei nº 4.244, de 9 de abril de 1942. *Diário Oficial da União*. Brasília, DF: 10, abril, 1942.

BRASIL. Decreto nº 19.941, de 30 de abril de 1931. *Diário Oficial da União*. Brasília, DF: 06 de maio, 1931.

BRASIL. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. *Diário Oficial da União*. Brasília, DF: 23, dezembro, 1996.

BRASIL. Lei nº 9.475/97, de 22 de julho de 1997. Estabelece mudança no artigo 33 da Leis e Diretrizes e bases da Educação Nacional. *Diário Oficial da União*. Brasília, DF: 23 de julho, 1997.

BRASIL. Lei nº 5.692/71, de 11 de agosto de 1971. *Diário Oficial da União*. Brasília, DF: 12 de agosto, 1971.

CUNHA, L. *Educação e Religiões: A descolonização religiosa da Escola Pública*. Belo Horizonte: Mazza Editora, 2013.

FÓRUM NACIONAL PERMANENTE DO ENSINO RELIGIOSO. *Parâmetros curriculares nacionais: ensino religioso*. São Paulo, SP: Editora Ave Maria, 1988.

MORIN, Edgar. *Ensinar a viver: manifesto para mudar a educação*. Tradução de Edgard de Assis Carvalho e Mariza Perassi Bosco. Porto Alegre: Sulina, 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2000.

O ESTADO DA ARTE SOBRE O RACISMO RELIGIOSO ESTRUTURAL NA EDUCAÇÃO: DISSERTAÇÕES DE PROGRAMAS DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO NO BRASIL

Antonio Pedro Lima Junior¹

Resumo: A pesquisa teve como objetivo investigar o racismo religioso estrutural na educação pública brasileira, com foco no Currículo Paulista, examinando estudos realizados entre 2017 e 2021 no Catálogo de Dissertações e Teses da CAPES. Utilizamos um protocolo de pesquisa específico, combinando termos como religiões afro-brasileiras, ensino religioso, reforma educacional e políticas públicas por meio do operador “AND”. Os resultados revelaram uma lacuna na pesquisa sobre racismo religioso fora do ensino religioso facultativo.

Palavras-chave: Racismo religioso estrutural; Intolerância religiosa; Equidade educacional; Ciência da religião; Decolonialidade.

Introdução

A presente pesquisa empreendeu uma análise abrangente dos estudos acadêmicos realizados no território brasileiro concernentes ao intrincado fenômeno do racismo religioso estrutural que impera nas entranhas da educação pública, conferindo primazia ao contexto do Currículo Paulista. O estudo em pauta procedeu à meticulosa compilação de dissertações de mestrado, cuja identificação foi engendrada mediante a aplicação de descritores e filtros de busca de alta precisão, configurados com o propósito de rastrear a temática específica do racismo religioso estrutural. Tais dissertações, engendradas por mentes eruditas no período de 2017 a 2021, foram concebidas nas veneráveis instituições de ensino superior que povoam a vastidão do solo brasileiro.

A assertiva que ressoa – “racismo religioso estrutural” – surge com uma nítida intenção de erigir uma panorâmica amplificada e mais perspicaz do inextricável aparato religioso que emoldura nossa sociedade, iluminando, por conseguinte, a magnitude do influxo exercido pela fé do Estado, que, embora secular, oscila insidiosamente em direção a uma vertente de matiz caucasiano e cristão. Esta asseveração tangencia a concepção de que o racismo não se restringe a um fenômeno individual ou pessoal, mas constitui um sistema meticulosamente

¹ Mestrando em andamento em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e bolsista pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES.

imbricado nas vigas mestras das estruturas, nas normativas sociais e nas instituições que alicerçam nossa coletividade.

O racismo religioso, neste contexto, assume o caráter de uma modalidade de discriminação que exterioriza seus preconceitos e hostilidades direcionados a grupos religiosos específicos. Sob esta égide, a educação pública ascende como protagonista inquestionável, incumbida da sacrossanta missão de inculcar a equidade, o respeito e a valorização das diversas crenças que tecem o tecido social brasileiro. Conquanto, urge perscrutar e desvelar a manifestação do racismo religioso estrutural nas malhas da educação, notadamente no âmbito do currículo adotado pelas instituições educacionais. Através do levantamento das dissertações de mestrado, buscamos examinar as pesquisas acadêmicas desenvolvidas nessa área específica, a fim de identificar as principais abordagens, resultados e reflexões dos estudiosos sobre o tema do racismo religioso estrutural na educação pública, com ênfase no contexto do Currículo Paulista. Ao reunir essas dissertações, este trabalho buscou contribuir para a compreensão do problema do racismo religioso na educação pública brasileira, fornecendo informações relevantes sobre as últimas dissertações realizadas na área, para pensarmos possíveis formulações de políticas e práticas educacionais mais inclusivas e respeitosas com a diversidade religiosa.

Resultados

Na presente análise, empregamos o Catálogo de Dissertações e Teses da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) como a principal fonte de dados para a consecução de nossa pesquisa. Para tal desiderato, construímos meticulosamente um formulário de busca, edificado com base em uma compilação de *strings* de busca derivadas da intersecção de descritores temáticos, imiscuindo-se o operador booleano “AND”. Os descritores adotados para essa pesquisa minuciosa abarcaram os seguintes tópicos: “Religiões de matriz africana”, “Racismo religioso”, “Intolerância religiosa”, “Ensino religioso”, “Religiões afro-brasileiras”, “Candomblé”, “Umbanda”, “Quimbanda”, “Macumba”, “Novo ensino médio”, “Currículos”, “BNCC do novo ensino médio”, “Reforma Educacional”, “Reforma do ensino médio”, “Itinerários formativos”, “Política Educacional”, “Políticas Públicas”, “Educação Brasileira”, “Educação Pública”, “Diversificação Educacional”, “Racismo Estrutural” e “Meritocracia Educacional”.

Ademais, incorporamos filtros específicos à busca com o intuito de aprimorar a precisão dos resultados. Restringimos a seleção às dissertações publicadas nos anos de 2017, 2018, 2019, 2020 e 2021, bem como refreamos o escopo das grandes áreas do conhecimento para o âmbito das Ciências Humanas, a área de conhecimento para Teologia e a área de avaliação para Ciências da Religião e Teologia. Por derradeiro, circunscrevemos nossa escolha a programas acadêmicos relacionados às Ciências da Religião, Ciência das Religiões e Ciência da Religião.

Sob esta rígida metodologia de busca e os restritivos filtros supramencionados, procedemos à apresentação dos dados adunados e à concomitante análise acerca da temática das religiões de matriz africana, do racismo religioso, da intolerância religiosa, do ensino religioso e outros temas a eles conexos, no contexto do cenário educacional brasileiro. Cabe destacar que nossa análise repousa sobre a produção acadêmica recente que se enquadra nos parâmetros estabelecidos.

A delimitação temporal de nossa pesquisa, circunscrita aos anos de 2017 a 2021, coincide com um período de relevo na trajetória da educação brasileira, marcado por substanciais modificações no ensino médio, decorrentes da Medida Provisória nº 746 de 2016 e da Lei nº 13.415/17. Essas reformas almejavam conferir maior flexibilidade à estrutura curricular, ao proporcionar itinerários formativos diversificados, incluindo o ensino profissionalizante, e ao ampliar a oferta de educação em tempo integral mediante o incremento da carga horária.

Saliente-se, por oportuno, que o paradigma educacional antecedente à reformulação do ensino médio enfrentava desafios significativos na efetiva implementação da Lei nº 10.639/03. Adicionalmente, a discriminação em relação à religiosidade e à cultura afro-brasileira permeava as instituições educacionais, desde a estruturação dos currículos até a condução das atividades pedagógicas. Neste cenário, importa destacar que o escopo da pesquisa ora em apreço não restringiu-se à disciplina de Ensino Religioso, uma vez que esta se revela como disciplina facultativa e circunscreve-se aos anos finais do Ensino Fundamental II. Antes, sua abordagem interdisciplinar alastra-se por todo o currículo básico, desde as séries iniciais da Educação Infantil até o recém-concebido Ensino Médio, transversalizando todas as áreas do conhecimento.

Nesse contexto, emerge como questionamento premente o entendimento que os pesquisadores no âmbito da Ciência da Religião, os quais já haviam identificado desigualdades e incongruências no tocante ao ensino da cultura e religiosidade afro-brasileira, têm acerca da reformulação do ensino médio. A pesquisa intenta desvelar as perspectivas, reflexões e posicionamentos desses estudiosos em relação às metamorfoses curriculares, com especial ênfase na promoção de uma educação inclusiva, equânime e respeitosa em relação à cultura e religiosidade afro-brasileira.

Conquanto a Ciência da Religião constitua um campo intrinsecamente interdisciplinar, transcenderente a uma única disciplina, e permeie o arcabouço curricular em sua totalidade, desde as fases iniciais da Educação até o novo formato do Ensino Médio, esta investigação insere-se em um valioso diálogo acerca de como a reformulação do ensino médio pode reverberar na abordagem dispensada à religiosidade e cultura afro-brasileira no contexto educacional nacional. As análises e reflexões suscitadas por este estudo reverberam como componentes fundamentais na promoção de uma educação que não apenas honre a diversidade religiosa e cultural, mas que também combata fervorosamente a discriminação, constituindo, assim, um contraponto eficaz à efetivação da Lei nº 10.639/03.

Considerações finais

A instituição escolar, enquanto um dos pilares fundamentais da sociedade dedicados à disseminação do conhecimento e à formação de cidadãos, reveste-se de uma incumbência de extrema relevância na promoção da igualdade e da diversidade entre os estudantes, tanto em seu interior quanto em sua projeção para além de seus muros. No entanto, é imperioso reconhecer que é o Estado quem dita os termos e os momentos nos quais essa promoção deve se efetivar no seio da escola.

É premente destacar, ainda, a imperativa necessidade de erradicar todos os obstáculos que obstaculizam a ascensão de grupos minoritários a posições de destaque no contexto escolar. A mera presença de indivíduos negros em cargos de influência na instituição de ensino não é suficiente para atestar que a escola é desprovida de traços racistas ou que não contribui, de alguma forma, para a perpetuação de problemáticas relacionadas ao racismo, como bem nos alerta Almeida (2019).

Uma escola que, de fato, almeje e promova a igualdade e a diversidade deve manter, de maneira perene, espaços dedicados ao fomento de debates e diálogos entre seus colaboradores e discentes. Somente por meio desses canais de comunicação abertos e francos poderemos forjar um ambiente que verdadeiramente acolha e integre a todos. Consoante a perspicaz análise de Grada Kilomba, o racismo cotidiano não se restringe a eventos isolados ou insignificantes, mas permeia sutilmente os meandros da vida cotidiana, alimentando a perpetuação de desigualdades e injustiças profundamente enraizadas. Assim, urge um compromisso inabalável para a desconstrução desses estereótipos e a promoção de uma sociedade e uma educação verdadeiramente inclusivas e igualitárias, em que todas as vozes sejam ouvidas e respeitadas, independentemente de sua origem étnica ou racial.

O racismo, lamentavelmente, permanece como uma realidade avassaladora para as pessoas racializadas, submetendo-as a um incessante ciclo de abuso e ameaça em variados contextos, que vão desde o transporte público até as compras em supermercados, passando por eventos sociais, encontros familiares e até mesmo dentro de seus próprios lares. É de imperativa importância a compreensão de que o racismo cotidiano impõe consequências de magnitude ímpar na vida desses indivíduos, minando sua saúde mental, comprometendo seu bem-estar emocional, corroendo sua autoestima e corroendo seu senso de pertencimento à sociedade.

Para além disso, o racismo cotidiano atua como um agente perpetuador das desigualdades sociais, obstruindo o acesso a recursos e oportunidades, reforçando estereótipos pejorativos e, de maneira perversa, sustentando os sistemas opressivos que regem a sociedade. O enfrentamento eficaz de todas as formas de discriminação, seja com base em raça, gênero ou crenças, exige uma abordagem que permeie a formação infanto-juvenil, desde o ambiente familiar até a educação formal.

Os ataques direcionados às pessoas que praticam religiões de matriz africana, assim como às lojas de artefatos religiosos e aos locais sagrados dessas tradições, lamentavelmente, converteram-se em uma dolorosa rotina. O noticiário cotidiano, seja na televisão, sites ou revistas, apresenta de maneira recorrente relatos de discriminação religiosa enfrentada por essa parcela da população. Tragicamente, a repetição desses incidentes acabou por diluir o impacto das

notícias, fazendo com que elas deixassem de causar perplexidade e, mais preocupante ainda, empatia na maior parte da população brasileira.

A sociedade, aparentando avançar, adota uma postura de negação ou indiferença face à flagrante realidade em que indivíduos veem suas crenças, estabelecimentos comerciais, lares e até mesmo integridade física violados, simplesmente por professarem fé em tradições religiosas que divergem daquelas consideradas normativas em um Estado proclamadamente laico. Lamentavelmente, a suposta laicidade tornou-se uma quimérica aspiração, uma vez que, na prática, impera a intolerância, determinando, em última análise, se alguém merece ou não o tratamento condigno como ser humano, com base em suas convicções religiosas.

Estas manifestações discriminatórias evidenciam que as raízes da discriminação e do preconceito são profundamente arraigadas, expressando-se em minúcias e gestos aparentemente insignificantes, frequentemente passando despercebidos pelos próprios perpetradores, porém não escapando à percepção daqueles que padecem tais afrontas. O racismo, nesse contexto, configura-se como uma via de sentido único, cujo intento singular reside na depreciação, subjugação e deslegitimação do indivíduo, chegando, inclusive, a se apropriar de sua história e cultura, procedendo à sua reconfiguração e à obliteração de sua identidade primordial. Este processo de apagamento pode assumir feições tanto metafóricas quanto literais, culminando na desfiguração do sujeito de uma ou outra maneira.

Investigações recentes têm identificado uma série de dilemas teórico-práticos na aplicação da Lei nº 10.639/03, que preconiza o ensino da história e cultura afro-brasileira e africana nas instituições de ensino. A falta de material didático apropriado para a exploração minuciosa da temática e a aderência enviesada por parte de docentes, notadamente aqueles associados a correntes religiosas pentecostais, figuram como obstáculos a serem enfrentados, como delineado por Romão e Silva (2022). Além disso, análises de dissertações centradas na temática afro, conduzidas entre os anos 2000 e 2017 por Brito e Pimentel (2019) em instituições de ensino superior no Brasil, revelaram que nenhuma delas se propôs a investigar os elementos concernentes às religiões de matriz africana e afro-brasileira no contexto das Diretrizes e Bases da Educação – LDB.

A educação, erigida como um dos pilares fundamentais no edifício da sociedade justa e inclusiva, adquire singular relevância neste contexto. A abordagem

das tradições religiosas e culturais assume um papel destacado na modelação dos estudantes, proporcionando-lhes uma visão abrangente e respeitosa da diversidade que caracteriza o Brasil. Todavia, a pesquisa em pauta, enraizada nas recentes dissertações, denota com preocupação uma restrição marcante, a qual circunscreve sua esfera de atuação à disciplina de Ensino Religioso. Esta situação instiga-nos a questionar a urgência de uma pesquisa exauriente quanto à obrigatoriedade de uma disciplina que aborde o amplo espectro da Ciência da Religião, bem como a necessidade de uma revisão metodológica e pedagógica dos restantes componentes curriculares.

Uma pesquisa ampla e abrangente acerca da obrigatoriedade de uma disciplina que abrace a ampla gama da Ciência da Religião revela-se inquestionavelmente imperativa. Esta disciplina poderia viabilizar uma compreensão mais profunda das tradições culturais e religiosas que permeiam os diversos estratos populacionais e seus descendentes que habitam o Brasil. Além disso, representaria um passo significativo na direção do combate ao racismo religioso estrutural, promovendo, de igual maneira, uma educação que estimule o pensamento crítico e emancipatório, de acordo com os preceitos de Paulo Freire.

Outrossim, é inescusável promover uma revisão de cunho metodológico e pedagógico dos recursos didáticos empregados nas demais disciplinas componentes do núcleo comum curricular, no tocante à cultura popular e às manifestações religiosas. Estes recursos devem ser perspicazes quanto à sensibilidade perante a diversidade religiosa e cultural, de modo a favorecer uma abordagem que valorize e respeite as distintas tradições que caracterizam o país.

A presença de cientistas da religião no contexto educacional se configura como elemento crucial para a promoção da equidade no ensino das tradições culturais e religiosas. Estes profissionais ostentam o arcabouço de conhecimentos indispensável para uma abordagem crítica e fundamentada do tema, garantindo, assim, uma educação que confira o devido apreço e respeito à diversidade religiosa e cultural.

Referências

ALMEIDA, S. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019.

BRASIL (2003). *Lei nº 10.639/03. Altera a lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-brasileira”, e dá outras providências.*

BRASIL (2017). *Lei nº 13.415/17 Altera as Leis nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, e 11.494, de 20 de junho 2007, que regulamenta o Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica e de Valorização dos Profissionais da Educação, a Consolidação das Leis do Trabalho – CLT, aprovada pelo Decreto-Lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943, e o Decreto-Lei nº 236, de 28 de fevereiro de 1967; revoga a Lei nº 11.161, de 5 de agosto de 2005; e institui a Política de Fomento à Implementação de Escolas de Ensino Médio em Tempo Integral.*

BRITO, Ênio J. da C.; PIMENTEL, C. S. Relação de dissertações sobre temática afro-brasileira. *Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 17, n. 52, p. 462-504, 30 abr. 2019.

FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971.

KILOMBA, G. *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*. São Paulo: Cobogó, 2020.

SUPERANDO O RACISMO RELIGIOSO: 20 ANOS DA LEI 10.639/2003 POR UMA EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA

Constantino José Bezerra de Melo¹

Resumo: O objetivo deste artigo é apresentar os desafios enfrentados na rede de ensino pública estadual de Pernambuco no processo de formação continuada de professores com a temática da Educação para as Relações Étnico-Raciais e a Superação do Racismo Religioso. Desde março de 2013, trabalhamos na Gerência Regional de Educação/GRE Recife Norte com os professores da Educação Básica dos componentes de Geografia, História, Filosofia, Sociologia e Ensino Religioso. Pesquisamos, debatemos e implementamos estratégias didáticas e ações educativas que estimulem o reconhecimento e o respeito à alteridade do outro, especialmente no tocante às relações étnico-raciais e à superação de qualquer forma de racismo. O Currículo de Pernambuco, principalmente o de Ensino Religioso, orienta o ensino e a obrigatoriedade do trabalho pedagógico com os conteúdos relativos às Leis 10.639/2003 e 11.645/2008, que tratam da história e cultura afro-brasileira e indígena. Como resultado das formações continuadas, verificou-se a implementação efetiva da Semana da Consciência Negra no calendário escolar das escolas jurisdicionadas à GRE Recife Norte, como também a promoção de Grupos de Estudos, campanhas contra o racismo, espetáculos de dança e peças teatrais como instrumentos de intervenção social de uma política educacional antirracista. Além disso, estimulou-se o exercício permanente do respeito e do diálogo inter-religioso e interétnico na comunidade escolar extensivo aos grupos de sociabilidade nas múltiplas redes sociais.

Palavras-Chave: Racismo religioso; educação antirracista; diálogo inter-religioso.

Introdução

A Secretaria de Educação e Esportes de Pernambuco é formada por 16 gerências regionais, atendendo cerca de 533.272 mil estudantes matriculados em 1.059 escolas no estado. É importante destacar que “[...] o Estado conta com 576 escolas que funciona em tempo integral e que atendem a mais de 232 mil estudantes” (CÂMARA, 2022). A Gerência Regional de Educação – GRE Recife Norte, localizada em Santo Amaro, possui sobre sua jurisdição uma rede de 75 escolas da educação básica.

A Coordenação Geral de Desenvolvimento da Educação/CGDE da GRE Recife Norte trabalha com o processo de formação continuada de professores desde 2013. A temática da história e cultura afro-brasileira e indígena e do racismo religioso

¹ Doutor em Ciências da Religião – UNICAP. Professor-técnico de Ciências Humanas e Ensino Religioso da Gerência Regional de Educação Recife Norte – Secretaria de Educação e Esportes de Pernambuco. Email: constantinomelo2015@gmail.com.

sempre mereceu um destaque diferenciado, uma vez que há muitos conflitos inter-religiosos no estado de Pernambuco, principalmente de ataque às religiões indígenas e afro-brasileiras, caracterizando o racismo religioso.

Nos canais televisivos e nas redes sociais, são constantes as denúncias e reportagens sobre a perseguição, a violência e a destruição contra os povos de terreiro em Pernambuco. A região metropolitana do Recife é composta por uma centena de terreiros de candomblé, jurema e umbanda. Muitos dos nossos estudantes participam das religiões afro-brasileiras e tem medo de serem atacados nas escolas estaduais; assim, muitos permanecem na invisibilidade com medo de serem vítimas do racismo e do racismo religioso. Por esse motivo, o trabalho pedagógico com a temática História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena se tornou permanente nas formações de professores de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas e do Ensino Religioso na GRE Recife Norte.

1. A formação continuada de professores nos aparelhos culturais do estado

A implementação da Lei Federal 10.639/2003, que trata da educação para as relações étnico-raciais, continua sendo um desafio permanente no chão das escolas. Os professores relatam a dificuldade em trabalhar de forma pedagógica a temática do racismo e, principalmente, da violência religiosa em Pernambuco contra os povos dos terreiros. Apesar de todo processo de formação continuada promovido pela GRE Recife Norte ser bem sedimentado, várias comunidades escolares apresentaram dificuldades em vivenciar projetos de dança, teatro, canto e pesquisa, por conta da temática envolvendo o racismo, a religião afro-brasileira e as desigualdades na estrutura social brasileira.

Para exemplificar essa problemática, citamos um caso que ocorreu em uma das escolas jurisdicionada a GRE Recife Norte. Na culminância do dia da Consciência Negra, simplesmente pelo fato de a mesa estar composta por representantes do povo do terreiro, uma das professoras se retirou do hall, foi para uma sala de aula e levou alguns estudantes evangélicos que ficaram orando durante o evento inteiro, com medo das “supostas forças demoníacas” que estavam sendo cultuadas dentro da escola. Por esse relato, o trabalho pedagógico e o diálogo inter-religioso devem ser permanentes, sendo instrumentos indispensáveis para superação da intolerância e do racismo religioso.

A contribuição das Ciências da Religião Aplicadas para a ruptura da ignorância e do preconceito contra religiões diferentes da nossa vem da sensibilização para a pesquisa, para o estudo e para o debate, por meio dos quais as pessoas, os pesquisadores, os professores e os estudantes possam compreender, segundo Peter Berger e Clifford Geertz, as religiões enquanto “sistemas de sentido”, diferentes uns dos outros, que possuem elementos inter-relacionados e que são marcados por um contexto cultural, social e histórico (Usarski, 2006, p. 71).

Durante uma década de trabalho com os professores, promovemos o acesso aos diversos aparelhos culturais do estado com formações elaboradas especificamente com o setor educativo voltado para a temática da História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena. Muitos professores não conheciam nem tinham acesso às instituições históricas e culturais como museus, fundações, institutos e ateliês culturais, incluindo:

- O Instituto Ricardo Brennand, que foi eleito o melhor museu da América Latina pela TripAdvisor. O complexo é formado por três prédios que abrigam uma das maiores coleções de armas brancas do mundo e uma das maiores pinacotecas do Brasil.
- O Instituto Arqueológico Histórico e Geográfico Pernambucano, com 154 anos de registros históricos, que é um centro de referência e excelência na pesquisa da história de todo nosso estado.
- A Biblioteca Pública, que foi criada em 1841 no período da administração do Conde da Boa Vista, passou por vários prédios no centro histórico de Recife e Olinda, sendo instalada finalmente em um novo prédio em frente ao Parque 13 de Maio. Ela possui um acervo de livros que datam do Século XVI.
- O Museu de História Natural Louis Jacques Brunet, que está instalado na Escola Integral Ginásio Pernambucano da Aurora e possui uma coleção permanente com mais de 3.500 peças.
- O Forte de São Tiago das Cinco Pontas, construído pelos holandeses em 1530 e depois reformado na retomada dos portugueses em 1684, tornando-se o Museu da Cidade do Recife.
- O Museu do Estado foi organizado no antigo Palacete do século XIX, antiga residência do Augusto Frederico de Oliveira, filho do Barão do

Beberibe. A casa possui abaixo do assoalho espaços que eram utilizados por pessoas negras escravizadas.

Conforme orientação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, expressa no Parecer CNE/CP 003/2004, organizamos em parceria com o setor educativo do Museu do Estado de Pernambuco uma ação de visibilidade da política de reparação no tocante à “valorização do patrimônio histórico-cultural afro-brasileiro” (Brasil, 2006, p. 232).

A Fotografia 1 registra a participação dos professores de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas e Ensino Religioso na formação continuada planejada em parceria com o setor educativo do Museu do estado, o qual, sensibilizado com nossas parcerias de trabalho, abriu o museu em uma segunda-feira à tarde exclusivamente para receber nossos professores da GRE Recife Norte.

Fotografia 1 – Grupo dos Professores de Ciências Humanas na Formação Continuada no Museu do Estado de Pernambuco



Fonte: Arquivo pessoal.

A “Coleção Afro do Xangô em Pernambuco” chegou como acervo do Museu do Estado por meio da Secretaria de Segurança Pública de Pernambuco, por volta de 1938 e 1940. Grande parte deste acervo é composto por objetos apreendidos durante repressão policial no período histórico da Era Vargas. É impactante observar a repatriação das 307 peças pertencentes ao povo de terreiro

pernambucano, um legado que representa a raiz cultural plantada pela ancestralidade africana, e agora reorganizadas e expostas de forma pedagógica em uma coleção como instrumento de denúncia e prática educativa contra as práticas de intolerância e racismo religioso disparadas contra os terreiros de Xangô em Pernambuco.

O grande mérito do setor educativo do Museu do Estado é acolher as demandas das escolas públicas, buscando em seus projetos de intervenção atender aos professores e estudantes da rede pública, expondo o acervo sobre uma nova narrativa histórica. Isso é importante porque “as histórias foram usadas para espolar e caluniar, mas também podem ser usadas para empoderar e humanizar (Adichie, 2019, p. 32). Essa intervenção educativa favoreceu a implementação da Lei 10.639/2003 e seus documentos regulatórios que estimulam ações de políticas públicas baseadas em reparações, reconhecimento e valorização da história e cultura dos afro-brasileiros (Brasil, 2006, p. 234).

2. Resultados obtidos

O trabalho sistemático e efetivo dos professores da área de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas e Ensino Religioso com a temática da educação para as relações étnico-raciais possibilitou a implementação no calendário escolar do Dia da Consciência Negra. Cada escola possui sua comunidade e realiza sua vivência dentro das suas possibilidades; algumas realizam só o Dia da Consciência Negra – 20 de novembro, outras a Semana da Consciência Negra e ainda algumas o Mês da Consciência Negra.

Em 2022, mais de 40 escolas realizaram em novembro um momento de reflexão e prática sobre a Morte de Zumbi dos Palmares, a estrutura escravista e racista implementada na história do Brasil, a reparação da história e cultura africana e afro-brasileira e a discussão de como superar o racismo na escola e no Brasil. A Lei 10.639/2003 e a Lei 11.645/2008 possibilitam aos profissionais da educação desconstruir narrativas distorcidas sobre as religiões afro-brasileiras e indígenas e reafirmar o direito de liberdade de crença e o respeito à diversidade religiosa no Brasil e no Mundo.

Corroborando com essa afirmativa, a pesquisadora Ana Célia da Silva faz a seguinte afirmação:

A desconstrução da ideologia que desumaniza e desqualifica pode contribuir para o processo de reconstrução da identidade étnico/racial e auto-estima dos afro-descendentes, passo fundamental para a aquisição dos direitos de cidadania.

A desconstrução da ideologia abre a possibilidade do reconhecimento e aceitação dos valores culturais próprios, bem como a sua aceitação por indivíduos e grupos sociais pertencentes a raças/etnias, facilitando as trocas interculturais na escola e na sociedade (Silva, 2008, p. 29).

O processo educativo de superação de qualquer forma de racismo, principalmente o religioso em Pernambuco, é um trabalho permanente realizado no chão das escolas junto aos estudantes. Por essa razão, é indispensável que o professor possa participar das formações continuadas que tratem da temática e que também possam receber apoio da equipe gestora da escola para implementação de ações e projetos que defendam uma educação antirracista, pois só assim conseguiremos desconstruir narrativas distorcidas e racistas sobre as religiões afro-brasileiras e indígenas e sobre a contribuição desses povos para a história da África e do Brasil.

Considerações finais

O trabalho pedagógico com a educação para as relações étnico-raciais na educação básica é um desafio permanente no chão da escola. Porém, o estudo, a pesquisa e o debate sobre a História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena são urgentes e emergem do desejo de sensibilizar os estudantes para a compreensão da diversidade étnica, social e religiosa no Brasil, estimulando o respeito e o diálogo intercultural e inter-religioso.

Educar é um ato político. Logo, a formação continuada de professores abordando o racismo, o racismo estrutural e o racismo religioso deve ser uma pauta para todas as áreas do conhecimento e todos os componentes curriculares em Pernambuco. Isso requer um enfrentamento permanente com a problematização dos conflitos étnicos e raciais ocorridos dentro e fora dos muros das escolas, chamando atenção para necessidade de descolonização das mentes, propondo a superação de toda forma de preconceito, discriminação e exclusão.

Uma educação antirracista defende uma narrativa plural com o direito à diferença e o respeito a tudo que seja múltiplo e diverso. A comunicação na educação deve ser aberta e dialógica. A escuta e a fala do outro devem contribuir para a

construção de uma teia de significados compartilhados no tecido social que digam respeito aos direitos constitucionais da liberdade de crença, de expressão, de culto e que promovam a igualdade de direitos e a justiça social para todos (as) (es).

Referências

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O Perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

BRASIL. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. In: BRASIL. *Ministério da Educação*. Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-Raciais. Brasília: SECAD, 2006, p. 229-252.

CÂMARA, Paulo. Educação de Pernambuco é destaque como a melhor do Brasil. *Folha de Pernambuco*, Recife, 2022. Disponível em: <https://www.folhape.com.br/especiais/especial-paulo-camara/educacao-de-pernambuco-e-destaque-como-a-melhor-do-pais/251949/>. Acesso: 06 jul. 2023.

PERNAMBUCO. *Museu do Estado de Pernambuco*. Colação Afro do Xangô em Pernambuco. Recife, 2023. Disponível em: <https://www.museudoestadope.com.br/colecao/Cole%C3%A7%C3%A3o-Afro-do-Xang%C3%B4-em-Pernambuco>. Acesso em: 16 set. 2023.

SILVA, Ana Célia. A desconstrução da discriminação no livro didático. In: MUNANGA, Kabengele (Org.). *Superando o racismo na escola*. 2. ed. Brasília: MEC/SECAD, 2008, p. 17-30.

USARSKI, Frank. *Constituintes da Ciência da Religião*: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma. São Paulo: Paulinas, 2006.

O ENCONTRO DE SI NA ESPIRITUALIDADE INTEGRATIVA

Eliane de Farias¹
Lusival Barcellos²

Resumo: O cartesianismo valorizou o padrão intelectual em detrimento dos aspectos emocionais, intuitivos e da espiritualidade humana. O conhecimento espiritual se tonou utópico e místico, chegando até a ser hostilizado. Contexto dual de desordem do EU e de vazio existencial, vivenciado numa dualidade do bem e do mal no nosso mundo. Cenário para buscar o aconchego das religiões, da espiritualidade e dos louvores, na cura dos medicamentos e terapias, nas orientações dos psicólogos e psiquiatras. Nesta busca por conexões, conhecemos o Pathwork, abordagem que trabalha com base na concepção de que a espiritualidade é vivenciada na experiência integral do autoconhecimento. Nesta perspectiva, o presente texto tem o objetivo descrever nossa vivência junto aos participantes em um grupo de Pathwork em João Pessoa/PB, percebendo o desenvolvimento do autoconhecimento e da espiritualidade vivenciada. O estudo tem cunho qualitativo, de natureza descritiva, tendo como instrumentos de pesquisa a observação direta e a entrevista semiestruturada. A opção pelo Pathwork se deu para estruturar a vida, cuidar do emocional, curar os traumas e para aprofundar o autoconhecimento. As transformações na vida acontecem pelo autoconhecimento, autorresponsabilidade, aceitação da dualidade; clareza nos processos pessoais, autoaceitação, visão cosmológica, auto-perdão, caracterizando-se pela imersão no conhecimento profundo da sua própria essência, onde todos podem transcender as fronteiras de sua própria espiritualidade. Os resultados revelam que os integrantes compreendem a espiritualidade como uma conexão com o Divino em nós e ser canal de Deus em todas as dimensões.

Palavras-Chave: Espiritualidade; Autoconhecimento; Desenvolvimento pessoal; Pathwork; Conexão com o divino.

Introdução

Todo ser humano sente um anseio interior mais profundo do que os anseios da realização emocional e criativa. Talvez este anseio provenha da sensação de que deva existir um outro estado de consciência, mais plenificado e uma capacidade maior de viver a vida (PALESTRA PATHWORK – Pw 204).

Qual o significado da experiência humana? Que sentido teria a vida diante tantas adversidades? No percorrer da nossa trajetória, muitos foram os desafios: concluir estudos, construir carreira profissional, construir família e educar filhos. O modelo cartesiano nos leva à valorização destes padrões em detrimento dos aspectos emocionais, intuitivos e da espiritualidade humana (CAVALCANTI, 2004), deixando-nos vulneráveis para lidar com as complexidades da vida, como períodos

¹ Doutorado em Educação. Fonaper. E-mail: eliafariass@gmail.com.

² Doutorado em Educação. PPGCR/UFPB. E-mail: lusivalb@gmail.com.

de crise, dores, aflições, inquietações etc., ocasiões e momentos que nos levam à reflexão. Quase sempre, de fora para dentro, ou seria ‘responsabilizar os outros pelos fatos, e/ou as coisas externas’. Pouquíssimas vezes, debruçamo-nos enxergar de dentro para fora. “Jesus Cristo afirmou que o reino dos céus está dentro do homem” (Pw 162).

O desafio é conviver com os conflitos, emaranhamentos, que confrontamos na nossa trajetória. Nesse contexto, será que estamos maduros para lidar com o desconhecido, com as incertezas, com os nossos medos, com nossas inseguranças, com nossos relacionamentos, nossos vilões, dragões e cavernas?

“Por mais infeliz que esteja, alguma coisa no homem sabe e se lembra de que esse não é o modo natural de ser. De fato, se não houvesse esse conhecimento interior, ele poderia aceitar o estado de frustração e carência com muito menos tensão e perturbação” (Pw, 170). Assim, quando nos damos conta, está estabelecido um contexto interno de tensão, desordem, dentro do nosso EU. Um todo incompleto, uma aflição, insatisfação ou de falta de algo, um vazio existencial, estados, que nos leva a buscar conexões de aconchego nas religiões, nos louvores, nos medicamentos, nas terapias, psicólogos e psiquiatras.

Na nossa trajetória, há anos, buscamos encontrar sentido para um vazio de alma. Assim sendo, buscamos um *religare* nas religiões e nas terapias, com a espiritualidade, para um encontro com a conexão interior. Nessas aflições de caça às bruxas interiores, conhecemos o Pathwork, Path = caminho e Work = trabalho, vocábulo do inglês que significa literalmente trabalho do caminho. É um caminho de autoconhecimento interior que conduz à expansão da consciência, possibilitando a transformação pessoal, autorrealização, maior qualidade nas relações. Mas que caminho e trabalho são esses? Seria um caminho de trabalho interior, para sua verdade. Podemos dizer que se trata de uma importante ferramenta de descoberta, de autoconhecimento, que traz a espiritualidade para o cotidiano. Nessa perspectiva, este resumo versa sobre nosso desenvolvimento espiritual e pessoal (de autoconhecimento), na relação das nossas vivências e partilhas com os integrantes do grupo de Pathwork.

O objetivo deste texto é fazer uma breve descrição sobre nossa experiência desenvolvida no autoconhecimento e na espiritualidade, na relação com os participantes de um grupo de Pathwork, percebendo a experiência no sentido que

trabalha com a noção de espiritualidade vivenciada (SOLOMON, 2003), que compreende a importância das emoções, da intuição e da busca de felicidade, pela experiência cotidiana. Assim, procuramos averiguar quais motivações os levaram a ingressar no estudo Pathwork; entender a noção de espiritualidade e observar os efeitos do Pathwork no seu desenvolvimento pessoal.

2. Uma aproximação com o Pathwork

Somos pesquisadores das Ciências das Religiões que abordam as dimensões da fé, religião e espiritualidade e, por vivenciar diretamente as questões de espiritualidade, nos convocou a escrever este resumo. Além deste, nosso lugar de falar sobre o tema (RIBEIRO, 2017) tem como ancoragem a experiência singular de ser integrante de um grupo de estudo PATHWORK – João Pessoa/PB. Nossa experiência com a metodologia Pathwork se deu por indicação de alguém que nos relatou sobre um trabalho que propunha o desenvolvimento e crescimento pessoal com questões que enfatizam a autoaceitação da dualidade (bem x mal) interna (THESENGA, 1997).

A primeira entrevista com a Helper³ do Pathwork foi marcada por uma egrégora de emoção e de sintonia. A partir de então, começamos a nos preparar com estudo de textos, a cada mês, com o objetivo de aprofundar a leitura para ser aprofundada e vivenciada nas práticas dos encontros presenciais, resultando num caminho de trabalho para o autoconhecimento, a fim de desbravar nossa essência, que se encontra guardada e, muitas vezes, intocada. Trabalho árduo, que oferece muita resistência para ser dissolvido, devido às camadas que estão encobertas, aguardando oportunidades para renascerem.

Conceitualmente, o Pathwork fundamenta-se nas diretrizes básicas de ensinamentos sobre as leis fundamentais da vida, a natureza da realidade psicológica e o processo de desenvolvimento espiritual, do material canalizado através de Eva Pierrakos, que recebeu um “dom psíquico” da escrita automática (BONNET, 1975 *apud* BRETON, 1919), por 20 anos, em Nova York (1960-1970), depois transformados em 258 palestras.

³ São terapeutas, psicólogos e ou os facilitadores que conduzem os estudos em grupo, atuam como um vagalume na orientação do caminho.

Nascida na Áustria (1915-1979), Pierrakos depois mudou-se para os Estados Unidos, onde desenvolveu a metodologia Pathwork, colocando sempre o foco nos ensinamentos transmitidos por um Guia, entidade que nunca se identificou por gênero, nome ou outro predicado. Segundo Pierrakos, recebeu orientações para fazer um trabalho de purificação, que incluía revisão diária (noite), meditação e mudança alimentar, uma preparação para ser um canal espiritual.

Somente diz da necessidade de uma vida pautada na honestidade, na prática da revisão diária, para trazer luz às nossas sombras. Trabalhar persistentemente na reeducação das nossas negatividades, com ajuda do nosso EU Superior.

O material não tem forma, função dogmática, nem ordena crença nos seus princípios, tão-somente convida para refletir e sentir as palavras no seu dia a dia, as coisas que acontecem dentro do indivíduo. O trabalho se desenvolve com as práticas espirituais na seguinte metodologia: questionar todas as ideias fixas/imagens/atitudes; ver o EU com atenção, curiosidade e sinceridade; meditação, orar/rezar, em diálogo com a criança interior; invocar o ego positivo adulto; fazer preces e afirmações para entrar em sintonia com o amor e a verdade; desenvolver e fortalecer a capacidade de se observar com objetividade e tolerância; abrir o coração, praticando o perdão de si mesmo e dos outros e a revisão diária, que consiste em diariamente descobrir os padrões de personalidade, como também fazer um diário.

Principais pressupostos do Pathwork: a) Físico, por meio do desenvolvimento da consciência corporal; b) Mental, identificando concepções distorcidas (crenças errôneas) sobre a realidade e reformulando-as conforme as verdades experimentadas; c) Emocional, reconhecendo e assumindo responsabilidade pelos próprios sentimentos; d) Espiritual, reconhecendo a existência de uma consciência maior do que apenas as limitações do ego (Pathwork Região Sul, 2011).

As palestras que abordam sobre as Leis Espirituais são: 1. LEI DE AUTORRESPONSABILIDADE – “Você cria sua própria realidade” (Pw 40); 2. LEI DE PAGAR O PREÇO – “Há um preço a ser pago por tudo. Aquele que tenta evitar isto irá ao final pagar muito mais caro” (Pw 25); 3. LEI DE CAUSA E EFEITO – “Cada ato tem suas consequências” (Pw) 245, – A todo ser é sempre dada a chance de resolver seus problemas, conflitos e desarmonias nas circunstâncias mais fáceis possível (Pw 38);

4. LEI DE VIVER NA VERDADE (ENFRENTAR A VIDA) – “Para me tornar o que eu quero ser, primeiramente, devo sem medo, vergonha ou vaidade enfrentar o que há em mim” (Pw 25); 5. LEI DA FRATERNIDADE – “Ser capaz de abrir seu próprio coração para o outro traz ajuda espiritual que não poderia receber por si próprio” (Pw26); 6. LEI DA JUSTIÇA – “Ame ao seu irmão assim como ama a si mesmo” (Pw 30).

3. O aspecto acadêmico da pesquisa

Trata-se de um estudo de abordagem qualitativa, de natureza descritiva, que utilizou da observação direta para narrar a partir das experiências, o caminho que vem sendo construído através das vivências Pathwork (MORIN, 2005). O estudo tem como amostra os participantes do grupo de João Pessoa/PB, guiado pela Helper T.M.L.T.

Com a anuência de cinco integrantes do grupo, elaboramos um questionário semiestruturado com três questões: 1. Qual sua definição de espiritualidade? 2. O que te levou a buscar o estudo, Pathwork? Quais os efeitos do Pathwork no seu desenvolvimento pessoal?

Apreendemos que os integrantes compreendem Espiritualidade como uma conexão com o Divino em nós. “É a nossa conexão com o divino. Com a nossa essência mais pura. É nossa estruturação” (VALADARES, Informação verbal, 2023). Entendendo como o Eu real, com a competência de vivenciar essa nossa essência. Sobre o que levou a buscar o estudo do Pathwork: “A busca por autoconhecimento, o Pathwork possui ferramentas que possibilitam esse mergulho interior e facilita a compreensão do Ser, além de abranger todas as dimensões humanas (emocional, física, mental e psicológica) numa perspectiva de integralidade humana” (MORAIS, Informação verbal, 2023). Um apoio e estrutura para cuidar do emocional, buscar para cura de traumas. Muitas foram os efeitos do Pathwork expressos pelos participantes na sua vida. Segundo (OLIVEIRA, Informação Verbal, 2023), “Hoje aceito a vida, confio na sua benignidade e quero viver uma vida boa, plena de sentido.” Consideram o autoconhecimento, a autorresponsabilidade, clareza nos processos pessoais, autoaceitação, visão cosmológica, auto e heteroperdão, a consciência se expande em prol de sentir o pulsar da vida e viver no real com satisfação.

Considerações finais

Avaliamos que a proposta deste estudo foi de relevância, pois foi um desafio mostrar que o vazio existencial/interno, pode ser preenchido a partir do estudo do autoconhecimento, baseado na autorresponsabilidade, auto compromisso com a própria vida. Isso pode ser atingido através das vivências na espiritualidade e na proposta metodológica do Pathwork, que abrange todas as dimensões humanas (emocional, física, mental, psicológica e espiritual), numa perspectiva de integralidade humana.

Os integrantes do grupo afirmam em suas respostas que o desenvolvimento pessoal transforma suas vidas a partir do estudo, das palestras e das vivências no grupo de Pathwork, experienciando um melhor olhar sobre os acontecimentos cotidianos e mais leveza para viver. Dessa forma, vivenciam descobertas, com ampliação da consciência, diminuição do sofrimento, mais aceitação da realidade, das dualidades (máscaras, imagens, luz e sombras, ego limitado, qualidades e falhas, e aspecto divino), da autoaceitação, da aprendizagem de viver em unidade, com amor e na verdade.

Referências

BONNET, M. *André Breton: Niissance de l'aventure surréaliste*. Paris: José Corti, 1975.

CAVALCANTI, R. O retorno do conceito do sagrado na ciência. In: TEIXEIRA, E. F.; MÜLLER, M. C.; SILVA, J.D.T. (org.). *Espiritualidade e Qualidade de vida*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004. p. 91-105.

MORIN, E. *Ciência com Consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

PATHWORK BRASIL. Palestras 204, 162, 170, 40, 25, 245, 38, 26, 30. Disponível em: http://www.pathworkbrasil.com.br/detalhes_home.php?id=9&titulo=Programa%20Pathwork%C2%AE%20de%20Transforma%C3%A7%C3%A3o%20Pessoal. Acesso em: 15 set. 2023.

RIBEIRO, D. *Lugar de fala*. Polén: São Paulo: Coleção Feminismos Plurais, 2019.

SOLOMON, Robert C. *Espiritualidade para céticos*. Paixão, verdade cósmica e racionalidade no século XXI. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

THESENGA, S. *O Eu sem defesas – O Método Pathwork para viver uma espiritualidade integral*. São Paulo: Cultrix, 1997.

ENSINO RELIGIOSO NA EDUCAÇÃO DE JOVENS E ADULTOS: PROMOVENDO A REFLEXÃO CRÍTICA PARA SUPERAÇÃO DO RACISMO ESTRUTURAL

Emerson Soares Santos¹

Resumo: Originalmente, a Educação de Jovens e Adultos (EJA) foi criada com o propósito de educar os negros e indígenas do nosso país através de ensinamentos religiosos. Esta pesquisa procura explorar como a educação religiosa para jovens adultos pode promover o pensamento crítico em relação ao racismo cultural. O método de revisão bibliográfica é utilizado nesta pesquisa, com foco na última década. Ao promover o pensamento crítico sobre o racismo estrutural, os estudantes podem compreender melhor como as instituições sociais perpetuam a desigualdade racial, levando a uma maior empatia e a um compromisso com a justiça social. Apesar dos desafios que a educação religiosa coloca, os seus benefícios potenciais são significativos e podem resultar em resultados positivos a longo prazo, tanto para os estudantes como para as suas comunidades.

Palavras-chave: Racismo Estrutural; Educação de Jovens e Adultos; Ensino Religioso.

Introdução

Os ensinamentos religiosos são há muito reconhecidos pela sua capacidade de fornecer orientação moral e promover a reflexão crítica. No contexto da educação, os ensinamentos religiosos oferecem uma perspectiva única sobre questões de justiça social e equidade. Além disso, os ensinamentos religiosos promovem a reflexão crítica e a autoconsciência, encorajando os indivíduos a questionar os seus pressupostos e preconceitos².

Alguns ensinamentos religiosos têm sido utilizados para justificar a escravatura e a segregação, enquanto outros têm sido utilizados para promover a igualdade e a justiça social. O racismo estrutural perpetua a desigualdade e a discriminação, afetando o acesso dos indivíduos à educação, aos cuidados de saúde e ao emprego. Está incorporado nas instituições e políticas sociais, perpetuando sistemas de opressão que prejudicam as comunidades marginalizadas³.

¹ Faculdade Unida de Vitória Faculdade Unida de Vitória. E-mail: contato@ajudosim.com.br.

² SILVA, Luana Lima Bittencourt; NERY, Maria Salete de Souza. Memória e educação: construtos de negatividade sobre o negro nos processos de aprendizagem formal e informal no Brasil e perspectivas de ressignificação. Seminário Nacional e Seminário Internacional Políticas Públicas, Gestão e Práxis Educacional, v. 8, n. 9, 2021.

³ RODRIGUES, Uliania Marinho. Da intolerância religiosa ao racismo religioso: desafios e possibilidades na sala de aula, 2022.

A educação religiosa pode proporcionar uma plataforma para discutir e abordar questões de racismo estrutural, promovendo a empatia e a compreensão para com indivíduos de diversas origens. Este tópico dentro da educação pode proporcionar um espaço para discutir as raízes históricas do racismo e explorar formas de promover a justiça social e a igualdade⁴.

Este trabalho de justifica, pois, incentivar o diálogo aberto e a discussão em contextos de educação religiosa também pode promover a reflexão crítica, permitindo que os indivíduos partilhem as suas perspectivas e se envolvam num diálogo significativo. Desta forma o objetivo desta pesquisa é compreender como o ensino religioso de Jovens e Adultos, pode contribuir para a formação de um pensamento crítico a respeito do racismo cultural. Esta pesquisa utiliza do método revisão bibliográfica, com recorte temporal dos últimos 10 anos, a fim de compreender de maneira mais atualizada como está a discussão deste assunto.

1. Educação, religião e o racismo estrutural

1.1. Educação de Jovens e Adultos e seu início ligado a religiosidade

Para compreender plenamente a evolução da Educação de Jovens e Adultos (EJA) no Brasil e sua trajetória até os dias atuais, é necessário aprofundar-se na história do país. Esta história é marcada por lutas severas, incluindo conflitos entre as classes dominantes, compreendendo as classes alta e média, e as classes desfavorecidas, incluindo negros, indígenas, escravos e analfabetos. No Brasil Colônia, a educação significava apenas a doutrinação religiosa para a população adulta, com maior ênfase nos aspectos religiosos em detrimento dos educacionais⁵.

A fragilidade da educação durante este período foi evidente, pois não era considerada produtiva, levando ao abandono por parte dos líderes do país. Com o tempo, surgiram movimentos sociais e figuras como Paulo Freire lutaram pela educação de sujeitos oprimidos e marginalizados que antes eram privados dos seus

⁴ MOURA, Maria da Glória Carvalho. Educação de Jovens e Adultos: Formação, Prática Pedagógica e Profissionalidade Docente. Editora Appris, 2023.

⁵ ARAÚJO, Dalva Aparecida Lira de et al. O ensino religioso na educação de Jovens e Adultos (EJA) em Caldas Novas (GO): um debate sobre a educação inclusiva e a espiritualidade como agente motivador no processo de ensino-aprendizagem. 2014.

direitos de aprender e pensar. A história da EJA remonta ao Brasil colonial na década de 1950, coincidindo com a chegada dos jesuítas às terras brasileiras⁶.

Durante este período, as escolas eram escassas e acessíveis apenas a um grupo seleto. Especificamente, apenas aqueles com riqueza e privilégios tiveram a oportunidade de participar. Esses alunos receberam uma educação abrangente e diversificada em todas as áreas do conhecimento. Como resultado, eles foram equipados com uma educação de alta qualidade, adaptada para prepará-los para posições de autoridade, liderança e poder⁷.

Por outro lado, a classe oprimida foi educada pelos jesuítas, que forneciam catecismo em vez da alfabetização tradicional. A abordagem dos jesuítas concentrava-se em interesses espirituais como a fé, a obediência e a salvação de almas. Nesse sentido, os Jesuítas atuavam como líderes espirituais, mas não preparavam seus alunos para o serviço ao Estado. Em vez disso, o seu único foco era servir os interesses da sua fé⁸.

A educação popular era praticamente inexistente, com escolas criadas para servir os interesses do Estado. As pessoas, sejam elas jovens ou adultas, permaneceram oprimidas e marginalizadas. É importante notar que as discussões sobre a problematização da educação popular começaram após a Primeira Guerra Mundial, iniciadas por políticos que abordavam o assunto. Nessa época, o único ensino disponível era o ensino primário, estendendo-se ao curso de ginásio. No Brasil, a educação de adultos foi incorporada à educação popular, que se concentrava em fornecer ensino fundamental às massas até a Segunda Guerra Mundial⁹.

A Lei Darcy Ribeiro, também conhecida como LDB nº 9.394/96, foi aprovada em 20 de dezembro de 1996. A Lei nº 9.475/97 introduziu o Ensino Religioso no quadro mundial da Educação, promovendo a valorização da diversidade cultural e

⁶ MIRANDA, Aline de Oliveira et al. Paulo Freire e a língua portuguesa: uma análise sobre o uso de gêneros textuais como prática libertadora para o pensamento crítico/reflexivo e motivacional com alunos do 4º módulo do Proeja do curso Segurança do Trabalho do IFAP/Campus Macapá. 2022.

⁷ MULLER, Vera Lucia et al. A política pública de educação para a educação de jovens e adultos e a garantia de direitos. 2022.

⁸ BASTOS, Silvana Azevedo. O Ensino Religioso visto na modalidade da Educação de Jovens e Adultos: uma integração com as demais disciplinas. Anais dos Simpósios da ABHR, 2021.

⁹ DOS SANTOS, Mirinalda Alves Rodrigues. O Ensino Religioso nas práticas pedagógicas em uma perspectiva de educação popular. PLURA, Revista de Estudos de Religião/PLURA, Journal for the Study of Religion, v. 10, n. 2, p. 165-184, 2019.

religiosa do Brasil. A Resolução nº 02/98 do Conselho Nacional de Educação determina ainda a integração desta disciplina ao currículo. O conceito é responsável por delinear os limites do conhecimento, oferecendo um quadro de interpretação e leitura para garantir que os cidadãos tenham a capacidade de participar de forma independente na criação das suas perspectivas religiosas¹⁰.

1.2. A formação do pensamento crítico

Consequentemente, as representações e expressões religiosas que aparecem nas práticas educativas demonstram como os alunos transmitem sua religiosidade enquanto aprendem os conteúdos escolares e como os professores educam os alunos sobre a diversidade e inclusão religiosa de uma forma que vai além do simples aprendizado sobre a religião como disciplina. Esta abordagem pedagógica traz a religiosidade para o primeiro plano das discussões sobre o pluralismo religioso e a inclusão escolar, abrangendo as dimensões históricas, culturais e políticas das diferenças religiosas¹¹.

O principal valor de um educador de EJA é respeitar e reconhecer as origens culturais e sociais de seus alunos. Este reconhecimento é fundamental para se tornar um agente de transformação social. É crucial compreender os elementos socioculturais que moldam as características da vida adulta. Em outras palavras, as experiências e circunstâncias culturais, históricas e sociais contribuem para promover a aprendizagem contínua e o crescimento psicológico¹².

Isso inclui o conhecimento do mundo em que o sujeito está situado, bem como as práticas culturais, ideológicas e discursivas que moldam a sua compreensão. Em vez de impor conceitos e padrões culturais letrados ao aluno, o educador deve trabalhar para facilitar a sua participação na cultura alfabetizada, incentivando a reformulação de valores, conceitos e atitudes. O processo de construção do conhecimento prévio começa para os alunos no momento em que eles

¹⁰ BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. Coleção Cadernos de EJA. Brasília, 2006.

¹¹ MARTINS, Rose Mary Kern. Pedagogia e andragogia na construção da educação de jovens e adultos. Revista de Educação Popular, v. 12, n. 1, 2013.

¹² DE ARAUJO, Welton Falcao. Influência do ensino religioso na formação ética de alunos da educação de jovens e adultos (EJA) da cidade de Alto Alegre do Maranhão, Maranhão/Brasil em 2017. Repositorio de Tesis y Trabajos Finales UAA, 2022.

são apresentados ao mundo mais amplo e começam a interagir e mediar com outros seres¹³.

Ao discutir o tema da educação de jovens e adultos, é fundamental reconhecer que a maioria dos alunos nesta modalidade de ensino são aqueles que abandonaram o ensino convencional. A abordagem de Paulo Freire à alfabetização de adultos envolveu o uso da geração de palavras e conexões temáticas com as próprias experiências e realidades dos alunos. A importância do processo de aprendizagem e do papel do educador é conscientizar o aluno sobre o que o rodeia¹⁴.

Ao refletir sobre a sua situação, condições de vida e lugar no mundo, o aluno pode compreender os acontecimentos ao seu redor e fazer mudanças sempre que possível. A escola não deve concentrar-se apenas na memorização mecânica de letras, sons e tabelas, mas também encorajar uma compreensão mais profunda da leitura e da escrita com contexto. O professor deve ajudar o aluno a conectar novos conteúdos aos seus conhecimentos e experiências existentes, formando assim uma estrutura interligada de conhecimento¹⁵.

1.3. O racismo estrutural dentro das aulas de ensino religioso

Os alunos da EJA são normalmente caracterizados por suas diversas origens, experiências e estilos de aprendizagem. O racismo estrutural refere-se às formas pelas quais as instituições, políticas e práticas sociais criam e mantêm as desigualdades raciais. O racismo estrutural não é necessariamente o resultado de preconceito ou discriminação individual, mas sim o resultado de desequilíbrios de poder históricos e contemporâneos. Compreender o racismo estrutural é essencial para abordar as desigualdades raciais e promover a justiça social¹⁶.

O racismo estrutural está profundamente enraizado na história e é de natureza sistêmica. Não se trata apenas de atos individuais de preconceito ou discriminação, mas sim das formas como as instituições e os sistemas perpetuam a desigualdade. O racismo estrutural também se cruza com outras formas de opressão, como o sexismo, a homofobia e a capacidade. As aulas de educação

¹³ ARAÚJO *et al.* 2014, p. 23.

¹⁴ NASCIMENTO, Sandra Mara do. Educação de Jovens e Adultos EJA, na visão de Paulo Freire. 2013.

¹⁵ SOARES, Leôncio; GIOVANETTI, Maria Amélia; GOMES, Nilma Lino. Diálogos na educação de jovens e adultos. Autêntica Editora, 2020.

¹⁶ SANTOS, Gabriela Letícia M. dos. Considerações acerca da Educação de Jovens e Adultos. 2022.

religiosa têm o potencial de promover o pensamento crítico sobre o racismo estrutural. Ao incorporar discussões sobre o racismo estrutural nas aulas de educação religiosa, os alunos podem obter uma compreensão mais profunda das formas como as instituições sociais perpetuam as desigualdades raciais¹⁷.

No entanto, abordar o racismo estrutural nas aulas de educação religiosa pode ser um desafio, pois pode exigir o desafio de crenças e valores profundamente enraizados. O desenvolvimento curricular pode ser uma ferramenta poderosa na promoção do pensamento crítico sobre o racismo estrutural nas aulas de educação religiosa. Ao incorporar discussões sobre o racismo estrutural no currículo, os alunos podem obter uma compreensão mais profunda das formas como as instituições sociais perpetuam as desigualdades raciais. Esta compreensão pode levar a uma maior empatia e a um compromisso com a justiça social¹⁸.

Considerações finais

O racismo estrutural é uma questão generalizada que tem atormentado sociedades em todo o mundo durante séculos. É um problema complexo que requer uma abordagem multifacetada para ser resolvido. As aulas de educação religiosa podem desempenhar um papel crucial no enfrentamento do racismo estrutural, pode levar a resultados positivos significativos.

Ao promover o pensamento crítico sobre o racismo estrutural, os alunos podem desenvolver uma compreensão mais profunda das formas como as instituições sociais perpetuam as desigualdades raciais. Esta compreensão pode levar a uma maior empatia e a um compromisso com a justiça social. Embora existam desafios no ensino religioso, os benefícios potenciais são significativos e podem levar a resultados positivos a longo prazo para os alunos e suas comunidades.

Pois o racismo estrutural é uma questão complexa, mas é possível combatê-la. Compreender a complexidade do racismo estrutural, implementar estratégias eficazes e enfrentar os desafios que acompanham esses esforços são passos necessários para alcançar uma sociedade mais equitativa.

¹⁷ DOS SANTOS, 2019, p. 13.

¹⁸ RODRIGUES, 2022, p. 15.

Referências

ARAÚJO, Dalva Aparecida Lira de; *et al.* *O ensino religioso na educação de Jovens e Adultos (EJA) em Caldas Novas (GO): um debate sobre a educação inclusiva e a espiritualidade como agente motivador no processo de ensino-aprendizagem*, 2014.

BASTOS, Silvana Azevedo. O Ensino Religioso visto na modalidade da Educação de Jovens e Adultos: uma integração com as demais disciplinas. *Anais dos Simpósios da ABHR*, 2021.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. *Coleção Cadernos de EJA*. Brasília, 2006.

DE ARAUJO, Welton Falcao. *Influência do ensino religioso na formação ética de alunos da educação de jovens e adultos (EJA) da cidade de Alto Alegre do Maranhão, Maranhão/Brasil em 2017*. Repositorio de Tesis y Trabajos Finales UAA, 2022.

DOS SANTOS, Mirinalda Alves Rodrigues. O Ensino Religioso nas práticas pedagógicas em uma perspectiva de educação popular. *PLURA, Revista de Estudos de Religião/PLURA, Journal for the Study of Religion*, v. 10, n. 2, p. 165-184, 2019.

MARTINS, Rose Mary Kern. Pedagogia e andragogia na construção da educação de jovens e adultos. *Revista de Educação Popular*, v. 12, n. 1, 2013.

MIRANDA, Aline de Oliveira; *et al.* *Paulo Freire e a língua portuguesa: uma análise sobre o uso de gêneros textuais como prática libertadora para o pensamento crítico/reflexivo e motivacional com alunos do 4º módulo do Proeja do curso Segurança do Trabalho do IFAP/Campus Macapá*. 2022.

MOURA, Maria da Glória Carvalho. *Educação de Jovens e Adultos: Formação, Prática Pedagógica e Profissionalidade Docente*. Editora Appris, 2023.

MULLER, Vera Lucia; *et al.* *A política pública de educação para a educação de jovens e adultos e a garantia de direitos*. 2022.

NASCIMENTO, Sandra Mara do. *Educação de Jovens e Adultos EJA na visão de Paulo Freire*, 2013.

RODRIGUES, Uliania Marinho. *Da intolerância religiosa ao racismo religioso: desafios e possibilidades na sala de aula*. 2022.

SANTOS, Gabriela Letícia M. dos. *Considerações acerca da Educação de Jovens e Adultos*. 2022.

SILVA, Luana Lima Bittencourt; NERY, Maria Salette de Souza. Memória e educação: construtos de negatividade sobre o negro nos processos de aprendizagem formal e informal no Brasil e perspectivas de ressignificação. *Seminário Nacional e Seminário Internacional Políticas Públicas, Gestão e Práxis Educacional*, v. 8, n. 9, 2021.

SOARES, Leôncio; GIOVANETTI, Maria Amélia; GOMES, Nilma Lino. *Diálogos na educação de jovens e adultos*. Autêntica Editora, 2020.

O USO DA BNCC DO ENSINO RELIGIOSO PARA PROMOVER UMA CULTURA DE PAZ

Franci Dalva Oliveira da Silva¹

Resumo: Este estudo investiga o uso da Base Nacional Comum Curricular (BNCC) do ensino religioso como ferramenta para promover uma cultura de paz nas instituições educacionais. Através de uma análise das diretrizes curriculares, regulamentações estaduais e referências acadêmicas pertinentes, o artigo explora como a BNCC pode ser esclarecida aos princípios da paz, diálogo inter-religioso e respeito mútuo. Além disso, examina as contribuições do Fórum Nacional Permanente de Ensino Religioso (FONAPER) na elaboração de propostas pedagógicas e diretrizes curriculares que enfatizam aspectos pedagógicos do ensino religioso, em consonância com o objetivo de promover uma cultura de paz. O artigo também aborda as alterações na legislação educacional brasileira, incluindo a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional e a Lei de Mediação.

Palavras-chave: BNCC; ensino religioso; cultura de paz; FONAPER; diálogo inter-religioso; legislação educacional.

Introdução

A construção de uma cultura de paz é uma aspiração fundamental para a sociedade contemporânea. Nesse contexto, a educação desempenha um papel crucial ao influenciar a formação de valores, atitudes e comportamentos dos indivíduos desde a infância. A Base Nacional Comum Curricular (BNCC) do ensino religioso emerge como um recurso valioso para atingir esse objetivo, permitindo que as escolas promovam uma cultura de paz ao mesmo tempo que abordam as dimensões religiosas e culturais.

A BNCC, desenvolvida pelo Ministério da Educação (MEC) em 2018, é um marco importante na definição dos objetivos e competências que os estudantes brasileiros devem alcançar. A inclusão do ensino religioso como disciplina na BNCC oferece uma oportunidade única para abordar questões como diversidade cultural, diálogo inter-religioso e convivência harmoniosa. Ao explorar a relação entre a BNCC do ensino religioso e a promoção de uma cultura de paz, é essencial considerar tanto as diretrizes nacionais quanto as regulamentações estaduais.

A Resolução n.º 404/2005 do Ceará é um exemplo de regulamentação estadual que reforça a importância do ensino religioso na formação integral dos estudantes. Ela oferece orientações específicas para a implementação da BNCC no

¹ Mestranda em Ciências das Religiões, Faculdade Unida de Vitória - FUV. E-mail: dalva.pio@gmail.com.

âmbito do ensino religioso, destacando a necessidade de abordar os aspectos culturais e éticos relacionados às diferentes tradições religiosas. Essa abordagem contribui para a construção de um ambiente escolar onde a diversidade é valorizada e onde os alunos aprendem a aprender e compreender as crenças e práticas dos outros.

O Fórum Nacional Permanente de Ensino Religioso (FONAPER) desempenha um papel significativo na definição das diretrizes pedagógicas do ensino religioso. O FONAPER é uma instância supra institucional composta por profissionais que sustentam a perspectiva de que a centralidade das discussões deve ser sobre aspectos pedagógicos, não religiosos. Em 1997, o FONAPER apresentou os Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso (PCNER), oferecendo uma proposta pedagógica que se baseia em fundamentos epistemológicos, históricos e didáticos do ensino religioso. Esses critérios promovem a compreensão e o respeito pela diversidade religiosa, confiantes para a formação de cidadãos comprometidos com a construção de uma cultura de paz.

A legislação educacional brasileira também reconhece a importância da educação para a paz. A Lei nº 9.394/96, que estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional, foi alterada para incluir os incisos IX e X no artigo 12. O inciso IX enfatiza a promoção de medidas de conscientização, prevenção e combate a todos os tipos de violência, incluindo o bullying, no ambiente escolar. O inciso X ressalta a importância de ações tratadas para a promoção da cultura de paz nas escolas. Além disso, a Lei nº 13.140/2015, conhecida como Lei de Mediação, também contribui para a resolução de conflitos, um componente essencial para a construção de uma cultura de paz no ambiente escolar.

Desenvolvimento

No desenvolvimento deste artigo, exploraremos em profundidade a interseção entre a BNCC do ensino religioso e a promoção da cultura de paz. Analisaremos como a BNCC pode ser aplicada para fomentar uma cultura de paz, considerando os princípios do diálogo inter-religioso, as contribuições do FONAPER na definição de diretrizes pedagógicas e as recomendações das alterações na legislação educacional. Ao fazer isso, esperamos contribuir para uma compreensão

mais profunda do potencial transformador do ensino religioso na promoção de valores de paz e respeito mútuo nas escolas brasileiras.

A BNCC do ensino religioso, ao estabelecer competências e habilidades que os alunos devem desenvolver, oferece um direcionamento claro para a promoção da cultura de paz. Através do estudo das diversas tradições religiosas e filosofias de vida presentes na sociedade, os alunos têm a oportunidade de adquirir uma compreensão mais profunda da riqueza das diferentes perspectivas culturais. Ao compreenderem as semelhanças e diferenças entre essas crenças, os estudantes podem internalizar valores de tolerância, respeito e diálogo inter-religioso, pilares fundamentais para a construção de uma cultura de paz.

Além disso, o Fórum Nacional Permanente de Ensino Religioso (FONAPER) desempenha um papel crucial na orientação pedagógica do ensino religioso. Como um espaço supra institucional, o FONAPER reúne profissionais comprometidos com a perspectiva de que a abordagem pedagógica do ensino religioso deve priorizar aspectos educacionais em vez de aspectos religiosos. Foi nesse contexto que, em 1997, o FONAPER apresentou os Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso (PCNER), os quais oferecem uma proposta pedagógica sólida para as escolas. Baseando-se em fundamentos epistemológicos, históricos e didáticos do ensino religioso, esses parâmetros servem como um guia para a promoção da cultura de paz nas instituições de ensino.

As alterações na legislação educacional também refletem o compromisso do Brasil em promover um ambiente escolar pacífico. A inserção dos incisos IX e X ao artigo 12 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LEI Nº. 9.394/96) demonstra a importância atribuída à conscientização, prevenção e combate a todas as formas de violência, incluindo o bullying. A promoção da cultura de paz nas escolas é abordada de maneira explícita, reforçando a necessidade de um ambiente educacional seguro e harmonioso.

A Lei nº 13.140/2015, conhecida como Lei de Mediação, também se destaca como um marco relevante na busca por soluções solucionadas para conflitos. Esta lei, ao fornecer diretrizes para a resolução de disputas, contribui para a promoção da cultura de paz ao incentivar a resolução de conflitos por meio do diálogo e da negociação, em vez da violência.

Conclusão

Ao explorar a interseção entre a BNCC do ensino religioso e a promoção da cultura de paz, este artigo objetiva aprofundar a compreensão do potencial transformador do ensino religioso no contexto educacional brasileiro. Por meio da análise das diretrizes curriculares propostas pelo Ministério da Educação (MEC) na BNCC de 2018, examinamos como a disciplina do ensino religioso pode ser empregada como uma ferramenta eficaz para a construção de uma cultura de paz nas instituições de ensino do país.

A abordagem orientada pela BNCC do ensino religioso é inerentemente congruente com a promoção de uma cultura de paz. Ao proporcionar aos alunos a oportunidade de explorar as diversas tradições religiosas e filosofias de vida, a BNCC incentiva a compreensão das complexidades culturais e fomenta a aceitação de diferenças. Essa abordagem não apenas nutre o respeito mútuo, mas também estimula a capacidade de diálogo inter-religioso, um fator crucial para a construção de um ambiente harmonioso e de convivência coexistida.

O Fórum Nacional Permanente de Ensino Religioso (FONAPER), como um espaço supra institucional, contribui para o desenvolvimento de diretrizes pedagógicas que ampliam o alcance da disciplina do ensino religioso. A criação dos Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso (PCNER) em 1997 demonstra o compromisso do FONAPER em fundamentar o ensino religioso em princípios epistemológicos, históricos e didáticos sólidos. Esses parâmetros oferecem uma estrutura que não apenas explora aspectos religiosos, mas também enfatizam a formação integral dos alunos, promovendo uma cultura de paz por meio do conhecimento e do entendimento mútuo.

As alterações na legislação educacional, ilustradas pela modificação do artigo 12 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LEI Nº. 9.394/96), reforçam o compromisso com a promoção de um ambiente escolar seguro e harmonioso. A inclusão dos incisos IX e X, que buscam conscientizar, prevenir e combater a violência, assim como promover a cultura de paz, coloca a educação como um agente transformador na construção de uma sociedade mais justa e sofrida.

A Lei nº 13.140/2015, a Lei de Mediação, também enriquece esse contexto ao fornecer uma estrutura para a resolução de conflitos sofridos. Essa lei incentiva

a busca por soluções através do diálogo e da negociação, promovendo uma abordagem não violenta para a resolução de desentendimentos.

Em conjunto, a colaboração entre o BNCC, o FONAPER e a legislação educacional reforçam a importância da educação religiosa como uma ferramenta poderosa para a promoção da cultura de paz nas escolas brasileiras. Ao adotar princípios de diálogo inter-religioso, respeito mútuo e resolução de conflitos, as instituições de ensino podem moldar cidadãos comprometidos em construir um mundo mais harmonioso e justo. Por meio dessa colaboração, a educação religiosa se posiciona como uma força positiva na formação de indivíduos que contribuem para a construção de uma sociedade viva e inclusiva.

Referências

CEARÁ. *Resolução n.º 404/2005*. [Dispõe sobre a disciplina Ensino Religioso a ser ministrada no Ensino Fundamental, nas escolas da rede pública do Sistema de Ensino do Estado do Ceará e dá outras providências]. Ceará: Governo do Estado do Ceará. [online]

BRASIL. *Lei Nº 13.140*, de 26 de junho de 2015. Dispõe sobre a mediação entre particulares como meio de solução de controvérsias e sobre a autocomposição de conflitos no âmbito da administração pública. Brasília: DF: Diário Oficial da União, 2015. artigo 12 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LEI Nº. 9.394/96); IX – promover medidas de conscientização, de prevenção e de combate a todos os tipos de violência, especialmente à intimidação sistemática (bullying), no âmbito das escolas; X – estabelecer ações destinadas a promover a cultura de paz nas escolas.

BRASIL. Ministério da Educação. *Base Nacional Comum Curricular*. Brasília: MEC, 2018..

FORMAÇÃO CONTINUADA DE PROFESSOR DE ENSINO RELIGIOSO PARA A DIVERSIDADE RELIGIOSA NA BNCC ENSINO FUNDAMENTAL

Francisco Willams Campos Lima¹

Resumo: Este texto discute sobre a formação continuada de professores de ensino religioso para a diversidade religiosa à luz da Base Nacional Comum Curricular (BNCC-Ensino Fundamental), problematizando a perspectiva assinalada neste documento que vem se constituindo em referência para a prática pedagógica de professores de todas as áreas do currículo escolar, entre as quais o ensino religioso, no contexto de trabalho das escolas que oferecem a mencionada etapa da educação básica. Para tanto, buscou-se relacionar as demandas suscitadas pela BNCC-Ensino Fundamental com a BNC-Formação Continuada, questionando se as dimensões de formação continuada de professores da escola básica, que se encontram estabelecidos num plano legal-normativo se efetivariam por meio da profissionalização do professor de ensino religioso para o adequado tratamento das diversidades culturais e religiosas. Assim, empreendeu-se uma pesquisa documental, a partir de referências legais e normativas voltadas para a materialização dessa política pública de formação. Os resultados revelaram que a formação continuada delineada nos documentos analisados não vem sendo efetivada, no sentido de contemplar as diversidades culturais e religiosas, presentes na escola básica. Com efeito, a perspectiva de formação continuada centrada no desenvolvimento de competências e habilidades, não contribui, efetivamente, para a ressignificação do fazer pedagógico do professor de ensino religioso, no sentido do enfrentamento das diversidades culturais e religiosas que permeiam sua ação pedagógica.

Palavras-chaves: Formação continuada; Ensino Religioso; Diversidades Religiosas; BNCC; Ensino Fundamental; BNC-Formação Continuada.

Introdução

Este texto discute a formação continuada de professores de ensino religioso para a diversidade religiosa à luz da Base Nacional Comum Curricular (BNCC) Ensino Fundamental, problematizando a perspectiva assinalada nesse documento que vem se constituindo em referência para a prática pedagógica de professores de todas as áreas do currículo escolar, entre as quais o ensino religioso.

A abordagem acerca da formação continuada, a partir do viés teórico-metodológico desta pesquisa se justifica pela necessidade se compreender se a construção de um currículo para a educação brasileira, por meio da BNCC Ensino Fundamental, se articula com as exigências de políticas públicas para a formação continuada de professores de ensino religioso, no sentido de contribuir para que esse profissional desenvolva novas habilidades e competências para lidar com

¹ Doutorado em Políticas Educacionais pela Universidade Federal do Pará (UFPA). E-mail: willams.campos@uepa.br.

situações dinâmicas e, ao mesmo tempo, complexas que envolvem o ensino da religião.

A partir dessa problemática, empreendeu-se a pesquisa documental (CELLARD, 2008) na BNCC Ensino Fundamental; e na normatização complementar do Conselho Nacional de Educação (Resolução CNE/CP Nº 1, de 27 de outubro de 2020, que dispõe sobre as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Formação Continuada de Professores da Educação Básica e institui a Base Nacional Comum para a Formação Continuada de Professores da Educação Básica (BNC-Formação Continuada).

O referencial teórico-metodológico adotado, permitiram a estruturação deste texto em duas seções, sendo que, na primeira, aborda-se a formação continuada para a diversidade religiosa; e, na segunda, evidencia-se as exigências para essa formação a partir do advento da BNCC Ensino Fundamental e na BNC-Formação Continuada.

1. Formação continuada para a diversidade religiosa

A formação continuada de professores, em todas as áreas do conhecimento, vem sendo sustentada, atualmente, como uma exigência legal-normativa em vista da qualidade na prática docente, significando, conseqüentemente, a necessidade constante de atualização e, em alguns casos, ressignificação de conhecimentos e saberes relacionados à atuação dos profissionais em todos os níveis de ensino.

Com efeito, a perspectiva de formação inicial e de formação continuada, previstas pelos §§ 1º e 2º do art. 62 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, pressupõe a articulação de ações entre os entes os entes federados, para que essa capacitação profissional seja alcançada. Em relação, especificamente, à formação continuada, a mencionada Lei prevê, ainda que os processos formativos sejam efetivados mediante a utilização de recursos e tecnologias de educação a distância.

Ante a previsão legal assinalada, considera-se a necessidade de questionar qual o significado que precisa ser atribuído à formação continuada, – que se constitui, mais diretamente, objeto de discussão deste texto. Para tanto, sustenta-se a concepção de que esta formação deve se constituir, fundamentalmente, como um processo de reflexão da ação docente no contexto de trabalho em que se encontra

inserido, para que sejam construídas novas referências teórico-metodológicas que respondam às novas demandas evidenciadas em sua prática pedagógica.

Nessa perspectiva, corrobora-se o entendimento de Imbernón (2016) que argumenta no sentido de que é preciso que se desenvolvam políticas públicas em forma de programa e projetos de formação permanente que possibilite a criação de novos cenários, de modo que os sujeitos sejam incentivados a refletirem, a partir de condições concretas, sobre o seu fazer nas escolas e nos territórios onde sua ação se desenvolve” (p. 148). Isso significa, segundo o mesmo autor, “examinar suas teorias implícitas, seus esquemas de funcionamento, suas atitudes etc., promovendo um processo constante de autoavaliação do que faz e analisando por que se faz” (IMBERNÓN, 2016, p. 148). Trata-se, por conseguinte, da construção de um novo paradigma de formação permanente, na perspectiva da *práxis*, o que implica que as diversidades, que caracterizam a sociedade brasileira, sejam contempladas, a fim de que possam repercutir na ação docente do professor da escola básica.

Portanto, quando se faz referência às diversidades no contexto da formação continuada, admite-se que os projetos e políticas de formação, a serem implementados pelos sistemas de ensino, em diferentes esferas governamentais, precisarão concebidos a partir de uma perspectiva crítica e ao mesmo tempo dialógica. Tal perspectiva pressupõe que todas as áreas do conhecimento, que integram o currículo escolar precisariam ser contempladas e, ao mesmo tempo, confrontados quanto aos seus objetivos sócio-políticos em relação à formação dos sujeitos para a cidadania.

Para tanto, considera-se à necessidade de dialogar, no contexto desses processos formativos sobre a as diversidades religiosas como um dos elementos constituintes do currículo escolar e que precisam se refletir na ação docente. Dessa forma, as diversidades religiosas a serem sustentadas numa perspectiva crítica e ao mesmo tempo emancipadora, diz respeito à necessidade de os professores de ensino religioso, por exemplo, admitirem que lidam com o fenômeno religioso, o qual é inerente às Ciências da Religião, exigindo investigações e atualizações constantes, não podendo ser exaurido por meio de uma ação docente, que se desenvolve em sala de aula, em condições nem sempre favoráveis de trabalho.

2. A diversidade religiosa na BNCC e na BNC-formação continuada

Nesta seção, aborda-se a perspectiva de formação continuada de professor de ensino religioso, que passou a ser mais diretamente sustentada a partir do advento da Base Nacional Comum Curricular (BNCC-Ensino Fundamental), tendo-se em vista a necessidade de serem contempladas as diversidades culturais e religiosas presentes na sociedade brasileira, buscando compreender, conseqüentemente, como essa política pública se materializaria a partir de pressupostos da BNC-Formação Continuada.

A BNCC-Ensino Fundamental passou ser definida, pelo Ministério da Educação (MEC), como “um documento de caráter normativo que define o conjunto orgânico e progressivo de aprendizagens essenciais que todos os alunos devem desenvolver”, para o cumprimento do que determina o Plano Nacional de Educação (PNE 2014 a 2024), aprovado pela Lei 13.005/2014. Entre essas aprendizagens se encontra o conhecimento a ser construído a respeito das diferentes crenças e tradições religiosas que constituem a sociedade brasileira e que a caracterizam em suas peculiaridades e pluralidades culturais.

Nota-se, assim, que se trata de um instrumento legal, definido a partir de “princípios éticos, políticos e estéticos que visam à formação humana integral e à construção de uma sociedade justa, democrática e inclusiva” (BRASIL, BNCC Ensino Fundamental, 2008, p. 9). As dimensões constitutivas da BNCC-Ensino Fundamental abrangem, indiscutivelmente, o ensino religioso, por se tratar de uma área que tem como objeto de estudos as religiões, as quais precisam ser investigadas a partir dos princípios, referidos anteriormente.

Esses aspectos implicam, por conseguinte, que os professores que atuam nessa área do conhecimento, no contexto da escola básica, desenvolvam o domínio não apenas teórico de questões que abrangem o conhecimento das religiões, mas que tenham, também, habilidades para favorecer na prática pedagógica aprendizagens que levem ao reconhecimento das diversidades e pluralidades religiosas, existentes na sociedade brasileira. Essa postura torna-se imprescindível para que sejam observados os princípios que norteiam as diretrizes curriculares nacionais da educação básica.

Todavia, transcorridos 15 anos da BNCC Fundamental, a formação continuada de professores, em todas as áreas do conhecimento, torna-se imperiosa,

tendo-se em vista a necessidade de desenvolvimento de competências gerais, as quais servem para consubstanciar, “no âmbito pedagógico, os direitos de aprendizagem e desenvolvimento” (BRASIL, 2008, p. 08) dos estudantes brasileiros. Para tanto, os profissionais do magistério precisam se apropriar, continuamente, de novos métodos e técnicas de ensino, para que sejam alcançadas as finalidades da escola básica em relação à formação para a cidadania. Dentre essas dez competências, três dialogam diretamente, com a área do ensino religioso, fazendo alusão, de alguma forma com a diversidade cultural e religiosa, quais sejam:

valorizar e utilizar os conhecimentos historicamente construídos sobre o mundo físico, social, cultural e digital para entender e explicar a realidade, continuar aprendendo e colaborar para a construção de uma sociedade justa, democrática e inclusiva; valorizar e fruir as diversas manifestações artísticas e culturais, das locais às mundiais, e também participar de práticas diversificadas da produção artístico-cultural; valorizar a diversidade de saberes e vivências culturais e apropriar-se de conhecimentos e experiências que lhe possibilitem entender as relações próprias do mundo do trabalho e fazer escolhas alinhadas ao exercício da cidadania e ao seu projeto de vida, com liberdade, autonomia, consciência crítica e responsabilidade (BRASIL, 2008, p. 10).

Percebe-se, assim, que todas as competências destacadas, anteriormente, têm, em comum, o verbo “valorizar”, pressupondo-se, implicitamente, que o currículo da educação básica deve ser orientado, também, pela necessidade de se reconhecer o conhecimento religioso em sua dimensão histórica; as múltiplas manifestações artísticas e culturais, em âmbito local e mundial, de modo que os saberes religiosos e as vivências culturais sejam apropriadas pelos estudantes, sem que se perca de vista os demais aspectos que compreendem a vida cidadã, em suas múltiplas formas de inserção na sociedade contemporânea.

Em consequência, pressupõe-se que os professores sejam formados, continuamente, para entender como essas dinâmicas podem se configurar no âmbito de trabalho da escola básica, onde os aspectos sociais, culturais e religiosos sejam potencializadoras de práticas curriculares *na* e a partir *da* escola básica, em vista da construção das competências que permitam aos estudantes se reconhecerem numa sociedade plural, que seja possível superar contradições em relação ao exercício pleno da cidadania.

Em função dessa demanda, o Conselho Nacional de Educação, aprovou a Resolução CNE/CP Nº 1, de 27 de outubro de 2020 (BNC-Formação Continuada),

por meio da qual estabelece as diretrizes para as políticas de formação continuada de professores, definindo competências profissionais exigidas ao professor, quais sejam: sólido conhecimento dos saberes constituídos, das metodologias de ensino, dos processos de aprendizagem e da produção cultural local e global. Nesse contexto, se insere a diversidade cultural religiosa que pressupõe a utilização de metodologias apropriadas de abordagem, que permitam aos educandos o acesso a novos conhecimentos e saberes acerca dos fenômenos religiosos na contemporaneidade como expressão também da pluralidade cultural.

Para o desenvolvimento dessas competências, a BNC-Formação Continuada estabelece três dimensões, que são consideradas fundamentais e, ao mesmo tempo, interdependentes, as quais se integram e se complementam na ação docente no âmbito da Educação Básica: *conhecimento profissional, prática profissional e engajamento profissional* (grifo do autor). Trata-se, por conseguinte, de dimensões que precisam estar presentes na formação continuada de todos os professores da escola básica, sendo, que ao professor de ensino religioso, é exigido uma epistemologia aprofundada, articulada com sua *práxis*, acerca dos aspectos inerentes à cultura (o que inclui o conhecimento das manifestações religiosas), de modo que seja capaz de reconhecer que as diferenças se encontram assentadas na diversidade (SANCHEZ, 2010). Todavia, essas dimensões da formação continuada pressupõem, ainda, que o professor desenvolva compromisso ético-profissional em relação ao contexto em que sua prática pedagógica se desenvolve.

É importante ressaltar, nesse contexto, que a Formação Continuada de Professores da Educação Básica é concebida pela BNC-Formação Continuada como componente essencial da profissionalização do professor, os quais são considerados “agentes formativos de conhecimentos e culturas” (BRASIL, 2020, p. 2). Observa-se, assim, que é sugerida uma perspectiva de formação que reconhece os aspectos culturais como elementos centrais na formação dos estudantes da escola básica, por meio dos quais constrói aprendizagens, em todas as áreas do conhecimento. Por conseguinte, as políticas de formação continuada do professor de ensino religioso, precisariam ser voltadas para a preparação do estudante em seu complexo desempenho da sua prática social.

Todavia, num plano discursivo legal, isto é, na legislação e na normatização complementar, esses aspectos, que podemos considerar imprescindíveis às áreas do

currículo da escola básica, não se efetivam na prática, o que revela uma profunda contradição em termos de formação continuada, na medida em que um dos princípios norteadores dessa política, consistindo no “reconhecimento e valorização dos docentes como os responsáveis prioritários pelo desenvolvimento cognitivo, acadêmico e social dos alunos” (BRASIL, 2020, p. 3), deixa de ser observado. Com isso, “a compreensão, a tolerância e a amizade entre todas as nações e todos os grupos raciais ou religiosos e uma cultura de paz”, como preconiza o artigo 26 da Declaração dos Direitos Humanos, adotada e proclamada pela Organização das Nações Unidas (ONU), em 1948, permanece, ainda hoje, como utopia.

Considerações finais

A pesquisa demonstrou que os problemas relacionados à diversidade religiosa na escola pública, por exemplo, vêm sendo verificados, ainda hoje, pela falta de uma adequada política de formação continuada do professor de ensino religioso, o que tem contribuído, por exemplo, para a perpetuação de paradigmas hegemônicos, voltados, historicamente, para a legitimação de estudos acerca de religiões cristãs em detrimento, por exemplo, de religiões de matrizes africanas e indígenas.

Com efeito, a formação continuada suscitada a partir da BNCC-Ensino Fundamental e complementada por meio da normatização complementar (BNC-Formação Continuada), ainda não vem se efetivando de acordo com os princípios norteadores e dimensões estruturantes que se encontram presentes nos documentos analisados, possibilitando que se conclua que ainda há problemas na escola básica brasileira devido à falta de valorização da diversidade cultural e religiosa. Essa problemática poderia ser minimizada por meio da implementação de políticas de formação do professor de ensino religioso, no sentido de assegurar-lhes qualificação em serviço para o enfrentamento de novos desafios que emergem se sua prática pedagógica.

Pode-se considerar, ainda, que a perspectiva de formação continuada voltada para o desenvolvimento de competências e habilidades, como verificado nos documentos analisados, não contribui, efetivamente, para a ressignificação do fazer pedagógico do professor, isto é, no sentido de que possam contemplar temas relacionados aos fenômenos religiosos suscitados das relações sociais e culturais

dos estudantes e dos demais atores sociais que se encontram interagindo nos ambientes escolares.

Referências

BRASIL. *Lei nº 13.005*, de 25 de junho de 2014. Aprova o Plano Nacional de Educação – PNE e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, 26 de junho de 2014. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2014/lei/113005.htm Acesso em: 17 julho de 2023.

BRASIL. Ministério da Educação. *Base Nacional Comum Curricular*. Versão final. Brasília: Ministério da Educação, 2018. Disponível em: http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518_versaofinal_site.pdf. Acesso em: 17 julho de 2023.

BRASIL. *Resolução CNE/CP Nº 1*, de 27 de outubro de 2020. Dispõe sobre as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Formação Continuada de Professores da Educação Básica e institui a Base Nacional Comum para a Formação Continuada de Professores da Educação Básica (BNC-Formação Continuada). Disponível em: http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=164841-rcp001-20&category_slug=outubro-2020-pdf&Itemid=3019 2Acesso em: 17 julho de 2023.

CELLARD, A. A análise documental. In: POUPART, J. *et al. A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos*. Petrópolis, Vozes, 2008.

IMBERNÓN, F. *Qualidade do ensino e formação do professorado: uma mudança necessária*. São Paulo: Cortez, 2016

SANCHEZ, W. Lopes. *Pluralismo religioso: as religiões no mundo atual*. – coleção temas do ensino religioso. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

CAXAMBU DE ANDORINHA: A MANUTENÇÃO DE UMA TRADIÇÃO E A BUSCA POR RECONHECIMENTO

Giselli Thomaz Reis Scarpe¹

Resumo: O Caxambu de Andorinha é uma manifestação cultural de origem afrodescendente, também conhecido como jongo, que nasceu em 2009 na comunidade rural Andorinha, localizada em Jerônimo Monteiro, no sul do estado do Espírito Santo, idealizada pelo Sr. Sebastião Azevedo dos Santos. O Caxambu é uma vertente do Jongo do Sudeste-Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil, pois preserva os saberes étnico-culturais adquiridos por tradição oral que remontam ao período da escravidão no Sudeste brasileiro, configurando uma importante identidade para o Brasil. Esta pesquisa tem como objetivo investigar o Caxambu de Andorinha e sua religiosidade Umbanda, identificando as formas utilizadas pelo grupo para manutenção da tradição e da cultura brasileira, além de abrir espaços de discussão sobre a importância do respeito e preservação desta vertente do patrimônio cultural do Brasil. O processo teórico-metodológico é conduzido pela abordagem qualitativa, optando pela pesquisa bibliográfica e pelo estudo de caso. A coleta de dados é realizada pela observação participante, diário de campo, entrevista semiestruturada e consulta documental. A partir da compreensão das ligações do Caxambu da Andorinha com a religiosidade de seus membros, o estigmatizado se apresenta revelando uma intolerância religiosa. A lei 10.639/2003 está fazendo 20 anos e as escolas abrem pouco espaço para a cultura afrodescendente e indígena, revelando um currículo e uma formação eurocêntrica. Faz-se necessário evidenciar o Caxambu de Andorinha, sensibilizando pessoas para a preservação desta tradição e para o respeito, contribuindo para uma vivência democrática.

Palavras-chave: Caxambu; Jongo; Patrimônio Cultural; Religiosidade; Intolerância.

Introdução

O Caxambu de Andorinha, localizado na comunidade rural de Andorinha, no município de Jerônimo Monteiro, sul do estado do Espírito Santo, é uma vertente do Jongo do Sudeste, Patrimônio Cultural de natureza imaterial do Brasil, reconhecido pelo IPHAN, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

O caxambu é uma dança ritmada por tambores de origem afrodescendente que perpetua a história, saberes e tradições no Brasil. Os estudos sobre o Caxambu de Andorinha, foram sendo conduzidos pela relação entre esta manifestação cultural e a religiosidade da Umbanda, praticada pelos integrantes do caxambu, as formas de

¹ Mestranda em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória, Espírito Santo. E-mail: giselliscarpe1@hotmail.com.

manutenção desta cultura e busca pelo reconhecimento numa perspectiva da sociedade local.

As concepções abordadas para este caminho investigativo são baseadas nos estudos de Émile Durkheim, Paulo Freire a partir do conceito de comunicação e a visão do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN para os patrimônios culturais, propiciando conhecimentos necessários para a valorização do caxambu/jongo como patrimônio cultural que preserva memórias da coletividade. Assim, propõem-se três etapas para a construção do estudo, primeiramente um breve relato do Caxambu de Andorinha, a segunda seção relacionada a intolerância religiosa em relação ao caxambu devido sua ligação com a Umbanda e por último destacará os 20 anos da Lei 10.639/2003 e sua contribuição para o enfrentamento a intolerância religiosa e na manutenção de saberes populares de origem afrodescendente. Portanto, busca-se no presente estudo, evidenciar o Caxambu de Andorinha propiciando reflexões e conhecimentos, contribuindo para a manutenção e reconhecimento deste patrimônio cultural do Brasil.

1. Conhecendo o Caxambu de Andorinha

O Caxambu de Andorinha é uma dança coletiva afro-brasileira com o ritmo marcado pelos tambores, também conhecida como jongo, que nasceu na comunidade rural de Andorinha, município de Jerônimo Monteiro. Este grupo foi criado em 2009 pelo Sr. Sebastião Azevedo dos Santos, que teve contato com o caxambu influenciado por seus familiares, desenvolvendo laços emocionais com esta tradição popular. Essa dança é uma expressão de tradições que remontam aos tempos de escravidão nas lavouras de cana-de-açúcar e café da região Sudeste do Brasil, onde o ritmo, as letras das músicas, conhecidas como pontos, a dança, representavam um momento de alegria, de ressignificação de humanidades de sujeitos históricos tão negados no contexto brasileiro. Durkheim em seu livro *As Formas Elementares da Vida Religiosa* cita “os ritos mais bárbaros ou mais extravagantes, os mitos mais estranhos traduzem alguma necessidade humana, algum aspecto da vida, quer individual, quer social” (DURKHEIM, 1988, p. 30)². O Caxambu de Andorinha resgata as memórias de uma etnia que ao longo do tempo

² DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares de Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália* (1912). São Paulo, Paulinas, 1988, p. 30.

esteve em uma situação marginal no Brasil, os pontos cantados pelos caxambuzeiros, falam de si, de sua comunidade, de sua realidade, utilizando linguagem cifrada e deixando sua mensagem.

O grupo que pratica o Caxambu de Andorinha é composto por cerca de vinte e quatro integrantes que moram na área urbana e rural de Jerônimo Monteiro. Eles possuem um barracão próprio no Sítio Coqueiral, na comunidade rural da Andorinha. As origens do caxambu têm influência do povo da África Austral, do grupo etnolinguístico bantu, que, através da diáspora forçada pelos portugueses a partir do século XVI, vieram povoar o Brasil fazendo parte do contexto da colonização e atendendo aos objetivos mercantilistas da época moderna³.

Segundo Sara Passabon Amorim, o Caxambu é uma celebração que se faz geralmente em roda, onde os participantes, entre dançarinos, cantores, músicos e público presente, são conduzidos pelos sons dos tambores, reafirmando e compartilhando saberes ancestrais. Os componentes do grupo dançam conduzidos pelos versos proferidos por um líder, os pontos são repetidos pela roda, configurando uma dança sagrada e profana⁴.

Em 2005 o governo brasileiro através do IPHAN, reconheceu o jongo/caxambu como patrimônio cultural brasileiro e registrado no livro das formas de expressão. O objetivo desta iniciativa foi valorizar o jongo/caxambu no panorama de cultura do Brasil, pois trata-se de uma consolidação de tradições, afirmação de identidades, com raízes nos saberes, ritos e crença de povos africanos, etnia que ajudou a formar a população brasileira⁵.

2. A intolerância religiosa e o Caxambu da Andorinha

O Grupo do Caxambu de Andorinha mesmo sendo reconhecido como uma vertente do Jongo do Sudeste que é um Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil, sofre preconceito por parte da população devido sua proximidade com a religiosidade da Umbanda. Segundo o IPHAN, o jongo/caxambu é uma louvação dos antepassados,

³ Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular. Jongo, patrimônio imaterial brasileiro. *Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, p. 2.

⁴ AMORIM, Sara Passabon. *A performance bantu do caxambu: entre a ancestralidade e a contemporaneidade*. Ciosa, 2017, s/p.

⁵ IPHAN. *Dossiê nº 5 – Jongo no Sudeste*. Brasília – DF: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2007, p.14.

com música, dança e práticas de magia.⁶ O galpão do Caxambu é ao lado da Casa de Oração Nossa Senhora da Conceição e o mesmo criador e idealizador do grupo, o Sr. Sebastião Azevedo dos Santos, é também o líder espiritual da Casa de oração, além disso, a maioria dos integrantes do caxambu é da Umbanda.

A Umbanda é uma religião afro-brasileira muito estigmatizada pela sociedade, como aquela que tem práticas do “mal”, “magia negra” e “culto ao diabo”. Segundo Ricardo Mariano

a prática de Umbanda e Candomblé foi reprimido pelo Estado Brasileiro até a década de 1940, contribuindo de forma negativa para a formação da opinião pública sobre esta religiosidade, gerando preconceitos e discriminação até os dias atuais⁷. Paula Monteiro em seu artigo *Religião, Pluralismo e Esfera Pública no Brasil*, relata que no início da república o Estado brasileiro preocupou-se em disciplinar o espaço público, combater a magia e a feitiçaria como forma de manter a ordem pública moderna.⁸

Segundo o IPHAN, a prática do jongo/caxambu desapareceu em algumas comunidades descendentes de escravos no Sudeste brasileiro devido a dispersão de seus praticantes, por causa do êxodo rural, pelo obscurecimento destas práticas por outras expressões de maior apelo com o crescimento de bens simbólicos e pelo preconceito expresso pela sociedade às práticas culturais afro-brasileiras⁹.

Sidnei Nogueira ao pesquisar sobre intolerância religiosa em nosso país, afirma que a mesma não é recente no Brasil, tem origens históricas ligada ao projeto colonizador português. O referido autor cita que a intolerância religiosa está ligada a necessidade de estigmatizar. A frase citada em seu livro *Intolerância Religiosa* “Estigmatizar sempre foi um exercício comum para a manutenção de poder” (NOGUEIRA,2020,s/p)¹⁰ nos permite concluir que a marginalização da cultura e religião dos afrodescendentes tem como base as teorias racistas do século XIX, o

⁶ IPHAN. *Dossiê nº 5 – Jongo no Sudeste*. Brasília – DF: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2007, p.14.

⁷ MARIANO, Ricardo. *Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros. Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007, p.126-127.

⁸ MONTERO, Paula. *Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. Novos estudos CEBRAP*, p. 47-65, 2006.

⁹ IPHAN. *Dossiê nº 5 – Jongo no Sudeste*. Brasília – DF: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2007, p.15.

¹⁰ NOGUEIRA, Sidnei. *Intolerância religiosa*. São Paulo: Pólen, 2020, s/p.

etnocentrismo, privilegiando um universo de representações socioculturais tornando-o um modelo reduzindo os demais universos e culturas.

A compreensão da intolerância religiosa praticada contra o Caxambu da Andorinha é histórica e evidenciar o problema se faz necessário para que ao discutirmos o tema possa esclarecer ideias contribuindo para o enfrentamento a intolerância.

3. Abrindo espaços: contribuição da lei 10.639/2003

Podemos aprender com um provérbio africano “Até que os leões inventem suas próprias histórias, os caçadores serão sempre os heróis das narrativas de caça. Enfrentar o estigmatizo contra o Caxambu de Andorinha é necessário abrir espaços para discutir o tema, divulgar conhecimentos sobre o mesmo.

Esta pesquisa dialogou com alunos de Ensino Médio do município de Jerônimo Monteiro sobre o Caxambu de Andorinha e a condução das rodas de conversas foram realizadas numa perspectiva freiriana, considerando o conceito de comunicação, onde a educação é comunicação, é diálogo, na medida que não é transferência do saber, mas um encontro de sujeitos interlocutores que buscam a significação dos significados¹¹. Assim, a sala de aula passou a ser um ambiente vivo, de interação, partindo de uma problemática local de estigmatizo em relação ao caxambu, gerando conhecimentos, reflexões e tomada de consciências.

O trabalho considerou a lei 10.639/2003 que está completando 20 anos, que versa sobre a obrigatoriedade da inclusão do estudo da história e cultura africana, afro-brasileira na educação básica, favorecendo uma educação mais plural, menos eurocêntrica, permitindo que etnias importantes para o processo de formação da cultura brasileira, tenham voz, saiam da condição de invisíveis. A lei em questão considera importante este trabalho para que a educação possa cumprir sua função social de minimizar as discriminações. Porém, a realidade é complexa, a formação dos profissionais da educação para esta temática ainda precisa ser prioridade, observa-se uma educação muito europeizada, sendo necessárias ações expressivas em cursos de licenciaturas, formações continuadas, reformulação de currículos na

¹¹ FREIRE, Paulo. *Extensão ou comunicação?* Editora Paz e Terra, 2014, p.69.

busca de uma educação antirracista que envolvam todas as áreas de conhecimentos¹².

No que tange ao Ensino Religioso, ele pode contribuir evidenciando as religiosidades presentes na comunidade dos alunos, refletindo sobre a realidade local, fomentando discussões, com intuito de promover a valorização e o respeito as distintas experiências e manifestações religiosas, enfrentando os silenciamentos que geram intolerâncias e preconceitos¹³.

Conclusão

Analisando o problema apresentado por esta pesquisa é possível concluir que a informação do Caxambu de Andorinha como uma vertente do Jongo do Sudeste, patrimônio cultural do Brasil ainda é pouco divulgada, além de conhecimentos como a importância do mesmo para preservar nossa cultura. A cultura afrodescendente ainda encontra nas escolas pouco espaço, existe uma ausência da diversidade de referenciais e este silenciamento, gera esquecimentos, indiferenças, favorecendo o senso comum, estigmatizo e intolerância.

Neste contexto, o trabalho de abrir espaços para rodas de conversas, pesquisas se faz necessário para ampliar discussões, evidenciando o problema local, contribuindo para reflexões e tomadas de consciências. Dessa forma, a lei 10.639/2003 é cumprida e consegue atingir seus objetivos sociais, propiciando uma educação plural numa perspectiva democrática.

A metodologia de rodas de conversas e pesquisas sobre o Caxambu de Andorinha proposto por este trabalho está em fase inicial e tem muito a contribuir para a comunidade local. A pesquisa necessita de maiores aprofundamentos para conseguir ter maior amplitude sobre o problema proposto.

Referências

AMORIM, Sara Passabon. *A performance bantu do caxambu: entre a ancestralidade e a contemporaneidade*. Cousa, 2017.

¹² OLIVEIRA, Rosenilton Silva de. *Educação para a diversidade racial no contexto brasileiro: o contexto das leis 10639/2003 e 11645/2008*. Argumentos, v. 15, n. 1, p. 341-356, 2018.

¹³ MARTINS, Nathália Ferreira de Sousa; RODRIGUES, Elisa. Aspectos teóricos e didáticos da formação do professor de ensino religioso: perspectivas à luz da Ciência (s) da (s) Religião (ões) e da Base Nacional Comum Curricular. Revista Caminhando, São Bernardo do Campo, v. 23, p. 137-150, 2018.

Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular. Jongo, patrimônio imaterial brasileiro. *Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, p. 2.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares de Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália* (1912). São Paulo, Paulinas, 1988.

FONSECA, Alexandre Brasil & Clara Jane Adad. *Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil (2011-2015): resultados preliminares* / Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos. Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos, SDH/PR, 2016.

FREIRE, Paulo. *Extensão ou comunicação?* Editora Paz e Terra, 2014.

GUIMARÃES, Aissa A.; OLIVEIRA, Osvaldo Martins de. *Jongos e Caxambus: Culturas afro-brasileiras no Espírito Santo*. Vitória, ES: UFES, Proex, 2018.

IPHAN. *Dossiê nº 5 – Jongo no Sudeste*. Brasília – DF: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2007.

MARIANO, Ricardo. *Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros. Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

MARTINS, Nathália Ferreira de Sousa; RODRIGUES, Elisa. Aspectos teóricos e didáticos da formação do professor de ensino religioso: perspectivas à luz da Ciência (s) da (s) Religião (ões) e da Base Nacional Comum Curricular. *Revista Caminhando*, São Bernardo do Campo, v. 23, p. 137-150, 2018.

NOGUEIRA, Sidnei. *Intolerância religiosa*. São Paulo: Pólen, 2020.

OLIVEIRA, Rosenilton Silva de. *Educação para a diversidade racial no contexto brasileiro: o contexto das leis 10639/2003 e 11645/2008*. *Argumentos*, v. 15, n. 1, p. 341-356, 2018.

A PERSPECTIVA DO ENSINO RELIGIOSO NA ESCOLA: UMA PEDAGOGIA COM JOGOS TEATRAIS

Leide Rosane Silva Souza de Alcântara¹
Marinilson Barbosa da Silva²

Resumo: O presente estudo é um recorte da pesquisa de doutorado na Universidade Federal da Paraíba, intitulada *Transformações entre jogos, diálogos e reflexões: a fenomenologia prática da espiritualidade*, que será realizada em uma escola no interior da Paraíba. Conforme vivências docentes, observa-se um quadro de representações, com estudantes afetados por um conjunto de ausências, “sem sonhos”, violência, drogas, gravidez na adolescência, automutilação, além das tentativas de suicídio. Esse quadro dificulta todo o processo de ensino-aprendizagem interdisciplinar, com estudantes que se apresentam desmotivados. Diante dessa triste realidade a pesquisa tem como objetivo realizar uma ação pedagógica, utilizando jogos teatrais e a espiritualidade, para atuar na sensação de falta de sentido na vida, junto aos estudantes da escola e fortalecer o processo ensino-aprendizagem. Metodologicamente o estudo vai ser viabilizado dentro da pesquisa participante de caráter qualitativa. Os jogos teatrais serão usados como um caminho para o ensino religioso na escola. Acreditando no poder transformador da Educação, no ensino religioso precisamos ativar o fenômeno religioso e caminhar em direção ao seu potencial pedagógico, em busca de uma educação para a paz, seguindo em direção ao alvo de grande importância e valor social e científico, uma vez que o desenvolvimento pessoal e coletivo desses estudantes ganha um novo significado, e suas vidas sentido. É com essa perspectiva que iremos desenvolver esse trabalho, acreditando na força que a espiritualidade e a arte exercem, de romper barreiras que separam os seres humanos, elimina preconceitos e aprimora a capacidade interativa deles, além de gerar transformação pessoal e social.

Palavras-chave: Educação; Espiritualidade; Jogos Teatrais.

Introdução

São vários os desafios existentes na área da educação no Brasil, principalmente na educação pública, o que leva a um distanciamento considerável entre o desempenho dos estudantes participantes das instituições de ensino das redes pública e privada. Esse resultado negativo é proporcionado por diversos fatores na deficitária estrutura educacional, que vai desde a desvalorização dos profissionais da educação, passando pela falta de participação da família na educação dos estudantes, até chegar a difícil realidade escolar.

¹ Doutoranda em Ciências das Religiões (PPGCR/UFPB), E-mail: leidedealcantara@gmail.com.

² Doutor em Educação (UFRGS), Pós-Doutor em Teologia Prática pela Faculdades EST/RS, E-mail: professor.marinilson@gmail.com.

Quando saímos da amplitude nacional e buscamos especificar essa amostra para uma realidade de cidades interioranas, há um agravamento dessa situação, pois em cidades do interior do estado, e nesse caso do estado da Paraíba, os desafios educacionais são agigantados.

Pilões uma pequena cidade paraibana em que leciono não foge dessa difícil realidade. Como exemplo disso, infelizmente é comum encontrarmos estudantes no 9º ano do ensino fundamental que não dominam habilidade de ler e escrever. Tornando mais intenso esse quadro, vou tentar expor um pouco a realidade estudantil da escola. Infelizmente é representada por uma grande parte de estudantes afetados por um conjunto de ausências, vivendo muitas vezes, em situações precárias socialmente falando.

Em reunião com o corpo docente da escola, a realidade estudantil é assunto frequente, estudantes que se apresentam “sem sonhos”, é forte isso, não é? Os professores da escola sentem de forma muito triste essa realidade, adolescentes muito agressivos, violentos, envolvidos desde muito cedo no mundo das drogas, gravidez na adolescência, meninas de 13 anos que por diversas vezes param os estudos devido a gestação.

Outro fato impactante é a quantidade de estudantes da escola que tentam suicídio, inclusive já tendo histórico de fatos consumados. Além do suicídio, também temos jovens que com frequência se cortam (automutilação), como forma de aliviar suas dores mais profundas. Jovens confusos com relação a sua identidade, “eu queria morrer” virou frase corriqueira entre os estudantes da escola. Mas o que significa tudo isso? O que está acontecendo com os nossos jovens? Para onde foi todo o vigor, o entusiasmo da juventude?

Diante do exposto, há um sentimento de impotência que é gerado, alcançando muitas vezes o corpo docente e equipe administrativa da escola. “É assim mesmo. Isso é normal”. São frases que ouço com tristeza e inquietação.

Mas será que é assim mesmo? Qual é o sentido disso tudo? Tudo isso surge como um turbilhão de pensamentos dentro de mim. Como professora de Ciências das religiões, me questiono qual o papel das religiões em tudo isso? Ver estudantes dizerem que a vida não tem sentido para eles, representa um grande problema social, além de também dificultar todo o processo de ensino-aprendizagem interdisciplinar, com estudantes que se apresentam bastante desmotivados.

Ciente dessa realidade e acreditando na força que a espiritualidade e a arte exercem, de romper barreiras que separam os seres humanos, elimina preconceitos e aprimora a capacidade interativa dos mesmos, além de gerar transformação pessoal e social, pretendemos estudar o teatro pedagógico, fazendo uso da espiritualidade em uma atuação prática de vida e observando sua fenomenologia, como forma de superar os conflitos de identidade e falta de sentido na vida dos estudantes da escola, com a tese; “TRANSFORMAÇÕES ENTRE JOGOS, DIÁLOGOS E REFLEXÕES: a fenomenologia prática da espiritualidade”. Essa pesquisa tem como objetivo realizar uma ação pedagógica, utilizando jogos teatrais e a espiritualidade, para atuar na sensação de falta de sentido na vida, junto aos estudantes da escola e fortalecer o processo ensino-aprendizagem

1. Fundamentação teórica

“A verdadeira educação é um ato dinâmico e permanente de conhecimento centrado na descoberta, análise e transformação da realidade pelos que a vivem” (FREIRE, 1983, p. 75). É com essa perspectiva que iremos desenvolver esse trabalho, entendendo que nossa realidade precisa ser transformada, não podemos continuar assistindo os conflitos estudantis como se nada tivéssemos a ver com essa situação. Até que ponto o ensino religioso pode ser um agente transformador da realidade?

Não nos reportamos aqui a uma espiritualidade apenas teórica, como um sistema de moralidade, ou como fala (NEGRAO, 2005) uma mensagem religiosa perpassada por interesses políticos e econômicos, mas uma atuação prática, buscando resolver questões relacionadas a ética, moral, comportamental, de maneira que trabalhe junto aos estudantes a construção de identidade e sentido à vida, levando-os a refletirem a respeito da violência na escola, gerando transformação ao ponto de haver uma troca de papéis, onde o estudante deixa de ser o agente causador da violência, ocupando agora o papel de agente pacificador, a partir da ação de educar para a paz.

Nesse sentido, a arte pode elevar o homem de um estado de fragmentação a um estado de ser íntegro e total. “A arte capacita o homem para compreender a realidade e o ajuda não só a suportá-la como a transformá-la, aumentando-lhe a determinação de torná-la mais humana e mais hospitaleira para a humanidade. A arte, ela própria, é uma realidade social” (FISCHER, 1987, p. 57).

Para esse desafio, entra em cena como um caminho para repensar esse ensino religioso na escola, a união entre a espiritualidade e a arte, na verdade os jogos teatrais, representando “um teatro fortemente marcado por sua vontade educacional” (DESGRANGES, 2011, p. 51). Compreendendo o ensino das artes cênicas, como uma habilitação necessária pela sua importância e relevância como proposta pedagógica, possibilitando ao estudante, a reflexão crítica e do pensar com o corpo, com a voz e com as inúmeras possibilidades de ler a realidade do mundo por meio do teatro, enriquecendo assim o processo ensino-aprendizagem, sabendo que “os métodos de ensino têm que considerar em seus determinantes não só a realidade vital da escola (representada principalmente pelas figuras do educador e do educando), mas também a realidade sociocultural em que está inserida” (RAYS, 1996, p. 86). Por esse motivo, nessa pesquisa, trabalharemos os desafios observados, por representarem realidades marcantes no âmbito escolar local.

Pretendemos refletir e entender fenômenos que vão além de movimentos emocionais, compreendendo as experiências práticas com a espiritualidade, em “uma tentativa de compreensão da essência da experiência” (SILVA, 2014, p. 31). Refletindo junto aos estudantes, o que é espiritualidade? Qual o sentido da espiritualidade? Que contribuições, transformações e análises de fenômenos pessoais e sociais, podemos observar na escola de forma consciente com a prática da espiritualidade? “Perguntas. Precisamos fazer perguntas. No início, o que teremos de palpável são as perguntas, pois as respostas só virão com o tempo” (SILVA, 2014, p. 42).

2. Metodologia

Metodologicamente toda a teoria pesquisada atuará diretamente promovendo uma base sólida de se trabalhar durante todo o processo da pesquisa. É por meio da teoria que vamos enriquecer a prática com uma fundamentação prévia que trará segurança, com atividades executadas, embasadas em conhecimentos, proporcionando reflexões. Os termos que direcionarão as leituras serão: educação, espiritualidade, identidade, sentido à vida, fenomenologia, jogos teatrais.

Fortalecendo essa ação acima, caminharemos com um olhar pela pesquisa participante de caráter qualitativa. Pretendendo, com a abordagem qualitativa

preocupar-nos, com aqueles aspectos da realidade que não podem ser quantificados, centrando-nos na compreensão e explicação da dinâmica das relações que serão oportunizadas por meio dos jogos teatrais, das leituras e dinâmicas utilizadas com os estudantes durante todo processo da pesquisa. Para formar o grupo de estudantes, será realizado em todas as turmas do ensino fundamental II da escola (do 6º ao 9º ano), um trabalho prévio de convite e sensibilização para a participação voluntária nos encontros que ocorrerão uma vez por semana. “A pesquisa qualitativa não se preocupa com representatividade numérica, mas, sim, com o aprofundamento da compreensão de um grupo social, de uma organização” (GERHARDT, 2009, p. 31).

Será utilizado na metodologia de trabalho junto ao grupo, o sistema de oficina de teatro com um encontro semanal, onde serão trabalhados jogos teatrais de Viola Spolim (2005), que serão usados como um caminho para o ensino religioso na escola, além de improvisações e outros focos que serão dados conforme a necessidade que o grupo irá apresentar. Durante o período prático serão feitos processos avaliativos e registros das atividades em diário de campo específico para isso, como também vídeos, fotos e possíveis entrevistas com participantes, além de rodas de conversas, leituras e reflexões. Isso dará apoio à escrita acadêmica desenvolvida durante o processo. (Serão filmados e entrevistados os participantes com a devida autorização.)

Considerações finais

Para que essa experiência aconteça acompanhada do que Dewey (2010, p. 84) chama de “Experiência estética”, ou seja, uma percepção prazerosa, o estudante não pode ser visto como uma esponja, sempre pronto a absorver tudo aquilo que lhe é colocado sem levar em consideração aquilo que lhe traz satisfação. Nesse momento podemos pensar “acerca da trajetória docente em dimensão interdisciplinar nas áreas da educação, Ciências da Religião e Arte” (SILVEIRA, 2018). Por esse motivo os jogos teatrais são necessários e ocupam um papel importante nessa pesquisa, eles estarão presentes como o meio substancial para o desenvolvimento humano, “enquanto a própria humanidade não morrer, a arte não morrerá” (FISCHER, 1987, p. 254). Assim como a religião, a arte sempre esteve presente no cotidiano humano, em suas diversas áreas, e na educação não se mostra diferente, pois “na

escola temos o dever de ensinar e a missão de aprender, que façamos de forma significativa, criativa e interessante aos estudantes. Que façamos Arte” (OLIVEIRA, 2017, p. 59) Porque a arte e a espiritualidade geram transformação, e juntas potencializam seus resultados.

Referências

DESGRANGES, Flávio. *Pedagogia do teatro: provocação e dialogismo*. 2.ed. São Paulo: Crucite, 2011.

DEWEY, John. *Arte como experiência*. Tradução Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2010 (Coleção Todas as Artes).

FISCHER, Ernest. *A necessidade da arte*. Tradução Anna Bostock. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987

FREIRE, Paulo. *Educação e mudança*. Tradução de Moacir Gadotti e Lilian Lopes Martin. 12. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983 (Coleção Educação e Comunicação, vol. 1).

GERHARDT, Tatiana Engel; SILVEIRA, Denise Tolfo. *Métodos de Pesquisa*. 1.ed. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2009.

GIUMBELLI, Emerson. A religião nos limites da simples educação: notas sobre livros didáticos e orientações curriculares de ensino religioso. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2010, v. 53, no 1, p. 39-78. Disponível em: Acesso em 16 de dezembro de 2019.

NEGRAO, Lísias Nogueira. Nem “jardim encantado”, nem “clube dos intelectuais desencantados”. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 20, n. 59, p. 23- 36, Oct. 2005.

Aegypti: uma ação ecopedagógica interdisciplinar na disciplina de Artes. In: CANANÉA, Fernando Abath (Org.). *Ser educacional: reflexões pedagógicas*. João Pessoa, PB: Gráfica e Editora Imprell, 2017.

RAYS, Oswaldo Alonso. A questão da metodologia do ensino na didática escolar. In: VEIGA, Ilma. Passos Alencastro (Coord.) *Repensando a didática*. Campinas: Papirus, 1996.

SILVA, Cácio. *Fenomenologia da religião: compreendendo as ideias religiosas a partir das suas manifestações*. São Paulo: Vida Nova, 2014.

SILVEIRA, Emerson Sena de (Org.). *Como estudar as religiões*. Petrópolis: Vozes, 2018.

SPOLIN, Viola. *Improvisação para o teatro*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

COMPLEXIDADES DE IMPLEMENTAÇÃO DAS AULAS DE ENSINO RELIGIOSO NAS ESCOLAS DE EDUCAÇÃO DO CAMPO

Lisandra Taschetto Murini Bento¹

Resumo: A Educação do Campo busca qualificar e garantir o acesso à educação pelas populações do campo, por meio de políticas e programas educacionais. A modalidade educacional, Educação do Campo, surgiu com a liga dos camponeses, caracterizada pela demanda do movimento de educação das classes populares do campo, com foco social e político, da organização das classes populares do campo. O objetivo geral desta pesquisa é: analisar as complexidades de implementação das aulas de Ensino Religioso, nas Escolas de Educação do Campo, um estudo de caso no Litoral Sul do Estado do Espírito Santo. Na metodologia, a pesquisa classifica-se como qualitativa e quantitativa, quanto aos objetivos: exploratória, descritiva e explicativa. No que tange aos procedimentos técnicos, a pesquisa classifica-se como: um estudo de caso e de campo. Assim, percebeu-se que a Educação do Campo possui muitas particularidades, sendo necessário que a educação neste espaço respeite a diversidade social e cultural específicas do próprio meio onde se dá. Desta forma, torna-se necessário pensarmos no campo como um espaço social que possui características próprias e não vinculado necessariamente ao espaço urbano, logo, a educação no campo deve fugir dos modelos da educação urbana. Consequentemente, este trabalho intenta valorizar o espaço rural e a cultura no/do campo.

Palavras-chave: Ensino Religioso; Educação; Campo.

Introdução

O processo de ensino-aprendizagem é imprescindível e propaga informações e práticas. O ensinar e o aprender são atividades fundamentais na sociedade e estão em constante desenvolvimento e crescimento. A educação, propicia um desenvolvimento do processo ensino-aprendizagem, sendo um processo de transformação social, envolve a educação formal, mas também toda e qualquer ação educativa que possibilita a mudança de hábitos, aceitação de valores e impulsiona a criatividade.

A conscientização pode ser o início de uma posição de luta, nesse sentido Caldart (2009) e Arroyo (1999) corroboram que a Educação do Campo permite que o camponês tome consciência de classe, busque especialmente pelo direito à

¹ Doutorado em andamento em Ciências das Religiões – Faculdade Unida de Vitória – UNIDA. E-mail: lisandatmurini@gmail.com.

educação pública básica e superior e contemple as relações de trabalho, lazer, morada, afinidade, valorizando a cultura da população do campo, seus valores e princípios, envolvendo as políticas públicas no favorecimento do desenvolvimento social e humano, no meu envolvimento profissional percebi que o Ensino Religioso libertário exerce papel fundamental nesta modalidade de educação.

Propõem-se o problema de pesquisa: Quais as complexidades de implementação das aulas de Ensino Religioso, nas Escolas de Educação do Campo, no Litoral Sul Estado do Espírito Santo? Estabeleceu-se o seguinte objetivo geral: analisar as complexidades de implementação das aulas de Ensino Religioso, nas Escolas de Educação do Campo, um estudo no Litoral Sul do Estado do Espírito Santo.

Definiu-se os seguintes objetivos específicos: a) identificar, nos marcos regulatórios, elementos discursivos que aludem ao Ensino Religioso na Educação do Campo; b) interpretar os dados à luz da legislação pertinente ao Ensino Religioso na Educação do Campo; c) compreender as concepções de Educação do Campo presentes nos documentos legais e pesquisas de campo dessa modalidade educacional de modo que se possa empreender um Projeto Pedagógico consistente para as escolas do Litoral Sul do Estado do Espírito Santo.

1. Ciência da religião e ensino religioso

A Ciência da Religião é uma área das ciências humanas que não se questiona a “verdade” ou a “qualidade” de uma religião, isto é, dando centralidade aos fenômenos e um lugar secundário à religião “considerando a religião um evento limitado, enquanto o fenômeno não pode ser, “[...] nem pelo tempo nem pelo espaço”, [...] concordância fenomenológicas transcendem limites geográficos e culturais” (GRESCHAT, 2005, p. 140).

A Ciência da Religião, segundo o autor Gross (2012, p. 13) se deu a partir da teologia, sendo considerada recente, pois seus primórdios remontam aos anos de 1970, no Brasil. “O estudo da religião, no Brasil, se desenvolveu no contexto de uma visão prévia disseminada na academia de que este estudo não é um saber qualificado. A questão fundamental, então, era como abrir espaço para este pretensão não saber no âmbito da academia”. A teologia da libertação foi o movimento que abriu espaço a este processo.

O Ensino Religioso, faz parte do Currículo sendo regulamentado pela Lei nº. 9.475/97, que assegura o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, das escolas públicas de ensino fundamental. No entanto, segundo Greschat (2005) o Ensino Religioso não pode ser omitido da vida escolar dos estudantes, independente de sua religião.

1.1. Concepção da educação do campo no Brasil

A Educação do Campo tem como objetivo qualificar e garantir o acesso à educação pelas populações predominantemente do meio rural, por meio de políticas e programas educacionais. Dessa forma, busca-se a permanência dos jovens no meio rural. A Escola do Campo foi definida por meio do Decreto Nº. 7.352, de 04 de novembro de 2010 (BRASIL, 2010), cujas características são: (1) estar situada em área rural ou em área urbana, desde que atenda predominantemente a população do meio rural; (2) ser desenvolvida pela União com a colaboração dos Estados, Distrito Federal e Municípios, conforme as diretrizes e metas estabelecidas no Plano Nacional de Educação.

A Educação do Campo é libertadora e transformadora, por meio da conscientização, da mudança e do caráter de dependência da educação em relação à sociedade, condicionada a ação-reflexão. Tendo em vista as experiências que a educação possibilita, ela pode criar, prosseguir e transformar a história, em busca dos objetivos. Segundo Freire, “a educação é um ato de amor, por isso, um ato de coragem. Não pode temer o debate. A análise da realidade não pode fugir à discussão criadora, sob pena de ser uma farsa” (FREIRE, 2011, p. 103).

Nesse contexto, a educação não pode ser isolada, ela necessita ser planejada junto com a comunidade escolar para que esta manifeste e inclua no currículo seus anseios preservando as características do meio em que a comunidade está inserida.

Conforme Freire (2002, p. 40), “a educação é a luta política, consciente, crítica e organizada contra os ofensores”. Ela “é gnosiológica, é diretiva, por isso política, é artística e moral, serve-se de meios, de técnicas, envolve frustrações, medos, desejos” (FREIRE, 2002, p. 41).

Caldart (2009) salienta que a Educação do Campo originou-se das lutas sociais em busca de melhor educação, da luta pela terra, pelo trabalho, pela igualdade social e melhor qualidade de vida das pessoas. A Educação do Campo

segue a discussão e a prática pedagógica dos movimentos sociais, tenta reforçar a educação emancipatória, com questões antigas, estudando novas políticas educacionais e a teoria pedagógica. Ela foi projetando a dimensão da política pública como o principal pilar.

Neste sentido, Caldart (2004) diz que a Educação do Campo é um movimento nacional, com característica de sua identidade, é mais que um direito da população rural ser educada no lugar onde vive, isto é, onde as políticas públicas garantam a educação que seja no e do campo, com a participação vinculada a cultura e as necessidades humanas e sociais.

Os conhecimentos transformam contextos ou realidades dos homens, tanto na busca por respostas, como na forma humana de existir, transformando o mundo a partir da realidade em que estão inseridos. Desta forma, se capta a uma totalidade, onde as partes se encontram em permanente interação, assim, transformando a realidade na sua totalidade. A Educação no Campo para Freire (2007, p. 10-11) é um processo dinâmico, com domínio humano, envolve relações, homem em permanente interação, averiguando experiências anteriores, assim mais dia e menos dia, “a estrutura instaurada coincide novas formas de pensar e de atuar, resultantes das novas relações homem-realidade”, não necessariamente a mudança ocorrendo.

A Educação do Campo tem caráter permanente, é um processo constante que todos nós estamos inseridos, pois não existem pessoas educadas e pessoas não educadas. O ser humano é inacabado, incompleto, não sabe de forma absoluta. A partir das diversidades e complementares concepções apresentadas pelos autores, percebe-se que a Educação do Campo não pode estar isolada da educação urbana, mas necessita levar em conta as peculiaridades de cada região, com a adequação de seus currículos e metodologias apropriadas às reais necessidades e interesses dos estudantes.

2. Metodologia

Esta pesquisa é de caráter qualitativo e quantitativo. A pesquisa qualitativa, para Sampieri, Collado e Lucio (2013), busca obter informações de pessoas, comunidades viáveis ou situações, considerando os indivíduos e seu contexto atual. A pesquisa quantitativa caracteriza-se por uma atividade de quantificação, tanto nas

modalidades de coleta de informações, quanto no tratamento destas através de técnicas estatísticas, (MICHEL, 2005).

Quanto aos objetivos, a pesquisa é classificada como: exploratória, descritiva e explicativa. De acordo com Gil (2017), a pesquisa exploratória busca proporcionar maior familiaridade com o problema, por meio de levantamento bibliográfico, entrevistas com pessoas experientes no problema pesquisado. A pesquisa descritiva nos estudos descritivos, para Sampieri, Collado e Lucio (2013, p. 102), “[...] consideram o fenômeno estudado e seus componentes, medem conceitos e definem variáveis”.

Segundo Sampieri, Collado e Lucio (2013, p. 102), “os estudos explicativos determinam as causas dos fenômenos, geram um sentido de entendimento, e são extremamente estruturados [...]”.

No que tange aos procedimentos técnicos, a pesquisa classifica-se como um estudo de caso e de campo. O estudo de caso é conceituado por Gil (2008) como um estudo profundo e exaustivo de um ou escassos objetos, de maneira que se permita o seu extenso e detalhado conhecimento.

Dentre as técnicas e instrumentos de coletas de dados, destaca-se: observação e análise documental. A observação é um procedimento empírico e sensorial. Incide numa análise minuciosa que requer envolvimento e atenção do pesquisador, na coleta e na análise dos dados. Partindo disso, Martins (2008, p. 24) salienta que “o observador deve ter competência para observar e obter dados e informações com imparcialidade [...]. Paciência, imparcialidade e ética são atributos necessários ao pesquisador”.

Segundo Vergara (2009), a pesquisa de campo está na observação dos fatos tal como ocorrem, em perceber e estudar as relações estabelecidas. O tratamento das informações foi realizado de forma descritiva e após foi realizado a análise qualitativa e quantitativa das informações, com a finalidade de atingir os objetivos propostos.

Conclusão

Apesar dos documentos evidenciarem uma preocupação real com a educação do Campo, ainda há muito que se avançar. Por muito tempo a Educação do Campo, isto é, no meio rural, foi relegada a segundo plano, o povo campesino era

considerado um ser inculto, de poucos conhecimentos, muitas vezes chamado pejorativamente de colono. Mas com a organização e desenvolvimento dos povos camponeses busca-se construir uma Escola do Campo e para o campo voltada às necessidades e ao desenvolvimento sociocultural dos povos que habitam e produzem no campo. Não basta ter escolas no campo busca-se construir Escolas do Campo, isto é, escolas com um PPP vinculado às causas, aos desafios, aos sonhos, à história e a cultura do povo trabalhador do campo fazendo com que não se sintam menosprezados social e culturalmente.

É tão necessária a Educação do/no Campo que faz com que estes movimentos sociais tornem-se válidos ainda mais e mostrem às futuras gerações a importância de lutar por seus objetivos, pois educar é formar cidadãos que tenham capacidade de criticidade e que possam de forma justa reivindicar seus direitos sem esquecer suas origens.

Percebeu-se que a Educação do Campo possui muitas particularidades, sendo necessário que a educação neste espaço respeite a diversidade social e cultural específicas do próprio meio onde se dá. Desta forma, torna-se necessário pensar no campo como um espaço social que possui características próprias e não vinculado necessariamente ao espaço urbano, logo, a educação no campo deve fugir dos modelos da educação urbana. Conseqüentemente, este trabalho intenta valorizar o espaço rural e a cultura no/do campo. Para isso, foi realizada uma revisão de literatura com o intuito de discutir a temática das características da Educação do Campo e sua importância para o desenvolvimento social e econômico deste espaço.

Percebeu-se que o PPP das Escolas situadas no meio rural, fazem alusão à Educação do Campo e ao Ensino Religioso. As escolas são regidas pela Secretaria de Educação, que trabalha da mesma forma, tanto a Educação do Campo, quanto a urbana. A escola por ser específica de Educação do/no Campo, deveria pensar por meio do planejamento do PPP, novas práticas pedagógicas e metodologias de ensino que não desconsiderem a Educação do Campo como uma modalidade, que possui características especiais e pensam na educação como um todo, relegando as escolas a obrigação de pensar o seu contexto ou realidade.

Em virtude do exposto nesta pesquisa, que seja uma educação no seu sentido amplo, que beneficie todas as pessoas que vivem e sobrevivem no meio rural. É preciso que compreender que a Educação do Campo não surgiu do nada e nem é

iniciativa das políticas públicas, mas emerge de movimentos sociais, da mobilização dos trabalhadores do campo, de suas lutas sociais. É resultado da organização coletiva dos trabalhadores diante do desemprego, da precarização do trabalho e das precárias condições materiais e de sobrevivência digna para todos. Desta forma é necessário garantir uma educação de qualidade, assim como o Ensino Religioso, para todas as pessoas que vivem e desejam permanecer vivendo no meio rural.

Referências

ARROYO, Miguel Gonzalez. A educação básica e o movimento social do campo. In: ARROYO, Miguel Gonzalez; FERNANDES, Bernardo Mançano (Orgs). *Por uma educação básica do campo*. Brasília: Articulação Nacional por uma educação básica do campo, n. 2,1999, p. 10-42.

BRASIL. *Decreto Nº. 7.352, de 04 de novembro de 2010*. Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária - PRONERA. Brasília: Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/decreto/d7352.htm>. Acesso em: 17 de jun. de 2023.

CALDART, Roseli Salete. Educação do campo: notas para uma análise de percurso. *Trab. Educ. Saúde*, Rio de Janeiro, v. 7 n. 1, mar./jun. 2009, p. 35-64.

CALDART, Roseli Salete. Por uma Educação do Campo: traços de uma identidade em construção. In: ARROYO, Miguel G, CALDART, Roseli S. e MOLINA, Mônica C. (Orgs). *Por uma educação básica do campo*. Petrópolis: Vozes, 2004.

FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. 34. ed. São Paulo: Terra e Paz, 2011.

FREIRE, Paulo. *Educação e mudança*. 30. ed. São Paulo: Terra e Paz, 2007.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 36. ed. São Paulo: Terra e Paz, 2002.

GIL, Antonio Carlos. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2017.

GIL, Antonio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

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

GROSS, Eduardo. A ciência da religião no Brasil: teses sobre sua constituição e seus desafios. In: OLIVEIRA, K. L.; REBLIN, I. A.; SCHAPER, V. G.; GROSS, E.; WESTHELLE, V. (orgs.). *Religião, política, poder e cultura na América Latina*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2012. p.13-26.

MARTINS, Gilberto de Andrade. *Estudo de caso: uma estratégia de pesquisa*. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

MICHEL, M. H. *Metodologia e pesquisa científica em ciências sociais: um guia prático para acompanhamento da disciplina e elaboração de trabalhos monográficos*. São Paulo: Atlas, 2009.

SAMPIERI, Roberto Hernández; COLLADO, Carlos Fernández; LUCIO, Pilar Baptista. *Metodologia de pesquisa*. Tradução de Daisy Vaz de MORAES. 5. ed. Porto Alegre: Penso, 2013.

VERGARA, S. C. *Projetos e relatórios de pesquisa em administração*. 11. ed. São Paulo: Atlas, 2009.

EDUCAÇÃO E ENSINO RELIGIOSO: CONTEXTO EM ESCOLA PÚBLICA MUNICIPAL EM CIDADE OCIDENTAL – GOIÁS

Márcia de Abreu Santos¹

Resumo: Segundo Junqueira, a Ciência da Religião é a área que constitui os fundamentos que irão orientar o conteúdo e a forma do processo de educação chamado de ensino religioso. Partindo dessa visão, que a presente pesquisa foi proposta entre os docentes que atuam com a 1ª fase do Ensino Fundamental na rede municipal, com objetivo de conhecer a realidade do professor pedagogo no município de Cidade Ocidental, localizado em Goiás. Tentar compreender suas angústias e expectativas quanto a relação entre a Educação e o Ensino Religioso escolar bem como sua práxis. O tipo de pesquisa utilizada foi o método quantitativo a partir de questionário e coleta de dados. As questões foram elencadas de forma a chegar a respostas parciais como meio de solução diante do panorama no município, assuntos relacionados a formação continuada do docente, se existem recursos pedagógicos e humanos fornecidos pela Secretaria de Educação Municipal hoje para o docente, ponto de vista do docente em relação a educação e ensino religioso, Se existe interesse do docente em participar de momentos de reflexão sobre o E.R. para desenvolver sua prática, ponto de vista sobre as habilidades e competências na Base Nacional Comum Curricular (BNCC) e Diretrizes Curriculares de Goiás (DCGO), para o Ensino Religioso está de acordo com a realidade do aluno. A partir do resultado da pesquisa serão propostos aos docentes juntamente a Secretaria de Educação do município um novo olhar a respeito da disciplina do Ensino Religioso no intuito de uma prática mais consistente e coerente.

Palavras-Chaves: Ciências da Religião; Educação; Pedagogo/a; Ensino Religioso.

Introdução

Sob a ótica de Rubem Alves, descreveu sobre a importância da escola em toda sua existência: “Para isso existe as escolas: não para ensinar as respostas, mas para ensinar as perguntas. As respostas nos permitem andar sobre a terra firme. Mas somente as perguntas nos permitem entrar pelo mar desconhecido” (ALVES, 2021, p. 95)². E é nesse mar desconhecido que essa pesquisa nasceu com foco na educação e o ensino religioso em contexto escolar no município de Cidade Ocidental – GO. Foram entrevistados por meio de formulário eletrônico, pedagogos da rede municipal que lecionam de 1º ao 5º ano. Vale destacar que a disciplina de Ensino Religioso é lecionada por pedagogos e ainda não existe o professor específico para o ensino religioso nessa etapa de ensino. A pesquisa se iniciou em maio/2023. Os

¹ Mestrado em andamento em Ciências das Religiões, Faculdade Unida de Vitória – FUV, Pós-graduada em Neurociências e práticas educativas. E-mail: marcitaaslopes@hotmail.com

² O autor Rubem Alves faz a citação em referência a crônica: pensar p. 95-100.

participantes assinaram termo livre e esclarecido on line e alguns docentes tiraram dúvidas presencialmente a respeito do questionário. Os questionamentos foram elencados da seguinte forma:

- 1) Atualmente você se sente preparado/a para mediar o conhecimento aos alunos sobre a mediação do conteúdo do Ensino Religioso ao aluno?
- 2) Existem recursos pedagógicos e humanos fornecidos pela Secretaria de Educação Municipal hoje para o docente?
- 3) De acordo com seu ponto de vista do docente em relação a educação e ensino religioso?
- 4) Quanto formador de opinião, você gostaria de participar de momentos de reflexão sobre o Ensino Religioso escolar para melhor desenvolver a sua prática?
- 5) Na sua opinião as habilidades e competências na Base Nacional Comum Curricular (BNCC) e Diretrizes Curriculares de Goiás (DCGO), para o Ensino Religioso está de acordo com a realidade do aluno?

1. Formação continuada da/o pedagoga/o a respeito do Ensino Religioso

O primeiro questionamento foi a respeito da formação continuada do docente com a seguinte questão: atualmente você se sente preparado/a para mediar o conhecimento aos alunos sobre a mediação do conteúdo do Ensino Religioso ao aluno? Responderam ao questionário quarenta e duas pessoas responderam, convertendo em porcentagem 69% responderam que se sentem preparados e 31% não se sentem preparados para mediar o conhecimento.

Para Sérgio Junqueira:

A identidade do Ensino Religioso, constituída inicialmente substancialmente pelas legislações, também pode ser compreendida pelos esforços em estabelecer uma política de formação. A década de noventa do século passado é, com certeza, um período que marca esse percurso (JUNQUEIRA, 2009, p. 21-23).

O Ensino Religioso progrediu em sua trajetória, não podendo deixar de citá-lo como componente curricular na nova versão da BNCC e na resolução nº 05/2018 que trata das Diretrizes Nacionais Curriculares (DCNs) para o curso de licenciatura em Ciência da Religião. No artigo 2º das DCNs, aborda a respeito da habilitação em

nível e formação inicial para o exercício da docência do Ensino Religioso na educação básica.

A segunda questão diz respeito aos seguintes elementos: existem recursos pedagógicos e humanos fornecidos pela Secretaria de Educação Municipal hoje para o docente?

Segundo Antônio Nóvoa, “os professores precisam reencontrar novos valores, novos idealismos escolares que permitam atribuir um novo sentido a ação docente” (NÓVOA, 1995, p. 29). Nesse sentido não é necessário esperar apenas que o governo ofereça recursos como a formação continuada, para que esse ensino aconteça. A formação continuada também é responsabilidade do educador, a busca pela autoformação e autoconhecimento é pessoal e intransferível.

2. O liame entre a educação e o Ensino Religioso

Segundo pesquisa realizada com os/as docentes apresentaram distintos modos de ver a relação entre os dois elementos. A seguir serão apresentadas algumas opiniões que nem sempre são positivas aos nossos olhos, porém essas convergências fazem parte de uma relação de respeito: “Eu acho que deveria ser relação família e religião e não escola.”, “ampliar o conhecimento sobre as religiões e de como pode ajudar no relacionamento de respeito com o próximo, “É muito importante o ensino religioso nas escolas pois contribui fortemente para a propagação de valores, princípios e do conhecimento, assim como a educação sistematizada. Trabalhar princípios e valores, trazer conhecimento amplo de religiosidade dentro de cada crença para que haja respeito”, “Existe uma relação estreita devido as questões de valorizar e respeitar o outro. Por meio do Ensino Religioso, busca-se conhecer e compreender a vida buscando sempre uma convivência mais saudável.” contribuição fortemente para a propagação de valores, princípios e do conhecimento. Disseminação de igualdade entre as diversas formas de pensamento: “acho complexo”, “construção valores éticos e morais”, “nenhuma”, “muito complicado entrar nesse assunto específico ainda mais no nosso país laico”, “intimamente interligadas, são complementares, pois a espiritualidade não só colabora para o aprendizado, como faz parte do mesmo, uma vez que o indivíduo precisa ser educado para a vida, precisa ser educado também sobre ética e valores humanos”.

A partir das opiniões aqui demonstradas pode-se observar que pelo menos a maioria dos pedagogos tem a noção de que o Ensino religioso realmente é importante na vida do estudante, porém é necessário cursos voltados para a prática em sala de aula.

Segundo Junqueira, “a ciência da religião é a área que constitui os fundamentos que irão orientar o conteúdo e a forma de processo de educação chamado de Ensino Religioso” (JUNQUEIRA, 2013, p. 55). Na citação do autor fica clara quanto a importância da ciência da religião para embasamento teórico e direcionamento da disciplina de ensino religioso e o/a docente deve estar preparado para ir a campo que no caso é a escola para melhor direcionar as competências e habilidades ao/a estudante.

3. Teoria e prática do Ensino Religioso escolar

Durante todo o percurso de formação do educador se houve dizer que a teoria deve andar junto com a prática. Porém nem sempre é possível por esbarrar em entraves do sistema educacional como: estrutura física e recursos para desenvolver um bom trabalho. Nessa seção apresenta-se duas questões a respeito desse tema: Quanto formador de opinião, você gostaria de participar de momentos de reflexão sobre o Ensino Religioso escolar para melhor desenvolver a sua prática? Segundo as respostas dos docentes 85,7% responderam que sim e apenas 14,3% responderam que não tem interesse em momentos de reflexão sobre o ensino religioso. Acredita-se que cada indivíduo tem o livre arbítrio, porém a educação mediada ao estudante deve ser de qualidade para que possam compreender o real sentido e importância do componente curricular.

Na sua opinião as habilidades e competências na Base Nacional Comum Curricular (BNCC) e Diretrizes Curriculares de Goiás (DCGO), para o Ensino Religioso está de acordo com a realidade do aluno? Através desse questionamento os resultados se dividiram entre 50% cada um sendo que 21 professores concordam que sim e 21 concordam que não estão de acordo com a realidade do aluno. As competências e habilidades específicas para o Ensino Religioso segundo a BNCC são: Compreender, valorizar e respeitar as manifestações religiosas e filosofias de vida, suas experiências e saberes, em diferentes tempos, espaços e territórios (BRASIL, 2018). Dessa forma o estudante terá a possibilidade de estudar o ensino religioso

em toda a sua completude, conhecer as diversas culturas e compreender o fenômeno religioso ali presente.

Segundo Márcia Santos, o chão da escola precisa estar em constante planejamento no sentido de a práxis pedagógica andarem juntas:

Ao pesquisar pedagogos em sua atuação junto à disciplina de ensino religioso e sua prática, foi constatado que os docentes apresentam certo receio em suas respostas pois na maioria das vezes a teoria não condiz com a prática, abordando os valores humanos ou simplesmente não existindo a disciplina, no lugar de competências e habilidades como preconiza a BNCC (SANTOS, 2023, p. 4).

Nem sempre a teoria segue a prática e os docentes demonstram uma sensação desconfortável ao falar, pois podem sofrer retaliações. Existem alguns pontos que precisam ser revistos: a prática em sala de aula e o modo que o estudante está absorvendo o conhecimento, através de avaliações frequentes ou diálogos com os mesmos, para assim aprimorar o trabalho pedagógico.

Considerações finais

Através da pesquisa pode-se observar que a realidade pedagógica é bem mais árdua do que demonstra ser. É necessário mudança de postura, novos olhares para que então o processo de aprender e ensinar seja eficaz para o estudante e o docente. Para alguns professores o tema em questão Educação e Ensino Religioso ainda são obscuros, surgindo pontos de vistas confusos e interpretações desvinculadas entre esses elementos. Há quem diga que o desenvolvimento do Ensino religiosos é dever da família orientar seus filhos, levar para a igreja e ter uma educação cristã e não da escola estando corretos até certo ponto, pois nesse processo de educação os direitos e obrigações civis são compartilhados. É dever do estado ofertar a disciplina como obrigatório, porém de matrícula facultativa nas escolas públicas.

Referências

ALVES Rubens. *Ao professor, com carinho*: a arte de pensar e do afeto. São Paulo: Planeta, 2021.

BRASIL. Ministério da Educação. *Resolução nº 5, de 28 de dezembro de 2018*. Diário oficial da União, Brasília, 2018. Disponível em portal.mec.gov.br. Acesso em: 10 out.2023.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. (Org.), *O sagrado*: fundamentos e conteúdo do Ensino Religioso. Curitiba: Ibpx, 2009.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. In PASSOS, João Décio; USARKI, Frank (Orgs). *Compêndio de Ensino Religioso*. Ciência da religião aplicada. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013a.

NOVÓA, Antônio. (Org.). *Profissão professor*. 2. ed. Portugal: Porto, 1995.

SANTOS, Márcia de Abreu. A atuação do pedagogo na disciplina de Ensino Religioso nas públicas. *Revista Foco*. Curitiba, v. 16. n. 2, 1191, p. 1-08, 2023.

ENSINO RELIGIOSO: DESAFIOS E ESPERANÇAS

Marcio Henrique da Silva Ribeiro¹

Resumo: Ao longo de nossa história, as forças políticas e religiosas têm se relacionado de forma ambígua, ora numa relação sadia, ora retrocedendo. Há vários exemplos de mobilização dessas forças em vista do bem comum e do fortalecimento dos valores democráticos. Contudo, há outros em que essa relação é desviada para interesses e propósitos de grupos específicos. O objetivo desta comunicação é refletir sobre alguns casos que se revelam como desafios e esperanças para o Ensino Religioso, o qual, além das demandas pedagógicas e metodológicas comuns a qualquer componente curricular, é constantemente instigado, principalmente, na interação entre o político e o religioso. Por outro lado, o que nos esperança são iniciativas de formação para uma educação antirracista, na qual Estado e entidades religiosas trabalham para uma educação democrática e para a democracia. Apresentando alguns casos como exemplos da ambiguidade dita acima, esta comunicação intenta mostrar que o Ensino Religioso, baseado nas Ciências da Religião, é fundamental para subsidiar a formação de multiplicadores de uma educação que contribua com a superação do racismo religioso no ambiente escolar, do mesmo modo, é um exemplo de possibilidade e de colaboração na promoção de uma relação sadia entre o político e o religioso, na construção de outra história.

Palavras-chave: Ensino Religioso; educação; laicidade; democracia.

Introdução

Nas várias etapas da história do Ensino Religioso no Brasil (PINA NETA, 2023; CARON e MARTINS FILHO, 2020), a relação entre o político e o religioso variou de acordo com as concepções de religião vigentes, as quais nem sempre atenderam à pluralidade religiosa brasileira e ao dinamismo religioso e cultural de nossa sociedade. Desse modo, as relações entre religião, política, cultura, sociedade e educação mostram vários momentos de desafios e de esperanças, objetos de reflexão nesta comunicação.

Os desafios dizem respeito a situações ambíguas nas relações entre história, política e religião, resumidos aqui em dois exemplos: o primeiro se refere à legislação que regulamenta a oferta do Ensino Religioso confessional no Estado do Rio de Janeiro; o segundo, à iniciativa do governo do Pará de ceder escolas públicas para realização das Escolas Bíblicas de Férias, cujo objetivo é a oferta de atividades educacionais de ensino religioso e integração social, como parte do calendário oficial.

¹ Doutorado em andamento em Teologia Sistemático-Pastoral na PUC-Rio. E-mail: mhribeiro@uol.com.br.

Por outro lado, as esperanças em um Ensino Religioso fruto e promotor de relações mais saudáveis estão presentes em propostas legislativas e educacionais interconfessionais transdisciplinares, embasadas nas Ciências da Religião, como no caso da legislação do Estado de Pernambuco, assim como em propostas de formação para uma educação antirracista, como a oferecida pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Vale notar que os desafios e as esperanças do Ensino Religioso se relacionam com perspectivas, reflexos e reflexões de visões teórico-metodológicas das Ciências da Religião e da Teologia, assim como do que seja a religião e o modo de relação com a sociedade. Uma pergunta que perpassa este trabalho toca a importância do Ensino Religioso para a superação do racismo religioso: em que medida os desafios e as esperanças apresentadas neste trabalho revelam sua contribuição para a manutenção ou a superação desse problema social?

1. Desafios

1.1. A regulamentação do Ensino Religioso no Estado do Rio de Janeiro

O Ensino Religioso no estado do Rio de Janeiro é regulamentado pela Lei 3.459 (RIO DE JANEIRO, 2000) e pelo Decreto nº 31.086 (RIO DE JANEIRO, 2002), textos sucintos que não especificam o conteúdo e a forma das aulas. Contudo, o que mais nos interessa é uma avaliação sobre a participação de agentes externos ao sistema educacional na organização e na execução das aulas de Ensino Religioso. Essa avaliação leva em conta uma proposta de Ensino Religioso baseado nas Ciências da Religião e em conformidade com as orientações da BNCC.

Além da falta de referência explícita a outras leis, em níveis estadual ou nacional, que amparam o Ensino Religioso, mais significativo é o fato de a proposta de ensino ter o caráter confessional (como no Acre, Bahia e Ceará, DINIZ; CARRIÃO, 2010, p. 45). Ambos os textos legislativos trazem em seus títulos a qualificação do ensino religioso como confessional.

Na esteira dessa confessionalidade está o grande desafio dessa regulamentação: o papel delegado às autoridades religiosas. A cargo destas ficam os objetivos e o conteúdo da Educação Religiosa, que não são explicitados na lei e no decreto fluminenses; a elas também cabem a formação, a habilitação e o credenciamento dos docentes, em instituições por elas mantidas e reconhecidas.

Não há menção à licenciatura em Ciências da Religião ou a cursos correspondentes, assim como de formação específicos dos seguimentos, oferecidos pelo sistema de ensino competente.

Vários fatores mostram os desafios dessa proposta, os quais levantam sérias questões (GIUMBELLI; CARNEIRO, 2004, p. 11.19). Aqui destacamos a forte relação, ou mesmo uma dependência do Estado para com as autoridades religiosas, seja pelo caráter confessional, seja, principalmente, pela participação e autonomia dessas autoridades na formação e habilitação dos professores, assim como na elaboração dos objetivos, do conteúdo programático, e na indicação da bibliografia e do material didático (GIUMBELLI; CARNEIRO, 2004, p. 3).

Mesmo consciente da autonomia de estados e municípios nesses assuntos (PINA NETA, 2023, p. 84), é preocupante o modo como a legislação do Rio de Janeiro desloca do Estado para as autoridades religiosas o poder normativo e fiscalizador das diretrizes, dos conteúdos e da forma das aulas de Ensino Religioso (DINIZ; CARRIÃO, 2010, p. 51). Desse modo, as orientações pedagógicas e didáticas ficam sob a tutela das instituições religiosas, cabendo ao Estado dar o apoio integral a essas orientações religiosas (RIO DE JANEIRO, 2000, Art. 3º).

Além disso, não há exigência de licenciatura em Ciências da Religião, o que pode influenciar a persistência de um Ensino Religioso cativo do modelo catequético, obstante à introdução do modelo baseado nas Ciências da Religião (PINA NETA, 2023, p. 22).

1.2. Escolas Bíblicas de Férias em escolas públicas no Pará

O segundo caso que exemplifica os desafios do Ensino Religioso evidencia a ambiguidade das relações entre política e religião. Um exemplo de retrocesso nas iniciativas que mobilizam forças políticas e religiosas em vista do bem comum e do fortalecimento dos valores democráticos. Ou mesmo de desvio e confusão entre o aparato público e objetivos particulares, que fica claro na afirmação de que “as igrejas são os braços direitos e esquerdos do governo” (AGÊNCIA PARÁ, 2022).

Essa frase é retirada de uma reportagem sobre a cessão pelo governo do Pará de escolas públicas para realização das Escolas Bíblicas de Férias, cuja programação e coordenação fica a cargo das Igrejas Cristãs do Pará, utilizando a estrutura da Secretaria de Educação, inclusive como atividade do calendário oficial.

Seu objetivo é a oferta de “atividades educacionais, palestras, exposição de materiais de ensino religioso, entretenimento e lazer, visando a integração social da criança e do adolescente” (PARÁ, 2022).

De acordo com a secretária de educação, esse fato representa um passo importante para a educação, pois “É um momento que falamos de Deus e trabalhamos o momento espiritual, a forma de respeitar a crença de cada um” (AGÊNCIA PARÁ, 2022). No entanto, podemos questionar se tal iniciativa não seria exemplo de proselitismo, que não se restringe ao ensino religioso, mas abarca o sistema educacional de um Estado da Federação. Principalmente quando se recorda de casos ocorridos nesse Estado em que a direção escolar proibiu a apresentação de trabalhos escolares sobre entidades do Candomblé (SÓTER; YURI, 2016).

Podemos inferir que o modo como o Rio de Janeiro e o Pará estabelecem relações legais com entidades religiosas, delegando a estas tarefas que cabem ao poder público, representa um risco à laicidade do Estado e à liberdade e a justiça religiosa (DINIZ; CARRIÃO, 2010, p. 38 e 54). Vale notar que as semelhanças nos textos das legislações citadas mostram o risco de se desvirtuar os objetivos de um Ensino Religioso que, alinhado à proposta da BNCC, contribua para a superação de hierarquias religiosas e sociais (ARAGÃO, 2021, p. 75) que afetam negativamente a sociedade.

Talvez por isso, essas iniciativas estaduais tenham sido objeto de oposição e representações legais, seja pelo perigo de excluir legalmente outras crenças religiosas, violando o princípio da isonomia e descumprindo o princípio de laicidade do Estado (MADEIRO, 2023), seja pelas questões que envolvem as mudanças na organização da educação e o papel do Estado nessa educação (GIUMBELLI; CARNEIRO, 2004, p. 11). Esses exemplos factuais nos instigam a refletir sobre os desafios que o Ensino Religioso enfrenta, não apenas pedagógicos ou metodológicos, mas, principalmente, na interação histórica entre o político e o religioso.

2. Esperanças

2.1. Organização do Ensino Religioso no Estado de Pernambuco

De acordo com os objetivos deste trabalho, a proposta de organização do Ensino Religioso do Estado de Pernambuco, regulamentada pela Resolução do nº 5/2006, do Conselho Estadual de Educação (PERNAMBUCO, 2006), se contrapõe à

proposta do Rio de Janeiro. Essa comparação, inferindo uma avaliação qualitativa sobre ela, diz respeito à visão de laicidade do Estado e à participação de agentes externos ao sistema educacional na organização e na execução do Ensino Religioso. Além disso, leva em conta um Ensino Religioso baseado nas Ciências da Religião e em conformidade com as orientações da BNCC.

As diferenças substanciais tocam, primeiramente, o caráter do ensino interconfessional em Pernambuco, assim como o conteúdo da Educação Religiosa, cujo objetivo explícito é a compreensão do fenômeno religioso, com uma proposta transdisciplinar e articulada com outras áreas de conhecimento.

Com relação à formação e habilitação dos docentes, a legislação de Pernambuco coloca a exigência de licenciatura em Ciências da Religião ou cursos correspondentes, sem especificar entidades ou organizações competentes. Além disso, há também a exigência de cursos de formação específicos dos seguimentos, oferecidos pelo sistema de ensino competente.

A partir dessa comparação, podemos inferir que a legislação de Pernambuco apresenta uma proposta mais positiva, seja pelo caráter interconfessional e transdisciplinar, assim como pelo elenco das habilidades do Ensino Religioso, os quais se alinham aos objetivos e habilidades propostas pela BNCC, mesmo sendo o decreto pernambucano bem anterior a elas.

Do mesmo modo, é positiva a coerência com o princípio de independência entre Igreja e Estado, devidamente amparada na legislação e expressa na resolução pernambucana, naquilo que compete a cada instituição com relação à organização pedagógica, assim como na seriedade e objetividade na formação e qualificação do corpo docente, valorizando a relação e a importância das Ciências das Religiões para a prática docente do Ensino Religioso.

2.2. Formação de Multiplicadores para o Combate ao Racismo Religioso

O exemplo legislativo acima nos mostra a possibilidade e a necessidade de uma proposta transdisciplinar, que articule e dialogue com outras áreas do conhecimento e que colabore com outras iniciativas formativas docentes. Esse fato nos dá esperança, principalmente diante de iniciativas como a educação antirracista, na qual Estado e entidades religiosas trabalham para uma educação democrática e para a democracia. O curso de “Formação de Multiplicadores para o Combate ao

Racismo Religioso” (UERJ, 2022) é um exemplo de possibilidade de o Ensino Religioso, baseado nas Ciências da Religião, trabalhar em colaboração com outras entidades, de forma mais republicana na promoção de uma relação sadia entre o político e o religioso, em vista do bem comum e da construção de outra história.

Desse modo, a partir dos valores e princípios éticos religiosos, o Ensino Religioso contribui para o crescimento pessoal e a construção de laços comunitários, para o desenvolvimento de competências e habilidades cognitivas e emocionais que contribuam para uma convivência ética, orientadas para exercício do respeito à liberdade de concepções e o pluralismo religioso. As Ciências da Religião contribuem para o Ensino Religioso na construção e na consolidação do conhecimento e do posicionamento ético, na medida em que este adote

A pesquisa e o diálogo como princípios mediadores e articuladores dos processos de observação, identificação, análise, apropriação e ressignificação de saberes, visando o desenvolvimento de competências específicas. Dessa maneira, busca problematizar representações sociais preconceituosas sobre o outro, com o intuito de combater a intolerância, a discriminação e a exclusão (BRASIL, 2018, p. 434).

Considerações finais

Os desafios e as esperanças nos mostram o quanto é necessário preservar o princípio de independência entre Igreja e Estado, naquilo que lhes compete com relação à organização pedagógica e à formação e qualificação do corpo docente, valorizando a relação e a importância das Ciências da Religião para a formação e à docência do Ensino Religioso.

Partindo do pressuposto de que a Educação não é neutra, assim como das relações entre currículo, didática, aprendizagem e sociedade, e sua vinculação com as demandas sociais, a dialética entre modelos de Ensino Religioso deve sempre nos levar a questionar as ideias antropológicas e sociais que subjazem à formação da pessoa e à construção da sociedade, sobre as concepções e correntes de pensamento que estão apoiando a ideia de Educação, sobre as teorias e práticas didáticas que corroboram as escolhas e os direcionamentos do Ensino Religioso e sobre como sua organização pode reforçar a perpetuação de relações de poder religioso e econômico.

Diante disso, acredito que seja necessário o cuidado com uma formação didática adequada. Esta encontra na BNCC, na importância dada ao currículo diverso e às aprendizagens essenciais, um caminho mais seguro para a organização dos sistemas de ensino público, que, levando em conta a laicidade desse ensino, garanta a liberdade religiosa e evite desvios doutrinantes. Uma formação que encontra nas Ciências da Religião uma abordagem propositiva, plural e dialogante, seja pelo caráter interconfessional e transdisciplinar, assim como pelo alinhamento com a BNCC.

Referências

AGÊNCIA PARÁ. *Estado reconhece mês da Escola Bíblica de Férias e autoriza eventos no espaço escolar*. Belém: SECOM, 30/11/2022. Disponível em: <<https://www.agenciapara.com.br/noticia/39758/estado-reconhece-mes-da-escola-biblica-de-ferias-e-autoriza-eventos-no-espaco-escolar>>. Acesso em: 12 out. 2023.

ARAGÃO, Gilbraz de Souza. *Diálogos interculturais e diversidade religiosa*. Recife: UNICAP Digital, 2021.

BRASIL. Ministério da Educação. *Base Nacional Comum Curricular*. Brasília: MEC, 2018.

CARON, Lurdes; MARTINS FILHO, Lourival José. Ensino Religioso: uma história em construção. In: SILVEIRA, Emerson Sena; JUNQUEIRA, Sérgio. *O Ensino Religioso na BNCC: teoria e prática para o Ensino Fundamental*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020, p. 15-38.

CEPUERJ. *Formação de Multiplicadores para o Combate ao Racismo Religioso*. Disponível em: <<https://www.cepuerj.uerj.br/cursos2.php?tipo=cursos&curso=E01611&ano=2022#instrutores>>. Acesso em 11 out. 2023.

DINIZ, Débora; CARRIÃO, Vanessa. Ensino Religioso nas escolas públicas. In: DINIZ, Débora; LIONÇO, Tatiana; CARRIÃO, Vanessa. *Laicidade e Ensino Religioso no Brasil*. Brasília: UNESCO: LetrasLivres: EdUnB, 2010, p. 37-61.

GIUMBELLI, Emerson; CARNEIRO, Sandra de Sá (orgs.). *Ensino Religioso no Estado do Rio de Janeiro: registros e controvérsias*. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, 2004 (Comunicações do ISER 60).

MADEIRO, Carlos. Lei cede escolas públicas para atuação de igrejas no Pará; PGR é acionada. *UOL Notícias*, 30 nov. 2022. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/colunas/carlos-madeiro/2023/03/23/lei-cede-escolas-publicas-do-para-a-igrejas-2-meses-ao-ano-e-gera-criticas.htm>>. Acesso em 11 out. 2023.

PARÁ (Estado). *Lei 9.736, de 21 de novembro de 2022*. Institui no Estado do Pará, o mês da Escola Bíblica de Férias. Belém: DOE nº 35.195, de 22/11/2022.

PERNAMBUCO (Estado). *Conselho Estadual de Educação*. Resolução n. 5/2006, de 09 de maio de 2006. Dispõe sobre a oferta de ensino religioso nas escolas públicas integrantes do Sistema de Ensino do Estado de Pernambuco, regulamenta os procedimentos para a definição dos conteúdos e as normas para habilitação e admissão dos professores e dá outras providências. Recife, 2006.

PINA NETA, Lucy da Silva. *Ensino Religioso no Brasil*. Recife: UNICAP Digital, 2023.

RIO DE JANEIRO (Estado). *Decreto nº 31.086, de 27 de março de 2002*. Regulamenta o ensino religioso confessional nas escolas da rede pública de ensino do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2002.

RIO DE JANEIRO (Estado). *Lei 3.459, de 14 de setembro de 2000*. Dispõe sobre ensino religioso confessional nas escolas da rede pública de ensino do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2000.

SÓTER, Gil; YURI, Alexandre. Alunos são proibidos de apresentar trabalho sobre entidade do candomblé. *G1 PA*, 24 nov. 2016. Disponível em: <<https://g1.globo.com/pa/para/noticia/2016/11/alunos-sao-proibidos-de-apresentar-trabalho-sobre-entidade-do-candomble.html>>. Acesso em 11 out. 2023.

DIVERSIDADE CULTURAL RELIGIOSA EM GRUPOS PSICOTERÁPICOS BUSCANDO A CULTURA DE PAZ

Marineide Feliz de Queiroz Brito¹

Resumo: O presente estudo sobre a cultura de paz entre pessoas participantes da terapia grupal psicológica está relacionado com a diversidade religiosa nos grupos terapêuticos, trazendo muitas narrativas que evidenciam as diversas formas de religiões presentes. Temos como objetivo geral investigar os motivos da cultura de paz e a diversidade religiosa nos grupos terapêuticos psicológicos da Policlínica Municipal de Goiana-PE. E como objetivos específicos, caracterizar o delineamento da pesquisa das divergências entre as crenças religiosas existentes no contexto grupal; pesquisar quais as religiões existentes na diversidade religiosa do grupo em evidência e o seu conhecimento e desconhecimento religioso entre os membros participantes. Está ancorado em autores como: Cruz e Aquino (2018), Oliveira (2019) e Brito, Holmes, Barcellos, Silva, Ventura e Silva (2021). A abordagem será a qualitativa, iniciando com uma pesquisa bibliográfica, para em seguida realizar um estudo de caso. Como instrumento de pesquisa será utilizado o diário de campo, a observação participante de 30 frequentadores do processo terapêutico de grupo, maiores de idade, homens e mulheres. Também será feito um questionário semiestruturado. Será fundamental estabelecer todo cuidado em fazer uma escuta empática, dentro de um trabalho que envolve pacientes de uma policlínica municipal. Serão analisadas as questões religiosas afloradas durante a terapia psicológica de grupo. Como resultado, o estudo poderá revelar atitudes de intolerância e preconceito religiosos, de rejeição para com as diversas religiões, enfim, de como a cultura de paz está presente no grupo terapêutico.

Palavras-chave: Cultura de Paz; Diversidade cultural religiosa; grupos psicoterápicos; intolerância.

Introdução

O trabalho a ser desenvolvido trata sobre a cultura de paz entre pessoas participantes da terapia grupal psicológica, relacionado com a diversidade cultural religiosa nos grupos terapêuticos. Temos como objetivo geral investigar os motivos da cultura de paz e a diversidade religiosa nos grupos terapêuticos psicológicos da Policlínica Municipal de Goiana-PE.

A presença das diversas crenças religiosas, quando postas em convívio, salientam suas posições divergentes e convergentes. Cada participante pode tolerar a crença do outro ou buscar impor aos demais suas ideias religiosas. “Assim, não podemos dizer que existam religiões verdadeiras ou falsas. Isso somente contribui para fomentar conflitos e intolerâncias (HOLMES, 2016, p. 49).

¹ Doutoranda em andamento em Ciências das Religiões (PPGCR-UFPB) E-mail: felixmarineide@gmail.com

A nossa pesquisa surgiu das várias observações em grupos psicoterápicos, com os seus desafios diante de pessoas com crenças religiosas diversas. Foi necessário adquirir conhecimentos para um entendimento aprofundado da diversidade cultural religiosa em grupos da terapia psicológica.

É neste contexto, nos grupos psicoterápicos, compostos de pessoas com os seus mais variados segmentos religiosos, que se manifestam as intolerâncias e os preconceitos em face da liberdade de crenças religiosas. A falta do diálogo inter-religioso pode prejudicar o crescimento psicológico de cada membro. “A intolerância está na raiz das grandes tragédias mundiais. Foi ela que destruiu as culturas pré-colombianas e promoveu a inquisição e a caça às bruxas (GUIMARÃES, 2004, p. 28).

O preconceito e a intolerância são problemas que não se restringem apenas ao âmbito religioso. Eles são verdadeiras chagas espirituais da humanidade. “A expressão ‘intolerância religiosa’ tem sido utilizada para descrever um conjunto de ideologias e atitudes ofensivas a crenças, rituais e práticas religiosas consideradas não hegemônicas” (NOGUEIRA, 2020, p. 39).

A Constituição Federal garante os direitos humanos por meio dos princípios da integralidade, equidade e universalidade. A cultura de paz, de acordo com a UNESCO (2000), tem como base oito pilares: “1. Educação para uma cultura de paz, 2. Tolerância e Solidariedade, 3. Participação democrática, 4. Fluxo de informações, 5. Desarmamento, 6. Direitos humanos, 7. Desenvolvimento sustentável, 8. Igualdade de gêneros”.

O objeto de estudo desta pesquisa é a investigação acerca das interações e das causas de intolerâncias e conflitos na terapia grupal psicológica, na Policlínica Municipal Nossa Senhora da Vitória, em Goiana-PE. Apresentamos como foco deste trabalho o desenvolvimento da cultura de paz entre os membros participantes da psicoterapia.

A cultura de paz e seus valores devem fazer parte da consciência de indivíduo, com combate aos olhares de indiferenças, intolerâncias, egoísmo e preconceitos, em seus variados campos de convivência da humanidade.

1. Fundamentação teórica

Este estudo necessitou de uma pesquisa bibliográfica, na busca de autores que trataram sobre o diálogo inter-religioso, cultura de paz, intolerância, entre outros.

Quanto mais conhecermos as religiosidades, com maiores entendimentos e clareza, teremos então, uma ampla visão do fenômeno religioso. A Comunicação em nutrir o respeito à espiritualidade de um determinado grupo se constrói através do conhecimento esclarecedor de seus significados na compreensão do sagrado e sua religiosidade (BRITO, HOLMES, BARCELLOS, SILVA, VENTURA E SILVA, 2021, p. 234).

Em vários momentos, o contexto ambiental da terapia psicológica propicia a manifestação de talentos pessoais, que são elogiados e valorizados, ou criticados e menosprezados, pelos demais membros do grupo. “A psicologia da religião foi, sem dúvida, um dos embriões dos quais nasceu a própria psicologia moderna. Algumas grandes obras dos pioneiros da psicologia foram dedicadas a temas expressamente religiosos” (USARKI, 2007, p. 137).

Os grupos psicoterápicos pesquisados são formados por homens e mulheres com idade a partir de 18 anos, que buscam ajuda em suas variadas situações no âmbito psicológico, e assim, passam a frequentar a terapia individual ou de grupo, para proporcionar um bem-estar psicológico consigo mesmo.

No artigo 1º da Declaração dos Direitos Humanos – ONU – 1948, estabelece: “Todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade”.

É importante dar às pessoas a liberdade de escolha, na cultura de paz, no cultivo do amor e tolerância, reconhecendo os nossos limites e falhas. Precisamos transformar os conflitos religiosos em harmonia e conciliação também para com as pessoas que fazem a terapia grupal psicológica.

Quando os descritores são “cultura de paz” e “ciências das religiões”, Cruz e Aquino (2018), no texto Educação para a paz: interfaces entre o ensino religioso e o pensamento de Viktor Frankl, apontam para possibilidades de construção de uma cultura de paz, a partir do relato de uma experiência vivenciada na sala de aula das Ciências das Religiões.

A exemplo do texto anterior de Cruz e Aquino (2018), também na Revista Caminhos, da PUC de Goiás, o artigo de Oliveira (2019), denominado Novas religiosidades e a promoção da cultura de paz, refletiu até que ponto as novas religiosidades têm contribuído para a promoção da cultura de paz e apresentou uma metodologia que mostrou os passos para a vivência da paz nos níveis pessoal, social e ambiental, reconhecendo assim a importância da cultura de paz preconizada pela UNESCO em 2002, como modelo e referência de educação para paz no século XXI.

“O grupo de terapia se parece com uma família em muitos aspectos: existem figuras de autoridades/parenterais, figuras de irmãos/fraternas, revelações pessoais profundas, emoções fortes, e uma intimidade profunda, bem como sentimentos hostis e competitivos” (YALLOM, 2006. p. 33-34). Assim, constata-se a descrição das figuras representativas da maioria dos participantes dos grupos.

O bem-estar físico e mental foi sempre uma das grandes preocupações do ser humano e, para consegui-lo, o homem tem procurado as mais diversas formas, como o trabalho cotidiano, o culto religioso, a magia, a dança, o esporte, a vida em família – atividades que têm lhe proporcionado aquele revigoramento de que necessita para poder se sentir inteiro consigo mesmo (RIBEIRO, 2017. p. 36).

As trocas de experiências entre os participantes do grupo proporcionam o bem-estar individual e coletivo, proporcionando mudanças comportamentais. Durante o processo terapêutico, é importante existir a fomentação da cultura de paz entre os participantes.

A educação para a paz entende os conflitos como elementos absolutamente fundamentais ao processo de cultura de paz, pois, a partir deles, são criadas novas formas de percepção, escuta e diálogo com o outro (pessoas ou grupos), favorecendo aspectos democráticos participativos (SALLES FILHO, 2019, p. 310).

A maior atenção para a cultura de paz geradora de conhecimentos e oportunidades de convivência das diferentes crenças religiosas pode ser um dos meios eficazes em favor da prevenção da intolerância e do preconceito entre os indivíduos participantes da terapia grupal psicológica.

2. Metodologia

Neste trabalho, a abordagem será a qualitativa, iniciando com uma pesquisa bibliográfica, para em seguida realizar um estudo de caso.

Como instrumento de pesquisa será utilizado o diário de campo, a observação participante de 30 frequentadores do processo terapêutico de grupo da Policlínica Municipal de Goiana-PE, maiores de idade, homens e mulheres. Também será feito um questionário semiestruturado.

A pesquisa bibliográfica se fará com base em textos e livros de autores que esclareceram o combate aos preconceitos e intolerâncias de crenças religiosas em grupos de terapia psicológica no diálogo inter-religioso e a cultura de paz.

A observação é uma técnica de coleta de dados, que se utiliza dos sentidos para a obtenção de determinados aspectos da realidade. Não consiste apenas em ver e ouvir, mas também em examinar fatos ou fenômenos que se deseja estudar. É um elemento básico da investigação científica, utilizado na pesquisa de campo. Ela ajuda o pesquisador na identificação e obtenção de provas que o levem a alcançar os objetivos propostos; desempenha papel importante nos processos observacionais, no contexto da descoberta e obriga o investigador a um contato mais direto com a realidade (LAKATOS; MARCONI, 2019. p. 335).

Será fundamental estabelecer todo cuidado em fazer uma escuta empática, dentro de um trabalho que envolve pacientes de uma policlínica municipal. Serão analisadas as questões religiosas afloradas durante a terapia psicológica de grupo.

3. Resultados e discussão

Buscaremos o diálogo inter-religioso e a cultura de paz para solucionar e amenizar os problemas existentes nos grupos, nas mais variadas formas de preconceitos e intolerâncias religiosas. A nossa vigilância se faz necessária para que os conflitos existenciais não acarretem maiores danos às pessoas pertencentes ao grupo terapêutico. Acreditamos que pensar em um diálogo inter-religioso e na cultura de paz se constrói pelas práticas de respeito às diferenças e diferentes.

Como resultado, o estudo poderá revelar atitudes de intolerância e preconceito religiosos, de rejeição para com as diversas religiões, enfim, de como a cultura de paz está presente no grupo terapêutico.

Considerações finais

Todos nós precisamos ter respeito para sermos respeitados, amor para sabermos amar de verdade e, com isso, promovermos a cultura de paz.

Em ocasiões diversas do tratamento psicológico grupal, ocorriam variados conflitos por questões de religiosidade, provocando atritos e desrespeitos, afastamentos, inimizades, desavenças. A intolerância e de preconceito religioso estavam presentes e precisavam ser combatidos pelo dirigente dos grupos terapêuticos.

Isso não significa que esta pesquisa terá um termo final por aqui, mas certamente será desenvolvida, com outras amplitudes e enfoques, pois esse é um tema que abre um leque de oportunidades para que novas pesquisas possam dar continuidade à temática em evidência.

Referências

BRITO, Marineide Felix de Queiroz. Diversidade religiosa e o cuidado terapêutico nos grupos psicológicos no município de goiana-PE. Orientação: Lusival Antonio Barcellos. 2020. 102 f. *Dissertação* (Mestrado em Ciências das Religiões) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2020.

BRITO, Marineide Felix de Queiroz; HOLMES, Maria José Torre; BARCELLOS, Lusival Antonio; SILVA, Marinilson Barbosa; PINHEIRO, Danielle Ventura de Lima; SILVA, Maria das Graças da. Psicoterapia de grupo e o diálogo inter-religioso. In: ALMEIDA, Fávio Aparecido de (Org.). *Ciências das Religiões: uma análise transdisciplinar* – Volume 2. Guarujá: Científica Digital, 2021. p. 229-238.

CRUZ, Josilene Silva da; AQUINO, Thiago Antonio Avellar de. EDUCAÇÃO PARA A PAZ: INTERFACES ENTRE O ENSINO RELIGIOSO E O PENSAMENTO DE VIKTOR FRANKL. *Revista Caminhos – Revista de Ciências da Religião*, Goiânia, v. 17, p. 523-540, set. 2019. ISSN 1983-778X. Disponível em: <<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/7306>>. Acesso em: 10 out. 2023. doi:<http://dx.doi.org/10.18224/cam.v17i2.7306>.

GUIMARÃES, Marcelo Rezende. *Um novo mundo é possível*. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 2004.

HOLMES, Maria José Torres. *Ensino religioso: Esperanças e desafios – reflexões da práxis do cotidiano escolar*. Florianópolis: Saberes em diálogo, 2016.

AKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. *Metodologia científica*. 7ª ed. São Paulo: Atlas, 2019.

NOGUEIRA, Sidinei. *Intolerância Religiosa. Feminismos Plurais*. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020.

OLIVEIRA, Hélyda Di. Novas Religiosidades E A Promoção Da Cultura De Paz. *Revista Caminhos – Revista de Ciências da Religião*, Goiânia, v. 17, p. 557-573, set. 2019. ISSN 1983-778X. Disponível em: <<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/7298>>. Acesso em: 10 out. 2023. doi:<http://dx.doi.org/10.18224/cam.v17i2.7298>.

RIBEIRO, Jorge Ponciano. *Psicoterapia: teorias e técnicas psicoterápicas*. 3. ed. São Paulo: Summos, 2017.

UNESCO – ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA. *Manifesto 2000 por uma cultura de paz e não-violência*. Brasília: Unesco, 2000.

USARKI, Frank (org.). *O espectro disciplinar da religião*. São Paulo: Paulinas, 2007.

YALOM, Irvin. *Psicoterapia de Grupo: teoria e prática*. Tradução de Ronaldo Cataldo Costa. Porto Alegre: Ed. S.A, 2006.

A ESCOLA COMO MEDIADORA DO DESENVOLVIMENTO DE VALORES MORAIS NO ALUNO ATRAVÉS DO ENSINO RELIGIOSO

Meriele Lima Batalha Ferreira¹

Resumo: Este estudo busca fornecer uma revisão concisa, mas abrangente, do papel da escola como mediadora do desenvolvimento de valores morais no aluno através do ensino religioso (ER), combinando conhecimento e ação moral, através de uma revisão de pesquisas pautadas em dados originais dos últimos 20 anos. Vem-se aqui fomentar o debate civilizado e o argumento fundamentado de que as relações existentes entre os valores promovidos pela educação moral e os valores da educação religiosa não são sobreposições, mas sim complementares. Assim, traz-se mais eficácia ao ER no reforço dos valores morais e bons costumes dos alunos – embora dependa, em grande medida, da capacidade docente para conceber atividades educativas aliando valores morais aos de cunho religioso. O objetivo busca discutir em que medida o ER nas escolas contribui para interiorização de componentes da moralidade social na personalidade do aluno, bem como a transposição para a prática de determinados comportamentos de acordo com valores morais. A metodologia, uma pesquisa bibliográfica, de cunho qualitativo e exploratório, buscará um aprofundamento maior nas implicações que o ER como disciplina curricular, e através da mediação docente, traz para o desenvolvimento dos valores morais nos alunos. Conclui-se que as implicações morais da disciplina de ER são muito relevantes no desenvolvimento de valores morais no aluno, apesar da confusão no currículo sobre seu propósito e objetivo, que limitam sua eficácia. Percebe-se ser essencial a formação continuada docente para reformulação da didática tornando as aulas mais criativas e motivadoras na promoção dos valores morais no ambiente escolar e no além da escola.

Palavras-chave: Ensino religioso; Valores morais; Reformulação didática.

Introdução

Lidamos, em nível conceitual, com várias especificações consideradas pela consciência como componente existencial humano e atributo dos seres livres e racionais. E nesse universo está a consciência moral, elemento distintivo da personalidade humana através do qual as pessoas percebem a existência de Deus e a usam para julgar a moralidade dos nossos próprios atos, como uma espécie de guia ou regra subjetiva e pessoal de moralidade.

A consciência moral refere-se a um conjunto de estruturas cognitivas e princípios intelectuais, apoiados em estados afetivo-motivacionais, que nos permitem diferenciar entre o certo e o errado e garantem o uso correto, em relação

¹Graduada em Pedagogia e Pós-Graduada em Alfabetização e Letramento e Educação Especial e Inclusiva. E-mail: meriele.lima2511@gmail.com

a si e aos outros, da liberdade de ação do ser humano. Nos estudantes, o processo de formação da consciência moral envolve atividades instrutivo-educativas conjugadas em três componentes da personalidade: o componente cognitivo, o componente afetivo e o componente volitivo.

Nesse sentido o ensino religioso pressupõe uma constante oscilação e orientação de abordagens instrucionais formativas entre razão e sentimento, com o objetivo de produzir mudanças nos domínios do cognitivo (conhecimento, valores, princípios e normas religiosas), afetivo (manifestação da crença religiosa e apoio motivacional necessário para cumprir as normas) e comportamental (aquisição de competências específicas ao comportamento religioso).

Percebe-se um paradigma contemporâneo da educação moral baseado na combinação do conhecimento moral e da ação moral, pois, a educação moral consiste em criar um ambiente adequado para a interiorização dos componentes da moralidade social na estrutura da personalidade do aluno, levando à implementação de uma conduta moral adequada. Assim, as relações existentes entre os valores promovidos pela educação moral e os valores da educação religiosa não são sobrepostas, mas sim complementares.

Logo, a valorização do ensino religioso, a fim de fortalecer a moralidade das gerações jovens de alunos depende em grande parte da capacidade dos professores em conceberem atividades educativas que combinem valores e princípios éticos com os de natureza religiosa de forma que a formação do comportamento moral e a consciência dos alunos aconteçam por meio de abordagens interdisciplinares da religião e da moralidade.

O ensino religioso como mediador da construção de valores morais no aluno

Várias teorias explicam a isenção dos valores morais e os fatores a ela associados, sendo que em sua maioria destacam os efeitos das características pessoais, físicas e psicológicas dos jovens, condições e o efeito de fatores familiares e ambientais sobre seu comportamento delinquente, examinando, por exemplo, o efeito da estrutura social e tentando determinar as forças que levam as pessoas a cometer um crime (AGNEW, 2013, p. 657).

Uma revisão mostrou que a teoria da desorganização social se concentra em variáveis de nível macro, como grupos, comunidades e estruturas comunitárias, e

minimiza diferenças individuais, como traços psicológicos e biológicos, numa abordagem onde argumenta que a causa do crime é externa, pois as forças sociais podem afetar o envolvimento de uma pessoa no crime (EKER, 2010, p. 14).

Du (2019, p. 901) explica que a teoria biossocial proposta quando proposta sugeriu que a isenção de moralidade é aprendida na interação com outra pessoa, especialmente íntimas. Décadas atrás, a visão de Hirschi (1969, p. 137) sobre a Teoria do Controle Social afirmava pautava-se no fato de que “os atos delinquentes resultam quando o vínculo de um indivíduo com a sociedade é fraco ou rompido” pelo crime propondo ainda que os fortes laços sociais e as normas morais proíbem os indivíduos de se envolverem em atividades antissociais ou criminosas. Os adolescentes que dão mais importância a essas normas e valores sociais são menos propensos a se envolver em comportamentos delinquentes crime.

Para HOEVE *et al.* (2012, p. 779) eles se conformam com as regras e acreditam que elas são corretas. A isenção de moralidade, por exemplo, ocorre porque a socialização é incompleta ou deficiente. Estudos que exploraram os fatores causais de comportamentos delinquentes perceberam como um dos fatores mais preocupantes para seu aumento entre os jovens foi a ausência da proximidade e apego à família e amigos. Esse apego é definido como a associação emocional com alguém que sobrevive além do espaço e do tempo, sendo esse sentimento em relação aos cuidadores primários uma qualidade inata do ser humano (AINSWORTH *et al.*, 2015, p. 53).

Uma quantidade crescente de pesquisas investigou o papel do apego na tendência dos adolescentes de se entregarem a comportamentos delinquentes. Os estudos revelaram que o apego inseguro com a família e amigos é um dos principais fatores interpessoais para o desenvolvimento de comportamentos isentos de moralidade em adolescentes (BRAZELTON, 2018, p. 52). Estudos empíricos também mostraram o papel positivo da religião na diminuição desses comportamentos através do desenvolvimento de valores morais.

Para HARDY *et al.* (2012, p. 238), durante este período da vida, os adolescentes estão envolvidos na exploração do conhecimento sobre a sua religião e mostram-se comprometidos com os deveres religiosos e morais. Logo, prevê-se que os pais desempenhem um papel de agente socializador e transfiram para os filhos as suas próprias normas, regras, regulamentos e valores morais.

Consequentemente, os adolescentes desenvolvem suas visões religiosas sob a supervisão de seus pais, reduzindo assim a possibilidade de seu envolvimento em comportamentos criminosos (LANDOR *et al.*, 2011, p. 301).

Os resultados de um estudo de pesquisa mencionaram que a espiritualidade dos pais e dos jovens também está significativamente relacionada a uma diminuição nos comportamentos delinquentes entre os jovens e a orientação religiosa é uma perspectiva individual sobre a posição da religião em sua vida, que determina o padrão de relacionamento do indivíduo com suas crenças e valores morais (CHAMRATRITHIRONG *et al.*, 2010, p. 82).

Desde meados de 1960 a orientação religiosa foi dividida em tipologias, extrínseca e intrínseca. Indivíduos extrinsecamente religiosos tendem a usar a religião no âmbito da usabilidade e são movidos pelo que podem obter dela. A religião é útil para apoiar a autoconfiança, melhorar o status, defender-se da realidade ou sancionar um modo de vida dentro dos parâmetros éticos e morais estabelecidos. Os intrinsecamente religiosos mostram motivação internalizada na religião, que por sua vez se volta para os interesses que organizam e mobilizam toda a atividade da vida e tentando internalizar e seguir o que é ensinado em seus preceitos. Os adolescentes com padrões de vinculação inseguros esforçam-se de forma independente para construir a sua própria identidade moral e autonomia pessoal (VAN PETEGEM *et al.*, 2013, p. 1841).

Porém a configuração de uma identidade individual, muitas vezes distinta dos pais, por vezes pode levar os adolescentes a se rebelar e insurgir contra seus valores parentais e se desviar do cumprimento de deveres religiosos e desenvolvimento moral sob a influência de pais, colegas e sociedade, e menos por uma obrigação pessoal (COHEN-MALAYEV *et al.*, 2014, p. 208). Com base nesta linha de raciocínio, percebe-se que o apego seguro dos pais pode endossar a orientação religiosa intrínseca e pode aumentar a dedicação das crianças aos valores morais e crenças religiosas para suprimir as tendências delinquentes. A religião ensina o desenvolvimento moral e o comportamento pró-social responsável, logo, a religiosidade é esperada como uma diretiva significativa da moralidade pela influência positiva significativa nas crenças morais (GALEN, 2012, p. 876).

Diante da forte conexão entre moralidade e religiosidade, não é surpreendente que muitos estudos frequentemente demonstrem o papel mediador

da religiosidade junto ao desenvolvimento de valores morais (ISHOY, 2017, p. 119). Analisando a relação da religiosidade dos pais e filhos na ausência de valores morais, percebeu-se que adolescentes religiosos atendem melhor o aspecto moral por trás da ilicitude de atos indesejáveis do que os não religiosos, revelando um caminho indireto da religiosidade para associações de pares delinquentes por meio de crenças morais (KHOURY-KASSABRI *et al.*, 2015, p. 576).

Em outro estudo elaboraram-se fortes crenças morais de jovens religiosos tendem a ser menos propensos a se relacionar com colegas delinquentes, o que, por sua vez, os proíbe de se envolver em comportamento delinquente (CHAMRATRITHIRONG *et al.*, 2013, p. 1859). Resumindo a literatura descrita acima, argumenta-se que o apego à família e amigos é um dos principais fatores interpessoais para aumentar a delinquência juvenil em adolescentes.

Estudos também mostraram que o apego aos pais e colegas está negativamente associado à delinquência e mostraram que é um fator defensivo ou protetor responsável por uma diminuição das tendências criminosas em adolescentes, através o desenvolvimento de valores morais, contemplando assim uma ligação direta entre o apego dos pais e dos pares e a delinquência. No entanto, essa relação pode ser mediada por outros fatores relacionados como, por exemplo, motivacionais, atitudinais, religiosos e sociais através dos quais o apego dos pais e dos pares pode afetar a delinquência (BRAZELTON, 2018, p. 51).

Conclusão

Esse estudo ressaltou as influências do ensino religioso na formação da consciência moral dos alunos seguida do exercício dos valores que dela são inerentes, constatando que a prática do comportamento moral posterior à interiorização da moral religiosa através dessa disciplina na prática educativa, é eficaz no desenvolvimento de valores morais no aluno.

No meio educacional o ensino religioso não é responsável apenas pela formação do comportamento moral dos alunos, mas também de outras vertentes como a educação intelectual, física e cultural, todas, influenciáveis pelos meios de comunicação e outras fontes de informação acessíveis aos alunos e assimiladas posteriormente no seu comportamento.

Assim, as intervenções formativas, estruturadas metodológica e didaticamente, podem levar à formação de uma consciência moral nos alunos, para fazer frente às influências nocivas do meio social, utilizando fontes de informação e recursos de formação adequada, de acordo com as exigências socioculturais e sempre baseada no respeito aos valores, liberdade e dignidade pessoal.

Dessa forma, pela importância da formação e desenvolvimento da dimensão moral e valorativa da personalidade humana, essencial se faz uma mobilização exemplar de recursos humanos e materiais nas diversas instituições escolares para garantia de uma educação moral eficiente que a interiorização de componentes da moralidade social na personalidade do aluno, bem como a transposição para a prática de determinados comportamentos de acordo com valores morais.

Referências

AGNEW, Robert. *When criminal coping is likely: An extension of general strain theory*. *Deviant Behavior*, 34(8), 2013, p. 653-670.

AINSWORTH, Mary; BLEHAR, Mary; WATERS, Everett *et al.* *Patterns of attachment: A psychological study of the strange situation*. Psychology Press, 2015, p.49-67.

BRAZELTON, Berry. *The earliest relationship: Parents, infants and the drama of early attachment*. Routledge, 2018.

CHAMRATRITHIRONG, A.; MILLER, B. A.; BYRNES, H. F *et al.* Intergenerational transmission of religious beliefs and practices and the reduction of adolescent delinquency in urban Thailand. *Journal of Adolescence*, 36(1), 2013, p. 1855-1866.

CHAMRATRITHIRONG, Apichat; MILLER, Brenda; BYNES, Hilary *et al.* Spiritually within the family and the prevention of health risk behavior among adolescents in bangkok, thailand. *Social Science and Medicine*, 71(10), 2010, p. 79-89.

COHEN-MALAYEV, Maya; SCHACHTER, Elli; RICH, Yisrael. Teachers and the religious socialization of adolescents: Facilitation of meaningful religious identity, formation processes. *Journal of Adolescence*, 37(2), 2014, p. 205-214.

DU, Yu. Developing an integrated biosocial theory to understand juvenile delinquency: from the social, cognitive, affective, and moral (scam) perspectives. *International Journal of Contemporary Pediatrics*, 6 (2), 2019, p. 897-903.

EKER, Ahmet. *Analyzing patterns of juvenile delinquency in Turkey: A multilevel approach* (Doctoral dissertation), George Mason University, 2010, p. 11-24.

GALEN, Luke. Does religious belief promote prosociality? A critical examination. *Psychological Bulletin*, 138(5), 2012, 876.

HARDY, Sam; WALKER, Laurence; RACKHAM, David *et al.* Religiosity and adolescent empathy and aggression: The mediating role of moral identity. *Psychology of Religion and Spirituality*, 4(3), 2012, p. 237-243.

HIRSCHI, Travis. *A control theory of delinquency*. Criminology theory: Selected classic readings. Routledge, 1969, 137.

HOEVE, Machteld; STAMS, Geer; VAN DER PUT, Claudia. E. *et al.* A meta-analysis of attachment to parents and delinquency. *Journal of Abnormal Child Psych.* 2012, p. 771-785.

ISHOY, Glen. Exploring morality as a mediator of the association between parenting practices and violent and property offending among a sample of juvenile delinquents. *Crime and Delinquency*, 63(2), 2017, p. 113-136.

KHOURY-KASSABRI, Mona; KHOURY, Nabieh; ALI, Rabab. Arab youth involvement in delinquency and political violence and parental control: The mediating role of religiosity. *American Journal of Orthopsychiatry*, 85 (6), 2015, 576.

LANDOR, Antoinette; SIMONS, Leslie; SIMONS, Ronald *et al.* The role of religiosity in the relationship between parents, peers, and adolescent risky sexual behavior. *Journal of Youth and Adolescence*, 40(3), 2011, 296-309.

VAN PETEGEM, Stijn; BEYERS, Win; BRENNING, Katrijn *et al.* Exploring the association between insecure attachment styles and adolescent autonomy in family decision making: A differentiated approach. *Journal of Youth and Adolescence*, 2013, p. 1837-1846.

EDUCAÇÃO ESPECIAL E RELIGIÃO: O PAPEL DA INCLUSÃO RELIGIOSA NA FORMAÇÃO INTEGRAL DE ALUNOS COM NECESSIDADES EDUCACIONAIS ESPECIAIS

Nóbila Batista Batalha Feliciano¹

Resumo: O presente artigo objetiva investigar o impacto da inclusão religiosa na formação integral de alunos com necessidades educacionais especiais e identificar estratégias efetivas e inclusivas para promover essa inclusão no contexto da educação especial. A inclusão religiosa é um tema de crescente relevância no âmbito da educação especial, visto que a religião desempenha um papel significativo na vida de muitas pessoas, influenciando sua identidade e valores morais. Ao abordar este tema busco compreender como as práticas religiosas podem ser adaptadas e personalizadas para atender às necessidades específicas dos alunos (as) com necessidades educacionais especiais, assegurando sua participação ativa e inclusão plena.

Palavras chaves: Religião; Inclusão religiosa; Educação Especial.

Introdução

A inclusão religiosa na formação integral de alunos com necessidades educacionais especiais é um campo de estudo que tem ganhado crescente relevância devido à sua capacidade de impactar positivamente o desenvolvimento desses alunos. Através deste artigo viso aprofundar a compreensão sobre como a religião pode desempenhar um papel crucial na promoção de aspectos como identidade religiosa, valores morais, senso de pertencimento e bem-estar emocional entre os alunos com necessidades educacionais especiais. A escolha desta temática foi motivada pela notável carência de pesquisas aprofundadas e discussões teóricas que abordem a relação entre educação especial e religião. Através da exploração do papel da inclusão religiosa na formação integral desses alunos, esta pesquisa busca contribuir de diversas maneiras: oferecer orientação prática aos profissionais da educação e, acima de tudo, promover a igualdade de oportunidades para todos os estudantes, independentemente de suas necessidades especiais.

¹ Licenciatura em Pedagogia -Unida (Universidade de Santo Amaro), Pós-graduação em Educação Infantil e Séries iniciais do Ensino fundamental Faci (Faculdade de tecnologia Cachoeiro de Itapemirim), Pós-graduação em Educação Especial e Inclusiva Faci (Faculdade de tecnologia Cachoeiro de Itapemirim), Pós-graduação em Alfabetização e Letramento Faci (Faculdade de tecnologia Cachoeiro de Itapemirim), Mestrado em andamento em: Ciência da Religião pela Faculdade Unida de Vitória – FUV.

O problema de pesquisa que guiará essa investigação é: Qual é o impacto da inclusão religiosa na formação integral de alunos com necessidades educacionais especiais e como essa inclusão pode ser promovida de maneira efetiva e inclusiva dentro do contexto da educação especial? Este problema se destaca como um desafio premente na interseção da educação especial e da religião. A pesquisa existente, conforme indicado por Schimelpfening, Burchett e Nguyen (2019), sinaliza que a inclusão religiosa pode desempenhar um papel relevante no desenvolvimento de alunos com necessidades educacionais especiais, influenciando positivamente sua identidade, valores morais e bem-estar emocional. No entanto, é evidente que a quantidade de estudos dedicados a essa área é notavelmente limitada, como observado por McConnell (2018).

1. Quadro teórico-metodológico

O contexto religioso no Brasil é caracterizado por uma notável diversidade de crenças, práticas e tradições que espelham a rica pluralidade cultural do país. A religião desempenha um papel central na vida das pessoas, influenciando várias esferas, incluindo a educação. A presença da religião permeia a cultura popular, conversas informais, moda, mídia e uma constante evolução de seitas e grupos religiosos. Portanto, é essencial reconhecer que a religião não é um domínio isolado, mas sim um fenômeno complexo e multifacetado que molda crenças, valores e comportamentos. Nesse sentido, a educação, como um processo de formação integral dos indivíduos, não pode ignorar a influência do fenômeno religioso. A religião pode moldar a visão de mundo, as interações interpessoais, a ética e até mesmo as políticas educacionais.

A reflexão filosófica emerge como um elemento crucial na compreensão da relação entre religião e educação. A filosofia proporciona as ferramentas para questionar as bases epistemológicas, éticas e políticas que permeiam essa interconexão. Ela auxilia na compreensão de como a religião é interpretada e vivenciada, influenciando a construção do conhecimento e sua abordagem respeitosa e inclusiva no ambiente educacional. Ao abordar essa questão complexa, é imperativo adotar uma perspectiva pluralista e tolerante. A diversidade religiosa é uma realidade incontestável, exigindo o respeito à liberdade religiosa e a promoção da valorização da diversidade de crenças. A inclusão religiosa na

educação não deve ser interpretada como a imposição de uma religião específica, mas sim como o reconhecimento e o respeito pelas diferentes manifestações religiosas presentes na sociedade.

Uma citação do autor Comte-Sponville destaca que, independentemente de possuir ou não uma religião, todos devem respeitar o próximo, sua vida, liberdade e dignidade. Isso salienta a importância do amor sobre o ódio, da generosidade sobre o egoísmo e da justiça sobre a injustiça. Embora as religiões tenham contribuído para nossa compreensão desses valores, não devemos atribuir a elas o monopólio dessa compreensão. O respeito, o amor, a generosidade e a justiça são valores universais que transcendem as diferenças religiosas e devem ser promovidos por todos, independentemente de suas crenças religiosas.

A presença do ensino religioso no currículo escolar brasileiro é garantida pela Constituição Federal de 1988 e pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional de 1996 (LDB/96). No entanto, isso suscita debates devido à laicidade do Estado brasileiro. Embora o Estado seja laico, a LDB/96 estabelece o ensino religioso como parte integrante da formação básica do cidadão, tornando-o uma disciplina obrigatória no currículo escolar público para o Ensino Fundamental. Essa lei assegura o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil e proíbe o proselitismo religioso.

A inclusão do ensino religioso no currículo escolar levanta questões em relação à laicidade, especialmente considerando que se espera que as instituições de ensino sejam imparciais em relação a questões religiosas, promovendo um ambiente de pluralidade e respeito às diferentes crenças. A necessidade de encontrar um equilíbrio entre o respeito à laicidade do Estado e o reconhecimento da importância do aspecto religioso na formação dos indivíduos é fundamental. Além disso, é crucial que o ensino religioso seja conduzido de forma plural, inclusiva e respeitosa, promovendo a compreensão mútua e o diálogo inter-religioso.

A Base Nacional Comum Curricular (BNCC) propõe um ensino religioso plural que ultrapassa o proselitismo religioso. Essa abordagem visa superar desafios na implementação do ensino religioso nas escolas, respeitando a diversidade de crenças e os princípios constitucionais de laicidade do Estado. No entanto, a aplicação do ensino religioso apresenta desafios significativos, pois oscilou ao longo da história entre uma abordagem confessional e uma abordagem interconfessional

e inter-religiosa. A abordagem confessional pode restringir a visão de mundo das crianças, limitando a compreensão e o respeito pela diversidade religiosa. Por outro lado, a abordagem interconfessional e inter-religiosa, que promove a pluralidade e os valores universais das diferentes religiões, pode contribuir para a formação de cidadãos mais tolerantes, solidários e conscientes de sua responsabilidade social.

É essencial que o ensino religioso seja conduzido de maneira crítica, reflexiva e contextualizada, estimulando o diálogo entre as diferentes crenças e promovendo a compreensão mútua. A formação cidadã das crianças deve ser guiada pela ética, respeito aos direitos humanos e valorização da diversidade. A escola desempenha um papel crucial na construção de uma sociedade inclusiva e plural, e o ensino religioso pode contribuir para esse objetivo quando abordado de maneira crítica, aberta ao diálogo e respeitosa com as diferentes visões de mundo.

2. Marco Histórico da Educação Religiosa no Brasil e a Necessidade de uma Abordagem Atualizada e Inclusiva

A história da educação religiosa no Brasil remonta à chegada dos jesuítas por volta de 1549, quando as “escolas jesuítas” surgiram com o propósito de promover a adesão aos costumes e cultura dos colonizadores portugueses, baseados em ensinamentos religiosos. Estas escolas tinham a missão de evangelizar indígenas e catequizar colonos, desempenhando um papel fundamental na disseminação das verdades católicas e moldando a compreensão religiosa da sociedade brasileira da época. No entanto, a abordagem da educação religiosa evoluiu ao longo da história.

Atualmente, vivemos em uma sociedade diversa e plural, onde diferentes crenças e religiões coexistem. Nesse contexto, é essencial reconhecer a importância do respeito à liberdade religiosa e da valorização da diversidade cultural. Enquanto o legado das escolas jesuítas deixou uma marca profunda na história da educação religiosa no Brasil, é necessário adotar uma abordagem mais inclusiva e respeitosa. O ensino religioso contemporâneo deve fomentar o diálogo inter-religioso, respeitar as diferentes crenças e contribuir para a formação cidadã.

O trecho de Severino (1986) destaca a ênfase histórica na formação ética e moral dos indivíduos através do ensino religioso, mas ressalta as limitações dessa abordagem, especialmente em relação a questões de opressão e injustiça social. A ética individualista precisa ser repensada à luz dos princípios de igualdade, justiça

social e respeito aos direitos humanos, incentivando o engajamento social e a construção de uma sociedade mais justa.

A história da Educação Especial é marcada pela evolução das práticas inclusivas, buscando garantir que todos os alunos tenham acesso à educação. No contexto da inclusão religiosa na Educação Especial, é importante considerar a diversidade de crenças e práticas religiosas. Historicamente, instituições religiosas desempenharam um papel importante, fornecendo apoio espiritual e social. Atualmente, a inclusão religiosa busca criar ambientes inclusivos e respeitosos, onde todas as religiões são valorizadas e respeitadas. No entanto, a implementação da inclusão religiosa enfrenta desafios, exigindo sensibilidade e preparação adequada dos profissionais da Educação Especial.

Compreender o marco histórico da educação religiosa no Brasil nos leva a refletir sobre a necessidade de uma abordagem atualizada e inclusiva. Isso implica na promoção do respeito mútuo, compreensão intercultural e formação cidadã, visando construir uma sociedade mais justa, plural e respeitosa com relação às diferentes manifestações religiosas e culturais presentes no país.

3. Os Desafios e Questões Éticas Envolvidas na Inclusão Religiosa e na Educação Especial

É importante considerar os desafios e questões éticas envolvidos na inclusão religiosa na educação especial. A promoção da liberdade religiosa e a valorização da diversidade religiosa são princípios essenciais que devem coexistir com a garantia da participação ativa e inclusiva dos alunos com necessidades educacionais especiais. A reflexão sobre essas questões éticas é crucial para abordar a inclusão religiosa de forma sensível e equitativa. As implicações práticas da inclusão religiosa na formação integral dos alunos com necessidades educacionais especiais, destacando as estratégias e abordagens que podem ser adotadas para criar um ambiente inclusivo e respeitoso.

O objetivo central desta pesquisa é investigar o impacto da inclusão religiosa na formação de alunos com necessidades educacionais especiais e identificar estratégias efetivas para promover essa inclusão na educação especial.

A integração apropriada e inclusiva da religião no ambiente educacional destinado a alunos com necessidades especiais é uma área que merece uma

exploração mais ampla. Essa exploração não apenas beneficiaria os estudantes individualmente, mas também poderia enriquecer o ambiente escolar como um todo, promovendo a diversidade e o respeito. É importante reconhecer que a inclusão religiosa na educação especial não está isenta de desafios e questões éticas. Essas questões éticas são cruciais e exigem abordagens sensíveis e respeitosas.

Sendo essencial considerar abordagens práticas e éticas diversas. Isso inclui a criação de um ambiente escolar verdadeiramente inclusivo, onde cada aluno, independentemente de sua religião, se sinta valorizado e acolhido. Ao mesmo tempo, é fundamental assegurar a participação ativa dos alunos com necessidades educacionais especiais na experiência religiosa, adaptando-a às suas capacidades individuais e necessidades específicas. Isso contribuiria para um ambiente escolar mais enriquecedor e respeitoso, promovendo a igualdade de oportunidades e o bem-estar de todos os alunos.

O foco na ética da inclusão religiosa na educação especial envolve a garantia do respeito pelas escolhas dos alunos e suas famílias em relação à sua participação religiosa, bem como a eliminação da imposição de crenças religiosas ou a exclusão com base nas convicções religiosas. Nesse sentido, é vital que educadores e profissionais da educação especial recebam formação adequada e suporte para lidar com as complexas questões éticas relacionadas à inclusão religiosa.

Ao abordar essas questões com respeito e cuidado, podemos construir um ambiente educacional que não apenas respeita a liberdade religiosa, mas também valoriza a diversidade religiosa, contribuindo para a construção de uma sociedade mais inclusiva que promove o respeito mútuo entre diferentes crenças e práticas religiosas. Essa abordagem ética e inclusiva, portanto, não apenas beneficia os alunos com necessidades educacionais especiais, mas também fortalece os alicerces de uma sociedade diversificada e igualitária.

Considerações finais

A inclusão religiosa em contextos educacionais especiais emerge como uma necessidade premente para permitir que alunos com necessidades educacionais especiais explorem e vivenciem sua espiritualidade de acordo com suas crenças e demandas individuais. Essa inclusão abarca a criação de oportunidades para participação em práticas religiosas, a transmissão de valores éticos e morais

fundamentados em princípios religiosos, bem como a promoção de um ambiente acolhedor e respeitoso que celebre a diversidade religiosa.

Entretanto, vale ressaltar que a inclusão religiosa deve ser abordada com sensibilidade e respeito, considerando as necessidades e as diversas tradições religiosas individuais. Educadores e profissionais dedicados à educação especial devem buscar conhecimento e capacitação para lidar com as demandas religiosas dos alunos de maneira ética, garantindo que a inclusão religiosa seja conduzida de modo a respeitar os direitos e a liberdade religiosa de todos os envolvidos.

Referências

BRASIL. *Ministério da Educação. BNCC. Base Nacional Comum Curricular – Ensino Fundamental – Ensino Religioso*. Brasília, 2017.

BRASIL. *Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996*. Estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm Acesso em: 06 outubro. 2023.

COMTE-SPONVILLE, André. *O espírito do ateísmo: introdução a uma espiritualidade sem Deus*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MCCONNELL, D. (2018). Religion and disability: The role of spirituality in inclusion and wellbeing. *British Journal of Special Education*, 45(2), 113-128.

SEVERINO, A. J. *Educação, Ideologia e Contra-ideologia*. São Paulo: EPU, 1986.

SCHIMELPFENING, N., Burchett, D., & Nguyen, D. *Disability, religion, and spirituality*. In *Disability and Spirituality*. Springer, 2019, p. 61-81.

O ENSINO RELIGIOSO COMO COMPONENTE CURRICULAR INDISPENSÁVEL PARA A FORMAÇÃO DO/A ESTUDANTE NO ENSINO FUNDAMENTAL

Regina Oliveira de Lima¹

Resumo: Este trabalho visa a elaboração de uma proposta pedagógica para o Ensino Religioso (ER) na Escola Municipal Moreira da Rocha, em Fortaleza – CE. Os objetivos específicos abrangem discutir a relevância desse componente curricular na formação dos alunos e analisar os conteúdos e metodologias nas aulas de ER na escola. O ER faz parte do currículo do Ensino Fundamental conforme a Base Nacional Comum Curricular (BNCC), mas os conteúdos são definidos por cada sistema de ensino municipal, em consonância com a lei n. 9475/1997, que estabelece a colaboração com entidades religiosas. Após aprofundar-se nas Ciências das Religiões, questionamentos surgiram sobre a relevância do ER na escola da pesquisadora. A análise do seu Projeto Político Pedagógico evidenciou a falta de uma proposta clara para o ER, dificultando sua caracterização. A pesquisa assume uma abordagem documental e bibliográfica, exploratória e descritiva. Os dados serão coletados de documentos da Rede Municipal de Fortaleza, da escola e do plano de ensino do professor de ER, assim como de artigos sobre experiências pedagógicas e obras de autores relevantes. Este estudo preenche uma lacuna de experiências concretas de ER no Ensino Fundamental, justificada pela necessidade de uma reflexão mais profunda e detalhada sobre o ER em escolas públicas. Além disso, oferece uma proposta tangível para a implementação do ER, contribuindo para a construção de um currículo relevante em Fortaleza e inspirando abordagens pedagógicas entre educadores.

Palavras-chave: Ensino Religioso; Ensino Fundamental; Formação.

Introdução

O Ensino Religioso (ER) está incorporado ao currículo do Ensino Fundamental conforme as diretrizes da Base Nacional Comum Curricular (BNCC) (SANTOS, 2021). Apesar de a BNCC estabelecer as habilidades e competências almeçadas para o ER na formação dos alunos, os conteúdos específicos ministrados em escolas municipais são determinados por cada sistema de ensino. Tal prerrogativa é respaldada pela lei n. 9475, de 20 de julho de 1997, que estipula que os sistemas de ensino irão regulamentar os procedimentos para a definição desses conteúdos, consultando uma entidade civil composta por diversas denominações religiosas (BRASIL, 1997).

¹ Licenciada em Pedagogia. Mestrado em andamento em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória-ES. E-mail: reginalima.prof@gmail.com

A implementação do ER nas escolas é complexa e envolve disputas, dada a natureza diversificada das religiões no país (MONTE *et al.*, 2020). A escola é um ambiente propício ao diálogo, reflexão e crítica, e garantir sua laicidade ao implementar o ER é um desafio significativo. Este deve permanecer imparcial em relação a crenças, conforme preconizado pela BNCC. Além disso, a BNCC atribuiu ao ER o status de área de conhecimento ancorada nas Ciências das Religiões, enfatizando seu papel como instrução sobre o fenômeno religioso, não como ensino de religião (CUNHA, 2016).

Ao aprofundar meus estudos nas Ciências das Religiões, surgiram indagações acerca da relevância do Ensino Religioso (ER) na instituição em que atuo, localizada no município de Fortaleza, um dos maiores sistemas de ensino público no Brasil (BRASIL, 2020). Minha análise como professora na Escola Municipal Moreira da Rocha revelou que o Projeto Político Pedagógico omite a delimitação do papel do ER, seus fundamentos, objetivos específicos e sua integração com o projeto educacional da instituição. A ausência de uma proposta pedagógica clara e precisa para essa disciplina impede sua devida caracterização. Diante deste cenário, é plausível supor que o ER na Escola Moreira da Rocha não seja devidamente valorizado ou reconhecido como componente curricular capaz de contribuir para a formação integral dos estudantes.

O trabalho de mestrado tem como objetivo elaborar uma proposta pedagógica para o Ensino Religioso na Escola Municipal Moreira da Rocha, seguindo dois objetivos específicos: discutir a relevância do ER na formação dos alunos e analisar os conteúdos, as estratégias e as metodologias usadas nas aulas de ER dessa escola. Por ser uma pesquisa em andamento, neste texto trataremos da importância do ER na formação dos estudantes e sobre o ER na Rede Municipal de Fortaleza.

O estudo é de natureza documental e bibliográfica, enquadrando-se nas categorias exploratória e descritiva. A coleta de dados será realizada por meio de documentos da Rede Municipal de Fortaleza, da escola e do plano de ensino do professor de ER, além de artigos que abordam experiências didático-pedagógicas na disciplina e obras de Dermeval Saviani, Edgar Morin, João Batista Libâneo, Sérgio R. de Azevedo Junqueira e Faustino Teixeira.

Destaca-se que poucos são os artigos que trazem experiências concretas de ER no Ensino Fundamental. Justifica-se, portanto, este estudo pela necessidade de

uma abordagem mais minuciosa e reflexiva sobre o ER nas escolas públicas de Ensino Fundamental, enriquecendo e aprofundando o conhecimento acadêmico nesse campo. Além disso, essa pesquisa é valiosa por oferecer uma proposta concreta viável para a implementação, contribuindo tanto para a construção de um currículo significativo de ER em Fortaleza quanto para inspirar outras propostas pedagógicas entre os educadores.

1. A formação do estudante por meio do ensino religioso

A promoção da valorização da diversidade cultural e religiosa no contexto brasileiro, especialmente no ambiente escolar, requer uma série de modificações e adaptações, incluindo a implementação de abordagens pedagógicas embasadas em uma compreensão sólida das variadas culturas e expressões religiosas. Isso é crucial devido ao caráter laico do Estado e à salvaguarda da liberdade religiosa, demandando que o Ensino Religioso (ER) seja configurado como um espaço destinado à aprendizagem e à troca de experiências pedagógicas. Seu papel é fomentar interações e diálogos contínuos, promovendo a coexistência harmoniosa da diversidade e proporcionando acolhimento às identidades culturais, espirituais, religiosas e não religiosas. Diante disso, é imperativo reconhecer a profunda relevância do ER como um componente integrante do currículo escolar, com impactos significativos na vida das pessoas e na estrutura social. Isso decorre da capacidade dessa disciplina, alinhada às suas finalidades, de desempenhar um papel fundamental na construção de uma cultura de paz na sociedade. Essa cultura é fundamentada na apreciação da diversidade cultural e religiosa, uma vez que essas expressões de liberdade são direitos fundamentais de todos os indivíduos (SANTOS, 2022).

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) reconhece o Ensino Religioso (ER) como uma área de conhecimento de relevância significativa na formação integral dos cidadãos. Por meio dessa legislação de peso, o ER passa a abranger a diversidade social e política, contribuindo para a transformação da escola em um ambiente de desenvolvimento do pensamento crítico, rompendo com a abordagem doutrinária que predominou durante o período da ditadura militar. Atualmente, uma abordagem pedagógica emancipatória e crítica orienta as práticas

dos educadores e das instituições, também influenciando o ER ao incorporar a diversidade religiosa e honrar as escolhas pessoais dos estudantes (SANTOS, 2022).

O Ensino Religioso (ER) está centralmente envolvido na discussão que permeia a religião dentro do ambiente escolar como uma forma de conhecimento humano apta a explorar questionamentos existenciais e a contemplar a dimensão religiosa inerente ao ser humano. É essa mesma dimensão humana que experimenta, reflete e vivencia a expressão religiosa. Nesse cenário, é essencial considerar tanto a intenção subjacente às práticas educacionais quanto as políticas públicas que direcionam o sistema escolar. O conhecimento religioso abarca a esfera humana, transcendendo as manifestações superficiais e englobando eventos, gestos, rituais, normas e formulações (RODRIGUES, 2019). Essa compreensão pode orientar os indivíduos a se engajarem de forma consciente e ativa na sociedade, fomentando laços de solidariedade e tolerância mútua, conforme delineado pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) (BRASIL, 1996).

Portanto, é sustentado que o Ensino Religioso (ER) representa um espaço/tempo de destaque para reavivar e reconstruir a concepção de diversidade em sua abrangência ampla e, mais especificamente, na dimensão cultural e religiosa. Isso advém da percepção de que o conhecimento religioso detém o potencial de enriquecer a experiência educacional dos estudantes, conferindo-lhes oportunidades de aprendizado que contemplam as diversas dinâmicas das múltiplas culturas. A presença da dimensão religiosa contribui para aprofundar a formação de cidadãos que genuinamente abraçam o multiculturalismo. Essa abordagem educativa requer uma compreensão sólida e uma análise crítica do ambiente escolar, especialmente no que diz respeito ao reconhecimento da equidade e dos direitos igualitários nos âmbitos civil, social, cultural e econômico. Ademais, é de suma importância valorizar a diversidade que caracteriza os diversos elementos culturais que desempenharam um papel na construção histórica e cultural da nação brasileira (RODRIGUES; JUNQUEIRA; MARTINS FILHO, 2015).

2. O Ensino Religioso na rede municipal de ensino de Fortaleza

O ER no contexto municipal de Fortaleza encontra-se fundamentado em diretrizes legais de abrangência nacional, estadual e local, notavelmente incluindo: a) o Parecer 449/1998 emitido pelo Conselho Estadual de Educação do Estado do

Ceará, alinhado com as disposições da Lei de Diretrizes e Bases Nacionais, aborda a natureza, finalidades e modos de implementação dos conteúdos de ER nas instituições escolares; b) a Resolução 404/2005 do Estado do Ceará, no artigo 1º, estabelece a obrigatoriedade do ER no Ensino Fundamental estadual, exigindo sua incorporação nos Projetos Pedagógicos das escolas e na estrutura curricular. Ela também delinea os tópicos abordados nas aulas, baseando-se em documentos nacionais e sob a coordenação da Secretaria da Educação Básica do Estado (CEARÁ, 2005); c) no que concerne à formação docente, a mencionada Resolução estabelece que os professores devem possuir diploma de Licenciatura Plena em Ciências da Religião com especialização em Ensino Religioso. Nos casos em que isso não seja possível, para os anos iniciais, a disciplina pode ser ministrada por professores que comprovem formação religiosa, enquanto para os anos finais, a habilitação pode ser obtida por docentes que apresentem formação religiosa adquirida por meio de cursos de graduação reconhecidos e sejam habilitados por Programas Especiais de Formação Pedagógica, conforme regulamentado pela Resolução n.º 02/1997 do CNE/CEB ou legislação subsequente, oferecida por instituições de ensino credenciadas (SOUZA, 2019); d) a Secretaria Municipal de Educação de Fortaleza definiu eixos norteadores para o desenvolvimento do ER nas escolas municipais: Eixo I: Culturas e Tradições Religiosas – promovendo a convivência; Eixo II: Escrituras Sagradas e/ou Tradições Oraís – orientações concretas; Eixo III: Teologias – conhecimento do Divino; Eixo IV: Ritos – construção de espiritualidade viva; Eixo V: Caráter e comportamento – significados para a felicidade (GOIS; DIAS, 2011); e) a BNCC, por sua vez, delinea as competências do ER, as unidades temáticas, os objetos de conhecimento e as habilidades que devem servir de fundamentação para a elaboração dos currículos escolares (BRASIL, 2018).

Dessa maneira, é evidente que o ER em Fortaleza, apesar de suas bases legais, recebeu reforço e reconhecimento por meio do concurso público para professores de ER em 2001. Isso trouxe uma mudança significativa na prática desse componente curricular, que até então enfrentava diversos desafios, como a falta de reconhecimento pela comunidade escolar, a programação em horários menos prioritários, a ausência de formação específica para os professores, entre outros obstáculos. Ao longo do tempo, essas questões foram progressivamente abordadas e corrigidas (CUNHA, 2019). Contribuições substanciais advêm do Grupo de

Pesquisas em Educação e Religião (GPER), responsável por orientar práticas pedagógicas no campo do ER no estado do Ceará, cujo objetivo primordial é proporcionar abordagens alternativas para o desenvolvimento dos professores dessa disciplina.

Considerações finais

É conhecido que o ER desempenha um papel crucial no estabelecimento das interações humanas com seus pares, com a natureza e com o transcendente, mediando essa relação por meio de observações, informações, reflexões e experiências em torno do fenômeno religioso presente no contexto social e cultural.

Com isso em mente, este trabalho prossegue, buscando identificar e analisar a organização da disciplina de ER na Escola Moreira da Rocha e elaborar uma proposta de ensino contextualizada, capaz de fomentar o diálogo e o respeito no convívio com a diversidade e que promova harmonia e o cultivo da cidadania entre os estudantes de maneira proativa.

Referências

BRASIL. *Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996*. Estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 23 dez. 1996. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm. Acesso em: 23 jul. 2023.

BRASIL, Congresso Nacional. *Lei n. 9475, de 22 julho de 1997*. Brasília, 1997.

BRASIL. *Base nacional Comum Curricular*. Educação é a base. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Básica. Conselho Nacional de Educação. 2018.

BRASIL. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira. *Censo Escolar da Educação Básica 2019*. Brasília: Inep, 2020.

CEARÁ. *Resolução n.º 404/2005*. Dispõe sobre a disciplina Ensino Religioso a ser ministrada no Ensino Fundamental, nas escolas da rede pública do Sistema de Ensino do Estado do Ceará. E dá outras providências. Disponível em: <https://www.cee.ce.gov.br/download/resolucoes> . Acesso em 06 de abril de 2023.

CUNHA, Luiz Antônio. A entronização do Ensino Religioso na BNCC. *Educ. Soc.*, Campinas, v. 37, n.º. 134, p. 266-284, jan.-mar., 2016.

CUNHA, Matias Rebouças. Ensino Religioso nas escolas públicas Municipais de Fortaleza: em busca de uma identidade. *Dissertação* (Mestrado em Ciências das Religiões) – Faculdade Unida de Vitória, Vitória, 2019.

GOIS, Flávia Regina de; DIAS, Ana Maria Iório (Orgs.). *Diretrizes curriculares para o ensino fundamental do sistema público municipal de ensino de Fortaleza*. Fortaleza: SME, 2011.

MONTE, Maria Bernadete de Sousa Carvalho; LOPES, Luanda da Cunha; PEREIRA, Geilson Silva; MONTE, Dariely de Carvalho; SILVA, Joselma Ferreira Lima e; OLIVEIRA, Guilherme Antônio Lopes de. Ensino religioso na escola pública: um estudo a partir da BNCC. *Research, Society and Development*, v. 9, n. 8, 2020.

RODRIGUES, Edile Maria Fracaro; JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo; MARTINS FILHO, Lourival José. *Perspectivas pedagógicas do Ensino Religioso: formação inicial para um profissional do Ensino Religioso*. Florianópolis: Insular, 2015.

RODRIGUES, Edilene Maria Fracaro. O Ensino Religioso e a diversidade cultural: o sagrado na sala de aula, *Rev. Educ.*, Brasília, ano 42, n. 158, p. 45-65, jan./jun. 2019.

SANTOS, Taciana Brasil dos. O Ensino Religioso na Base Nacional Comum Curricular: algumas considerações. *Educação em revista*, v. 37, 2021.

SANTOS, Cristiano Silva. O papel da escola na defesa da tolerância religiosa na sociedade: o componente curricular de ensino religioso como promotor do respeito. *Dissertação* (Mestrado em Ciências das Religiões) – Faculdade Unida de Vitória, Vitória, 2022.

SOUZA, Vânia Célia Ventura. Laicidade, ensino religioso e escola pública no município de Fortaleza (CE). Orientador: José Mário Gonçalves. *Dissertação* (Mestrado em Ciências das Religiões) – Faculdade Unida de Vitória, Vitória, 2019.

EM PÓS-PANDEMIA: DESAFIOS NO ENSINO RELIGIOSO E AS NOVAS TECNOLOGIAS COMO FERRAMENTAS DE APRENDIZAGEM

Renata de Araújo Viana Lima¹

Resumo: O uso das novas tecnologias perpassa por diversas áreas, como educação, ciências, religiões, culturas, entre tantas outras, e se tornou tão evidente nos dias atuais que muitas vivências já não são mais as mesmas. Considerando tal fato, vale destacar que a utilização dessas ferramentas acentuou-se não somente na América Latina, mas no mundo. Com o momento de isolamento social, o forte uso tecnológico visou facilitar as comunicações à distância em razão da pandemia de covid-19, doença constatada após casos de pneumonia grave. Com isso, alternativas foram postas para a continuação da vida, em algumas situações, de forma remota. Especificamente no âmbito da educação, tais mudanças não foram diferentes: escolas, cursos e faculdades tiveram que optar por aulas remotas e adequar-se ao novo momento pandêmico. Ante o exposto, foi escolhido para o desenvolvimento da pesquisa proposta tal marco na história da humanidade, e, entre tantas áreas, optou-se pelo Ensino Religioso como campo de estudo. Assim, o objetivo da futura análise será: identificar a necessidade de as aulas de Ensino Religioso serem mais interativas tecnologicamente, tendo como marco o período pós-pandemia. Considerando tal objetivo, a metodologia será o estudo de caso e as entrevistas. Para isso, lançar-se-á mão da abordagem qualitativa e explicativa. O estudo será realizado em escolas públicas de Fortaleza/CE, com alunos matriculados em Ensino Religioso. Serão comparadas turmas que utilizem recursos tecnológicos com as que não os utilizem. Por fim, considerando que esta pesquisa se encontra em desenvolvimento inicial, os resultados ainda estão em construção.

Palavras-chave: Novas tecnologias. Ensino Religioso. Pós-pandemia.

Introdução

O presente texto tem como intuito informar à comunidade acadêmica a realização de uma pesquisa de tese de doutorado em Ciência das Religiões sobre desafios do Ensino Religioso, tendo como ferramentas de aprendizagem as novas tecnologias. Para isso, foi escolhido como marco temporal um período em que o uso tecnológico e das redes se acentuou, alcançando diversos ambientes da sociedade, inclusive o educacional, desta vez como recurso de escape. Tal momento na história da humanidade pode ser verificado a partir do aparecimento de uma doença de alcance mundial: a covid-19 (OMS, 2021).

Conhecida como covid-19, a doença é causada pelo novo Coronavírus ou SARS-CoV-2 e foi constatada na China ao final do ano de 2019, após casos graves de pneumonia. A síndrome respiratória foi ligeiramente notada em diversos países

¹ Mestre em Planejamento e Políticas Públicas pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Doutorado em andamento em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória/ES. E-mail: renataviana1@hotmail.com

pelo mundo, e no Brasil teve seu primeiro caso em fevereiro de 2020, tornando-se, em tempo mínimo, global. A partir daí, diversas estratégias foram estudadas para melhor conter a doença. Com isso, a Organização Mundial da Saúde (OMS) propôs o isolamento social como uma das medidas para evitar o rápido contágio enquanto as vacinas fossem criadas (JUNQUEIRA, 2016).

Diante de tamanha importância, considerando tal marco na história da humanidade e, conseqüentemente, na educação, foi escolhido o Ensino Religioso como âmbito de estudo para o desenvolvimento da pesquisa a ser realizada. Assim, recorrer-se-á aos campos mencionados, mas também à Ciência da Religião para o estudo do fenômeno religioso e da diversidade que o acompanha, tratando-se não somente das relações de ensino, da aprendizagem e das práticas docentes ou tecnológicas, mas principalmente considerando a importância desse ensino como aprendizagem significativa, analisando o desenvolvimento científico e social a partir de um ensino pós-pandêmico de consequências mundiais.

Dessa forma, indagações se estabeleceram em busca de respostas com foco na pesquisa proposta. Estreitando tais perguntas, com ênfase no Ensino Religioso e nas novas tecnologias, buscar-se-á compreender a seguinte questão: de que maneira os desafios são postos como evidentes entre professores de Ensino Religioso atuantes em escolas públicas no município de Fortaleza/CE, considerando o crescente desenvolvimento das novas tecnologias? Essa é a pergunta que guiará e estruturará o desenvolvimento da pesquisa, tendo como objetivo principal identificar se existe um aumento acentuado da necessidade de o Ensino Religioso ser mais interativo tecnologicamente, após esse período.

Ante o exposto, tais premissas poderão contribuir com o avanço de estudos científicos futuros sobre o crescimento de um novo cenário mundial e da propagação das novas tecnologias digitais somadas à prática docente do Ensino Religioso, colaborando como motivação para esta pesquisa e estudos futuros sobre a atuação de profissionais da Ciência das Religiões no ensino escolar, na formação de professores e no ensino universitário. Na seção seguinte, será descrito o método de investigação para este estudo.

1. Desafios no ensino religioso e as novas tecnologias como ferramentas de aprendizagem: metodologia de pesquisa

A importância tecnológica tornou-se evidente, pelo menos, desde a Primeira Revolução Industrial, e essa propagação é verificada desde então como determinante entre os mais diversos setores, como trabalho, estudo, ciências, gestões públicas e privadas, entre outros. Dessa forma, os impactos são tão múltiplos que grande parte das análises realizadas na sociedade pode levar em consideração os efeitos causados pelo uso dessas tecnologias (GAMBA, 2020).

Para esse mundo globalizado do século XXI, também conhecido como a era dos avanços tecnológicos e das ciências, com a pandemia e, conseqüentemente, o isolamento social, muitos campos foram estremecidos. Diversos setores que compõem a sociedade tiveram que se transformar, e com a educação não foi diferente. Professores, alunos e gestores, outrora habituados com as aulas presenciais, tiveram que se adaptar bruscamente ao novo momento. Profissionais da educação precisaram trabalhar diante de tal momento por meio, por exemplo, de gravação de conteúdos, buscando formas mais atrativas para os alunos naquele novo ambiente escolar digital (COUTO; COUTO; CRUZ, 2020).

Na esfera das Ciências das Religiões, mais precisamente no Ensino Religioso (ER), também não foi diferente. Sendo uma disciplina vigente, conforme a história da educação brasileira e de acordo com o Art. 33 da Lei de Diretrizes e Bases (LDB) nº 9.394/96, alterado pela Lei nº 9475/97, esse ensino é oferecido como componente curricular em disciplina obrigatória e de matrícula facultativa no currículo de escolas públicas no Brasil. Essa oferta é realizada no período normal por escolas que contemplem o Ensino Fundamental, nos Anos Iniciais e Finais. E, de acordo com as diretrizes dispostas nacionalmente, a formação básica comum é citada como aspectos que visem contemplar o respeito de valores da comunidade escolar e das diversidades religiosas, atendendo às diferenças e sendo vedadas quaisquer formas de proselitismo (JUNQUEIRA, 2016).

A partir de tal ensino, a futura pesquisa tem como propósito compreender aspectos dessa ciência, considerando um momento de pandemia que paralisou o planeta, entre reflexos no âmbito educacional, tanto negativos quanto positivos. Apesar das muitas dificuldades que trouxeram o ensino remoto emergencial aos pais, alunos e professores, pode-se, nessa ocasião, também se pensar na educação

por meio de novos moldes, como ensaio pleno de uma educação com forte suporte tecnológico, o qual ainda não havia sido pensado de forma tão generalizada. Por alguns instantes, mesmo com tudo que a humanidade passou, podem-se ponderar fatos presentes na pós-pandemia que nos fazem regressar à normalidade, mas com possíveis aspectos positivos (FIGUEIREDO, 2020).

O mesmo se passa com a nossa educação. Podemos fazê-la regressar aos modelos do passado, nascidos nas linhas de montagem industriais de há duzentos anos, ou podemos deixar para trás os vícios de um modelo anquilosado e, confiando na capacidade que temos para nos ajudarmos mutuamente, partirmos para uma nova educação, finalmente do século XXI (FIGUEIREDO, 2020, p. 252).

Sobre essa importância, na opinião de Ferreira, Fernandes e Fernandes (2022), considerar tais aspectos faz lembrar que o currículo do Ensino Religioso possui um perfil de valorização da diversidade, sendo uma área de muitas possibilidades, abordagens e interações. Por isso, muitos professores que lecionam essa ciência possuem dificuldades no processo de ensino e aprendizagem mediante práticas pedagógicas interdisciplinares, o que inclui também o uso das novas tecnologias. “Nesse cenário o trabalho dos professores também passou por muitas mudanças, exigindo de forma imediata a mobilização de saberes e competências para atuar com tecnologias educacionais até então pouco exploradas” (FERREIRA; FERNANDES; FERNANDES, 2022, p. 38).

Tais questionamentos são colocados como pertinentes para o desenvolvimento da futura pesquisa, ainda mais por este tema ainda estar sendo desenvolvido em textos acadêmicos, considerando o caráter recente do tempo-espaço dos acontecimentos pandêmico e pós-pandêmico. Dessa forma, o aprofundamento da investigação se faz necessário mediante o estado da questão aqui proposto estar em ênfase temporal.

Em busca de atender a pergunta de partida e os objetivos da pesquisa, citados anteriormente, quanto ao método para a futura análise, propõe-se um estudo de abordagem qualitativa, por se avaliar que pesquisas qualitativas preocupam-se com eventos que podem ser extraídos em seus significados, valores, crenças, motivos, atitudes, entre outros (MINAYO, 2001). Isso pode se aplicar com pertinência ao estudo proposto, considerando uma melhor compreensão sobre o Ensino Religioso e, portanto, sobre o fenômeno religioso, perante o âmbito educacional em questão.

Quanto à natureza, será realizada a pesquisa aplicada, por considerar que essa investigação estudará problemas relacionados à aplicabilidade do conhecimento científico, pressupondo obstáculos e descobertas específicas. A pesquisa aplicada se traduz em estudos elaborados, os quais buscam resolver problemas sociais vivenciados, que objetivam ampliar o conhecimento científico, bem como desenvolver formas de aplicabilidade da cognição em busca da solução de problemas, de acordo com as compreensões de Gil (2008). Aqui, exemplos de desafios da profissão docente são enfatizados e diversos questionamentos podem ser levantados quando uma nova realidade é observada e posta em prática, por exemplo, as aulas remotas após o aparecimento da pandemia.

Quanto aos meios teóricos, a preocupação central da pesquisa consiste em identificar os fatores que contribuem para que determinado fenômeno ocorra. Portanto, como objetivo, a análise será alicerçada de modo explicativo, por ser um tipo de estudo que se desenvolve por meio do conhecimento da realidade, explicando os motivos e o porquê de cada assunto abordado, propondo testes de hipóteses diversas e buscando o aprofundamento de conhecimento das realidades (GIL, 2008). Na prática, buscar-se-á identificar que tipos de desafios são enfrentados por professores atuantes em aulas de Ensino Religioso, com a possível necessidade de esse ensino ser mais interativo tecnologicamente, considerando fatores que ocorrem em um período pós-pandemia.

Para isso, o estudo de caso foi escolhido como procedimento técnico, almejando o alcance dos objetivos propostos. A pesquisa deverá se concentrar em um caso particular, como uma representação de casos semelhantes, sendo dessa forma representado (SEVERINO, 2014). Diante disso, a análise será realizada em escolas públicas do município de Fortaleza/CE que contemplem turmas até o nono ano, considerando alunos matriculados em aulas de Ensino Religioso. Serão comparados grupos que utilizem recursos tecnológicos nessas aulas, com aqueles que não dispõem dessa ferramenta.

Por fim, serão desenvolvidas entrevistas, que segundo Severino (2014) são utilizadas como instrumentos de pesquisa, com intuito de levantar informações sobre os sujeitos a serem pesquisados, sendo uma forma de interação social em que uma das partes busca coletar dados e a outra se apresenta como fonte da informação. É também uma técnica eficiente para a obtenção de dados a respeito do

comportamento humano, bem como no momento da análise dos dados. Para isso, serão realizadas entrevistas com professores atuantes no ensino religioso, para que se busque compreender perspectivas sobre o tema em questão, bem como os desafios enfrentados na disciplina.

Considerações finais

Em meio às considerações finais, pode-se compreender que a partir do crescente uso das novas tecnologias nas últimas décadas, bem como seu aumento durante o isolamento social decorrente da pandemia de covid-19, a utilização de ferramentas tecnológicas no âmbito educacional, propõe-se como relevante entre diversas disciplinas. No campo do Ensino Religioso não foi diferente e, após questionamentos dispostos nesta comunicação, uma pesquisa será iniciada a fim de analisar os impactos da utilização dessas ferramentas para o referido ensino entre alunos e professores.

Como ponto de partida e por meio de pesquisas bibliográficas realizadas no vasto ambiente da internet, foram localizadas informações relevantes, referentes ao estado da questão do objeto proposto para a análise aqui sugerida. Assim, as categorias de estudo e a metodologia escolhida serão fundamentais para o desenvolvimento do objeto indicado, bem como para o alcance do objetivo de pesquisa, por meio de temas que se relacionam no campo de ensino a ser estudado, a saber: o Ensino Religioso e as novas tecnologias como desafios da prática docente em tempos pós-pandemia.

Diante do que foi disposto até aqui, a proposta é que o referido estudo poderá contribuir com o avanço de pesquisas futuras relacionadas ao aparecimento de um novo cenário e da propagação das novas tecnologias digitais somadas à prática docente do Ensino Religioso. O intuito se traduz em colaborar como motivação para essa análise e estudos futuros sobre a atuação de profissionais da educação, mais especificamente envolvidos com a Ciência das Religiões, no ensino escolar, e buscar compreensões também sobre a formação de professores e sua preparação no ensino universitário. Por fim, considerando que esta pesquisa ainda se encontra em desenvolvimento inicial, os resultados estão em construção.

Referências

BRASIL. *Lei de Diretrizes e Bases*, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm. Acesso em: 21 ago. 2023.

COUTO, E. S.; COUTO, E. S.; CRUZ, I. de M. P. #FIQUEEMCASA: educação na pandemia da covid-19. *Interfaces Científicas – Educação*, [S. l.], v. 8, n. 3, p. 200-217, 2020. DOI: 10.17564/2316-3828.2020v8n3p200-217. Disponível em: <https://periodicosgrupotiradentes.emnuvens.com.br/educacao/article/view/8777>. Acesso em: 3 ago. 2023.

FERREIRA, Andreza Patricia de Azevedo Ferreira; FERNANDES, Romário Evangelista; FERNANDES, Vanessa de Oliveira. Ensino Religioso e o uso das mídias digitais durante o período pandêmico e pós-pandêmico. In: *ANAIS DOS SIMPÓSIOS DA ABHR*, [S. l.], 2022. Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/article/view/2071>. Acesso em: 20 ago. 2023.

FIGUEIREDO. António Dias de. Que futuro para a educação pós-pandemia? Um balanço projetivo. 2021. In: CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO. *Estado da Educação 2020*. Lisboa: CNE, 2021. p. 252-259. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/358349343_Que_futuro_para_a_educacao_pos-pandemia_Um_balanco_projetivo. Acesso em: 1 jun. 2023.

GAMBA, João Roberto Gorini. A importância social da tecnologia e o direito fundamental de acesso à internet: aprendizados a partir da pandemia de covid-19. *Revista Eletrônica Sapere Aude*, São Paulo, n. único, p. 45-57, jan./dez. 2020. Disponível em: <http://revistaeletronicasapereaude.emnuvens.com.br/sapere/article/view/47/27>. Acesso em: 10 jun. 2023.

GIL, Antonio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. *Provimento de professores para o componente curricular Ensino Religioso visando a implementação do artigo 33 da Lei 9394/96 revisto na Lei 947/97*. Brasília: Unesco/Conselho Nacional de Educação, 2016. Disponível em: <http://docplayer.com.br/67820693-Provimento-de-professores-para-o-componente-curricularensino-religioso-visando-a-implementacao-do-artigo-33-da-lei-9394-96-revisto-na-lei-9475-97.html>. Acesso em: 10 jun. 2023.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). *Pesquisa Social: teoria, método e criatividade*. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. *Folha informativa COVID-19: escritório da OPAS e da OMS no Brasil*. jan. 2021. Disponível em: <https://www.paho.org/pt/covid19>. Acesso em: 10 jun. 2023.

SEVERINO, Antônio Joaquim. *Metodologia do trabalho científico*. 23. ed. São Paulo: Cortez, 2014.

O GATO MALHADO E A ANDORINHA SINHÁ: A LITERATURA INFANTIL EM TRANSDISCIPLINARIDADE COM O ENSINO RELIGIOSO

Themis Andréa Lessa Machado de Mello¹

Resumo: O presente trabalho é norteado pela transdisciplinaridade entre o Ensino Religioso e a Literatura infantil, para a prática de um ER laico e focado na construção de uma educação para a diversidade. Para tal, tem como objetivo mostrar dentro da narrativa da obra de Jorge Amado, *O Gato Malhado e a Andorinha Sinhá*, os valores cultivados em sala de aula do ER. A tarefa de trabalhar a obra literária em transdisciplinaridade com o Ensino Religioso contribui para que os alunos compreendam a diversidade social e religiosa presentes na sociedade. Nesse contexto, o objetivo deste estudo é um trabalho em sala de aula na disciplina de ER, dentro das unidades temáticas, objetos de conhecimento, e habilidades presentes na Base Nacional Comum Curricular (BNCC), abordando a diversidade e pluralidade religiosa, em ações pedagógicas para combater o preconceito, o proselitismo, o fundamentalismo, a intolerância e a discriminação, dentre outros males presentes na nossa sociedade e refletidos na sala de aula. Trata-se de um trabalho que parte da aplicação de textos e leituras na sala de aula de ensino religioso nos anos iniciais do Ensino Fundamental, tendo como propósito formar sujeitos conscientes que devem fomentar o respeito pela diversidade e a solidariedade entre todos como instrumentos de transformação social, e mais, que compreendam uma sociedade pautada na cultura de paz e na equidade.

Palavras-chave: Transdisciplinaridade; Literatura Infantil; Ensino Religioso; Diversidade, Pluralidade.

Introdução

As Ciências das Religiões tratam dos fenômenos religiosos através das diversas tradições, buscando os significados mais profundos dos textos sagrados. Ao escolher uma abordagem de estudos da religião para fundamentar o trabalho de pesquisa e ensino realizado pelo cientista da religião e, mais especificamente, fundamentar a prática educativa do professor de Ensino Religioso em turmas de Ensino Fundamental I, é preciso,

Propor a Ciência da Religião como base epistemológica e, portanto, como área de conhecimento pertinente ao Ensino Religioso, é a melhor maneira de corresponder ao “valor teórico, social, político e pedagógico do estudo da religião para a formação do cidadão. Só assim se consegue desembaralhar, na teoria e na sala de aula, a confusão entre educação da religiosidade e educação do cidadão. A

¹ Mestre em Ciências da Religião pela (UFPB); Doutoranda em Ciências da Religião (UFPB); Professora de Ensino Religioso (SME Natal); Professora substituta no curso de Ciências da Religião (UERN); Membro do Grupo de Pesquisa FIDELID/UFPB. e-mail: themismello@hotmail.com.

esta última cabe, graças a uma adequada formação docente em Ciência da Religião, não a tarefa de aperfeiçoar a religiosidade, mas antes de aprimorar a cidadania e a humanização do estudante, também por meio do conhecimento da religiosidade e dos valores preservados pelas tradições religiosas (SOARES, 2010, p. 126).

Sendo assim, é possível constatar, que o Ensino Religioso escolar integra um projeto diferenciado de educação para a cidadania plena, de combate ao preconceito, à intolerância, ao racismo, entre outros problemas tão latentes na sociedade atual, é possível concluir que, a sustentação para esse novo ER independe de argumentações doutrinárias das tradições religiosas, mas advém dos pressupostos educacionais, principalmente os da Base Nacional Comum Curricular, que na área de Ensino Religioso, afirma:

Cabe ao Ensino Religioso tratar os conhecimentos religiosos a partir de pressupostos éticos e científicos, sem privilégio de nenhuma crença ou convicção. Isso implica abordar esses conhecimentos com base nas diversas culturas e tradições religiosas, sem desconsiderar a existência de filosofias seculares de vida. No Ensino Fundamental, o Ensino Religioso adota a pesquisa e o diálogo como princípios mediadores e articuladores dos processos de observação, identificação, análise, apropriação e ressignificação de saberes, visando o desenvolvimento de competências específicas. Dessa maneira, busca problematizar representações sociais preconceituosas sobre o outro, com o intuito de combater a intolerância, a discriminação e a exclusão (BNCC, 2017, p. 434).

Partindo desses pressupostos, a atividade de ensinar se dá a partir de conteúdos discutidos em sala de aula, oriundos das representações religiosas ou de resultados de pesquisas acadêmicas. Sempre haverá algo a ser ensinado aos educandos. Segundo Soares (2010), independentemente da coerência e consistência dos conteúdos a serem propagados, bem como da forma que são ensinados. Pinheiro (2014) é categórica ao afirmar que a formação do docente de Ensino Religioso é fonte de preocupação de boa parte das pesquisas, isto posto, para colocar em evidência que das CR vem o profissional balizado para a prática do ensino religioso. Ainda, para Silva (2011), ser professor de ER, diante das dimensões fenomenológicas apontadas amplia a dimensão do “ser professor” como sendo fonte parte de um fenômeno essencialmente humano e pedagógico presente nas relações desse indivíduo com a dimensão do transcendente e com os outros (visão da alteridade e diversidade).

1. Os desafios do Ensino Religioso na atualidade

Outra questão de igual teor é levantada por Passos (2007), de que há uma carência de uma base epistemológica para o ER, permanecendo quase sempre vinculado às tradições religiosas e sendo assim, reproduzindo-as nos currículos escolares. Fato é que a partir das CR, as religiões passam a figurar com as suas especificidades e veem-se respeitadas nas discussões em sala de aula. Sendo que isso se torna possível a partir da academia (USARSKI, 2006). Fundamentando essa questão, as palavras de Junqueira:

A compreensão da religião como o objeto do ensino religioso, está compreendida com o estudo das diferentes manifestações que interferem na formação da sociedade e que são estudadas pela Ciência da Religião no espaço acadêmico, subsidia a transposição didática para o cotidiano da sala de aula que favorecerá aos estudantes da educação básica a compreensão da cultura das diferentes comunidades que formam o país. Portanto, a Ciência da Religião é a área que constituirá os fundamentos para o ensino religioso orientar seu conteúdo e sua forma no processo de educação (JUNQUEIRA, 2013, p. 609).

Tais questões formam um conjunto crítico a ser considerado: o que ensinar, como ensinar, e qual a abordagem que efetivamente viabilizará um estudo dinâmico em sala de aula, que contemple a diversidade religiosa dentro do contexto brasileiro, principalmente e dentro das Ciências das Religiões. Torna-se necessário compreender que o ER escolar se justifica como componente curricular enquanto expressão de uma abordagem científica. A luta do professor de ER é para o reconhecimento como uma área de ensino e pesquisa científica. A fundamentação teórica para esse reconhecimento é desenvolvida por autores que como Passos (2007), sobretudo, ao estabelecer uma diferenciação entre religiosidade e religião. Assim:

Não obstante as muitas possibilidades de conceituar religião, parece ser consenso nos estudos sobre o assunto uma distinção básica entre religiosidade e religião, sendo que a primeira se refere a uma dimensão humana e a segunda aos sistemas religiosos, a religiosidade remeteria, portanto, à abertura do ser humano à experiência do Transcendente nos termos da fé, das expressões devocionais e das dinâmicas psíquicas que processam essa experiência. A religião significaria o momento consensual e organizacional dessa experiência como sistema simbólico, social e institucional. Essa distinção conceitual reflete a realidade e é, certamente, necessária para especificar os termos, sobretudo em se

tratando de estudos de religião. Contudo, elas não podem opor o antropológico – âmbito individual da experiência definido como religiosidade – ao social, momento da organização coletiva dos sistemas religiosos (PASSOS, 2007, p. 29).

Na verdade, são duas dimensões de uma única realidade que produz e processa as representações práticas religiosas que envolvem de maneira dialética o indivíduo e o coletivo e a partir dessa consideração é possível adotar uma conotação genérica para o termo religião. A religiosidade é a dimensão humana e a religião, são os sistemas religiosos. Cabe às religiões ensinar as doutrinas em suas comunidades, cabe as famílias ensinar as suas tradições aos descendentes e cabe a escola básica ensinar o fenômeno religioso aos estudantes. Portanto, o Ensino Religioso é uma disciplina constituída de conhecimentos que oportunizam ao educando conhecer os elementos básicos que compõem o fenômeno religioso para maior compreensão de sua relação com o Transcendente.

2. A transdisciplinaridade e o Ensino Religioso

Não necessariamente uma abordagem recente, a transdisciplinaridade² vai ampliar as múltiplas abordagens no Ensino Religioso, uma vez que esta vai utilizar a intersecção das mais diversas áreas de conhecimento e os mais diversos contextos, entre, através, e além das disciplinas científicas. Para tal, é necessário compreender que a transdisciplinaridade “pode ser concebida como uma modelização de sistemas complexos de conhecimento, apoiada em uma metodologia que comporta a compreensão de níveis de realidade e percepção e os integra pela lógica do Terceiro Incluído” (ARAGÃO; SOUZA, 2018, p. 43)³.

Compreendendo a dimensão da metodologia transdisciplinar, pode ser acrescentado que a inserção do texto literário em sala de aula é pertinente, uma vez

² A transdisciplinaridade é uma nova abordagem científica e cultural, uma nova forma de ver e entender a natureza, a vida e a humanidade. Ela busca a unidade do conhecimento para encontrar um sentido para a existência do Universo, da vida e da espécie humana. Se a Ciência Moderna significou uma mudança radical no modo de pensar dos homens medievais, a transdisciplinaridade, hoje, sugere a superação da mentalidade fragmentária, incentivando conexões e criando uma visão contextualizada do conhecimento, da vida e do mundo (SANTOS, 2005, p. 1,2),

³ A lógica do Terceiro Incluído permite o cruzamento de diferentes perspectivas, onde um sistema coerente, e, ao mesmo tempo, aberto, é construído, permitindo uma melhor compreensão não só de fenômenos científicos, como no caso da Física Quântica, mas também políticos e sociais. Esta lógica não abole a lógica aristotélica do “sim” e do “não”. Apenas não mais se considera a existência de somente dois termos e, sim, três; um terceiro que é o Terceiro Termo Incluído (SANTOS, 2005, p. 3).

que, não cabe julgamento seletivo acerca desta ou daquela religião, sem constituir um lugar privilegiado para qualquer que seja a cultura ou a religião.

A partir desse olhar, foi escolhido o livro *O Gato Malhado e a Andorinha Sinhá*, para um trabalho no ER. Publicado em 1976 pela primeira vez, é uma obra que Jorge Amado escreveu para presentear o filho João Jorge, em seu primeiro aniversário, sem ter a intenção de publicá-la. A obra só foi conhecida por João Jorge quando ele já estava adulto. Ao encontrá-la entre objetos guardados, e, lê-la, decidiu datilografar e procurar o artista plástico Carybé⁴ para ilustrar as folhas. Somente depois do trabalho pronto, é que Jorge Amado mudou de ideia e decidiu pela publicação, como o mesmo relata apresentando o livro:

A história de amor do gato malhado e da andorinha sinhá eu a escrevi em 1948, em Paris, onde então residia com minha mulher e meu filho João Jorge, quando este completou um ano de idade, presente de aniversário; para que um dia ele lesse. Colocado junto aos pertences da criança, o texto se perdeu e somente em 1976, João, bulindo em velhos guardados, o reencontrou, dele tomando finalmente conhecimento. Nunca pensei em publicá-lo. Mas tendo dado a ler a Carybé por João Jorge, o mestre baiano, por gosto e amizade, sobre as páginas datilografadas desenhou as mais belas que todos as desejam admirar. Diante do quê, não tive mais condições para recusar-me à publicação por tantos reclamada: se o texto não paga a pena, em troca não tem preço que possa pagar as aquarelas de Carybé. Londres, agosto de 1976. J. A. (AMADO, 2008, p. 7).

O enredo dessa narrativa envolve uma história de amor impossível vivida, ao longo das estações do ano, por dois seres de espécies diferentes, um gato e uma andorinha. Embora seja uma obra única no conjunto da produção do autor, por seu caráter infantil, apresenta ainda outras confluências com as temáticas típicas de sua obra, como o problema das relações humanas, sobretudo quando existem diferenças sociais – ou de espécies, na narrativa referida.

3. A obra infantil de Jorge Amado em transdisciplinaridade com o ER

O Gato Malhado e a Andorinha Sinhá, escrito por Jorge Amado em 1948, publicado em 1978 com ilustrações do artista plástico Carybé, é uma fábula sobre amor e fala sobre temas, como a discriminação, o preconceito, o racismo, a

⁴ Carybé, nome artístico de Hector Julio Páride Bernabó (Lanús, 7 de fevereiro de 1911 — Salvador, 2 de outubro de 1997), foi um pintor, gravador, desenhista, ilustrador, ceramista, escultor, muralista, pesquisador, historiador e jornalista argentino, brasileiro naturalizado e residente no Brasil desde 1949 até sua morte. <https://pt.wikipedia.org/wiki/Caryb%C3%A9>. Acesso em 25/09/2023.

diversidade, entre outros. Possui uma linguagem clara e de fácil compreensão, pois é voltado para o público infanto-juvenil. Mostra um diálogo de animais que conversam e se relacionam como se fossem seres humanos, com as suas especificidades e contextos plurais. Relata uma história de amor, na qual um gato que se apaixona por uma andorinha, causando estranheza em todos os outros animais que habitavam no parque. É a única obra infantil do autor, mas é recheada de características presentes em outras obras. Escrevendo sobre Jorge Amado, Cândido afirma:

Jorge Amado é um autor que está entre a prosa e a poesia, sendo que se a sua obra é um movimento dialético entre o documento e a poesia, sua forma é uma confluência desta e da prosa, que é um lugar em que se coloca, a igual distância de ambas, armado com a realidade de uma e o mistério da outra. Os livros de Jorge Amado penetram na poesia do povo, transformando-a em criação própria, trazendo o proletário e o trabalhador rural, o negro e o branco para a sua experiência artística e humana. O autor é considerado o maior romancista do amor, força de carne e de sangue que arrasta seus personagens para um extraordinário clima lírico, sendo que a sua maneira de tratar as personagens é poética, ela é que supre o que lhe falta em penetração psicológica (CÂNDIDO, 1992, p. 80).

Através dessa narrativa escrita no gênero literário fábula, permeada por sentimentos que estão tão presentes na sociedade atual e temas importantes a serem discutidos em sala de aula, acredita-se ser possível realizar um trabalho para alunos do Ensino Fundamental I, na disciplina de Ensino Religioso, através da transdisciplinaridade, incentivando a diversidade e pluralidade de pensamento.

Considerações finais

Entender a importância do uso do texto literário na construção dos saberes da prática do Ensino Religioso, sobretudo no Ensino Fundamental I, se justifica por se somar ao coro polifônico daqueles que buscam por qualidade na oferta plural de ensino/aprendizagem de uma ciência pautada pela diversidade e complexidade. Assim, o objetivo é fundamentar o uso de textos literários com conteúdo transdisciplinar como uma alternativa a ser utilizada em sala de aula do ER e especificamente, mostrar que a obra *o Gato Malhado e a Andorinha Sinhá* pode ser utilizada para a construção de material didático-pedagógico no âmbito do Ensino Religioso; e, utilizar o conteúdo da obra na discussão da construção de uma

sociedade diversa, preparando-os para a convivência com pessoas de famílias, realidade social e crença diferentes.

Referências

AMADO, Jorge. *O Gato Malhado e a Andorinha Sinhá*. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2008.

ARAGÃO, Gilbraz; SOUZA, Mailson. Transdisciplinaridade, o Campo das Ciências da Religião e sua aplicação ao Ensino Religioso. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo. v. 58. n.1 p.42-56. jan./jun. 2018.

BRASIL. Base Nacional Comum Curricular (BNCC). *Educação é a Base*. Brasília, MEC/CONSED/UNDIME, 2017.

CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade*. 6. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1992.

JUNQUEIRA, Sérgio R. A. Ciência da Religião aplicada ao Ensino Religioso. In.: *Compêndio da Ciência da Religião*. João Décio Passos/Frank Usarski (Org). São Paulo: Paulinas, Paulus. 2013.

PASSOS, João Décio. *Ensino Religioso: construção de uma proposta*. São Paulo: Paulinas, 2007.

PINHEIRO, Danielle Ventura. *O Ensino Religioso em questão: olhares e perspectivas*. Revista Paralellus. Recife, v. 5, n. 9, p. 137-150, jan./jun. 2014.

SANTOS, Akiko. Complexidade e Transdisciplinaridade em educação: cinco princípios para resgatar o elo perdido. *Revista Brasileira de Educação*. v. 13. n. 9. P. 71-83. Jan./abr.2008.

SILVA, Marinilson Barbosa. *Em Busca de Ser Professor de Ensino Religioso*. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2011.

SOARES, Afonso Maria Ligorio. *Religião e Educação: da ciência da religião ao ensino religioso*. São Paulo: Paulinas, 2010.

USARSKI, Frank. *Constituintes da Ciência da Religião: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma*. São Paulo: Paulinas, 2006.

**GT 2:
RELIGIÃO COMO TEXTO:
LINGUAGENS E
PRODUÇÃO DE SENTIDO**



GT 2: RELIGIÃO COMO TEXTO: LINGUAGENS E PRODUÇÃO DE SENTIDO

Paulo Augusto de Souza Nogueira (PUC-Campinas)
José Adriano Filho (UNIDA)
Douglas da Conceição (UEPA)
Márcio Cappelli (PUC-Campinas)
Cesar Carbullanca Nuñez (PUC-Chile)

A religião é parte constitutiva das primeiras formas de expressão da cultura, presente em antigos sepultamentos adornados simbolicamente, nas estatuetas portáteis de deusas, nas pinturas rupestres, entre outras manifestações pré-históricas. Diferentes abordagens científicas concordam com o fato de que estas formas simbólicas religiosas estão intrinsecamente relacionadas com as primeiras articulações da linguagem. A parceria entre linguagem e religião é, portanto, fundamental para entender as implicações de uma em relação à outra e para compreender como a religião se manifesta como texto, estruturada e traduzida em muitas formas de linguagem em relação: ritos, símbolos, narrativas, cultura visual, entre outros. Este GT pretende oferecer um fórum para a discussão de questões teóricas referentes ao papel dos símbolos, narrativas e sistemas religiosos na criação de sentido, sistemas comunicativos complexos e universos poéticos. Serão abordadas também análises de obras literárias, míticas, imagéticas, gestuais, em perspectiva da semiótica, da hermenêutica, da crítica literária, entre outras.

A ENGENHOSA LETÍCIA PENTECOSTAL: A SIMBÓLICA DA NUVEM NA PENTECOSTALIDADE DE CARLOS NEJAR

Alan Aparecido Campos Brizotti¹

Resumo: Carlos Nejar, poeta e membro da Academia Brasileira de Letras, é pastor pentecostal (Igreja Cristã Maranata). Sua vasta obra é perpassada pela pentecostalidade, claramente simbolizada na construção da protagonista – Letícia, a Nuvem – no romance “A engenhosa Letícia do Pontal” (Objetiva, 2003). Pretendemos refletir sobre a Nuvem na percepção nejariana em diálogo com a Bíblia, a partir das contribuições da Análise do Discurso, sob os auspícios de Bakhtin e as noções de intertextualidade e interdiscursividade. Na presente comunicação, nossa intenção é observar como Nejar utiliza da simbólica da Nuvem como linguagem religiosa, sobretudo pentecostal. A partir do conceito de pentecostalidade de Bernardo Campos, nosso propósito é discutir a influência da pentecostalidade de Nejar em sua poética, de modo a construir texto e personagem literários profundos e repletos de significado. Nossa contribuição está organizada em três pontos: no primeiro, abordaremos a Nuvem na leitura pentecostal, lançando olhares para os textos bíblicos que são fontes nejarianas. No segundo ponto, olharemos para a personagem, Letícia, a Nuvem, dentro do romance nejariano, suas principais características. No terceiro ponto, vamos refletir sobre as simbólicas da Nuvem no discurso nejariano, sob a contribuição da dialogicidade e intertextualidade bakhtinianas, veremos o discurso religioso pentecostal de Nejar em sua poética e mística. Entendemos que Nejar não usa sua pentecostalidade como discurso dogmático ou poesia evangélica, mas sim, como memórias culturais das narrativas religiosas pertencentes ao seu lócus cultural. Considerado o mais importante escritor da literatura brasileira ainda vivo, Nejar constitui excelente fonte de pesquisa.

Palavras-chave: Carlos Nejar; Nuvem, Pentecostalidade; Bíblia; Análise do Discurso.

Introdução

Carlos Nejar nasceu em Porto Alegre-RS, em 1939. Membro da Academia Brasileira de Letras, três vezes indicado ao Prêmio Nobel de Literatura, é considerado um monumento da cultura brasileira. Escritor múltiplo – poesia, romance, conto, história, literatura infantil –, Nejar é amplamente premiado no Brasil e exterior. Além de sua bagagem cultural e reconhecimento – Saramago, Lispector, Drummond –, dentre tantos que o reverenciaram, é pastor pentecostal, ligado à Igreja Cristã Maranata, denominação pentecostal de origem presbiteriana, fundada em Vila Velha-ES, em 1968. Posteriormente serviu à Assembleia de Deus

¹ Mestrado em andamento em Ciências das Religiões no PPGPCR-UNIDA. Pós-graduado em Psicanálise Clínica (IBPC-SP), poeta e membro da ABIB. O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo (Fapes), Número T.O. 448/2021; Processo 2021-KG806. alanbrizotti@hotmail.com

Tabernáculo de Israel como pastor e pregador, com fortes experiências extáticas (TERRA, 2022, p. 25).

Apesar de ser pastor pentecostal, Nejar não faz uma literatura proselitista ou evangélica, mas sim, como “servo da Palavra” (NEJAR, 2003, p. 307), como ele costuma se definir, caminha pelas trilhas de uma teopoética vibrante e encantada². Victor Barrozo diz que “a poética nejariana se apresenta como uma forma de *(re)sacralização do mundo*” (2022, p. 9, itálico do autor). Sua obra é perpassada pela presença do “Deus vivo” (PORTELLA, 2009, p. 98), transitando por textos bíblicos em relações dialógicas intertextuais e interdiscursivas (BAKHTIN, 1992).

No livro que abordaremos, *A engenhosa Letícia do Pontal* (2003), Nejar nos apresenta aquela que é uma das maiores personagens de sua literatura: Letícia, a Nuvem. Numa intertextualidade que perpassa a Bíblia inteira, como imagem e como símbolo, a Nuvem nejariana dá assim o seu testemunho: “O que me insufla está vivo. Vim do Espírito e a Ele torno” (2003, p. 165). A Nuvem nejariana é pentecostal. Usando a metáfora de James Smith, Nejar “pensa em línguas” (2020, p. 62).

Sua Nuvem é construída dentro do que Bernardo Campos chama de “Princípio pentecostalidade”:

Pelo *princípio pentecostalidade*, o ser humano pode ter a capacidade espiritual que abre o entendimento para “ver”, “compreender” e discernir o *plus* das coisas, para além das coisas mesmas. O Princípio Pentecostalidade é assim, sabedoria de Deus, critério de verdade para desvelar o mistério de Cristo e fazer possível sua presença em meio da história (CAMPOS, 2018, p. 104).

Pretendemos lançar alguns olhares sobre a Nuvem na leitura pentecostal nejariana a partir da intertextualidade e interdiscursividade, suas características e presença simbólica. Letícia, a Nuvem, torna-se um exemplo da teopoética de Nejar, dialogando com o imaginário pentecostal, com seus símbolos e linguagens. A Nuvem, em Nejar, é pensada num registro mais amplo: é encarnação do Espírito de Deus porque é vento que ganha forma sem perder significado, numa interdiscursividade com o evangelho de João 3.8: “O vento sopra onde quer”. A imaginação nejariana

² O termo *encantada* aqui tem o sentido da dimensão do encantamento, do assombro (termo que Nejar utiliza muito em suas obras, tanto como cidade, quanto como personagem: em Nejar, Assombro é cidade e mulher. Cf. NEJAR, Carlos *Carta aos loucos*. Rio de Janeiro: Record, 1998; NEJAR, Carlos *Riopampa: o moinho das tribulações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006). Encantada ou encantamento, em Nejar, convoca-nos às dimensões do assombro, do deslumbramento ante o sagrado e à vida.

consegue esse *plus* porque é capaz de se libertar das amarras conceituais da linguagem estritamente (teo)lógica e, a partir de uma poética pentecostal, abrir-se às novas possibilidades. Na definição de Smith: um “naturalismo encantado ou um naturalismo espiritualizado” (2020, p. 152).

1. A Nuvem na leitura pentecostal

A figura da nuvem na leitura pentecostal é ampla e desafiadora, assim como a própria definição dos pentecostalismos. No campo religioso brasileiro, a título de breve registro, nossa reflexão se centrará no segundo grupo da taxonomia de Frank Macchia, *pentecostalismo clássico* (1996, p. 33-54). Macchia divide o pentecostalismo moderno em quatro grandes grupos no território norte-americano: histórico, clássico, unicista e carismático (1996, p. 33-54). No contexto brasileiro, como nos mostram Kenner Terra e David Mesquiati, fazendo as adaptações contextuais, consideramos “como agente eclesial pentecostal especialmente as Assembleias de Deus brasileiras, uma das maiores expressões do crescimento pentecostal no Brasil” (2018, p. 26).

Terra e Mesquiati nos ajudam com um olhar panorâmico sobre os pentecostais clássicos:

Pode-se afirmar que os pentecostais valorizam como lugares privilegiados para construção de sua teologia as narrativas de milagre, as expressões de intervenção do Espírito Santo e os indícios de sobrenaturalismo nos textos bíblicos, levantando a necessidade de se analisar a hermenêutica pentecostal. Além disso, destaca-se o livro de Atos dos Apóstolos como fonte importante para as representações pentecostais. Como um círculo hermenêutico, a “experiência” ajuda na leitura das narrativas lucanas, as quais, por sua vez alimentam as práticas e estas, retroativamente, são alimentadas pelas narrativas. A experiência aqui citada pode ser caracterizada como expressões extáticas, através das quais se acessa o texto, sempre em *performance* comunitária (2018, p. 26-27).

Nejar faz um banquete de símbolos perpassados por sua pentecostalidade, numa dialogicidade vibrante com a Bíblia. Como mostra Paul Tillich, em sua teoria do símbolo: “Aquilo que toca o homem incondicionalmente precisa ser expresso por meio de símbolos, porque apenas a linguagem simbólica consegue expressar o incondicional” (1985, p. 30). Letícia, a Nuvem, intui sua pentecostalidade no próprio texto, ao focar naquele que é um dos grandes símbolos do Espírito Santo na teologia pentecostal, o vento (MCLEAN, 1996, p. 387-389): “E chegou a uma questão

irrecusável: ‘Não, não se pode existir Nuvem sem o vento!’” (2003, p. 176). A Nuvem nejariana é filha do Espírito Santo, polifônica, pentecostalidade manifesta no texto.

A figura da nuvem, na teologia, é carregada de símbolos. Segundo Lurker:

As nuvens que percorrem os céus, tornam-se, na linguagem metafórica do Oriente, carruagens de Deus: “Javé montado em uma nuvem veloz, vai ao Egito” (Is 19.1); é ele quem “toma as nuvens como seu carro” (Sl 104.3). As nuvens se tornam sinal visível da presença de Deus. Em sua peregrinação pelo deserto, o Senhor caminhava à frente do seu povo eleito numa coluna de nuvem (Êx 13.21); a glória do Senhor apareceu na nuvem (Êx 16.10). (...) A “glória do Senhor encheu, na figura de uma nuvem, o templo construído por Salomão (1Rs 8.10s). (...) Na transfiguração de Jesus, uma nuvem brilhante cobriu Pedro, Tiago e seu irmão João, “e uma voz, que saía da nuvem, disse: este é o meu filho amado” (Mt 17.5). Depois de prometer o Espírito Santo, o Senhor “foi elevado à vista deles, e uma nuvem o ocultou a seus olhos” (At 1.9) (1993, p. 163).

Assim como Lurker, os teólogos pentecostais também percebem a figura da nuvem como relação dialógica entre a presença de Deus, sua glória e manifestação epifânica³. Em Nejar, a Nuvem, grafada em maiúsculo, sempre aponta para o sagrado, para o Espírito de Deus. No final do livro, Nejar parece não se conter e, como quem invade o próprio ato discursivo, numa seção intitulada “O escriba se intromete”, explica: “o verdadeiro escriba, contador da história da Nuvem, é o Vento” (2003, p. 304).

2. A Nuvem de Nejar: Dona Quixote

Nejar inicia seu texto com uma dupla intertextualidade com o Gênesis (1.1) e o prólogo joanino (Jo 1.1): “No princípio era Letícia, depois de haver acordado a palavra” (2003, p. 15). A Nuvem desce e vem viver entre os homens: “Letícia, a Nuvem, trocou os espaços sidéreos pelo chão” (2003, p. 15). A Nuvem nejariana viaja intensamente pelos símbolos da linguagem pentecostal, como o fogo (KEENER, 2018b, p. 252): “O fogo é alma! (...)” (2003, p. 18). Sua viagem é perpassada por uma espécie de loucura santificada (p. 46) muito próxima da ideia de embriaguez do

³ Cf. Sinais epifânicos: STRONSTAD, R. *Hermenêutica Pentecostal: Espírito, Escritura e Teologia*. Natal, RN: Editora Carisma, 2020, p. 177; MCLEAN, M. O Espírito Santo. In: HORTON, S. *Teologia Sistemática: Uma perspectiva pentecostal*. Editado por Stanley M. Horton. Rio de Janeiro: CPAD, 1996, p. 387-389. Sobre hermenêutica pentecostal, ver KEENER, C. *A hermenêutica do Espírito: Lendo as Escrituras à luz do Pentecostes*. São Paulo: Vida Nova, 2018.

Espírito no Pentecostes, em Atos 2. Letícia abraça o delírio (p. 49), como colocado por Ruy Câmara: “(...) uma espécie de Dom Quixote de saias” (2009, p. 79).

Na dedicatória da obra, Nejar apresenta, dentre outros, três nomes de destaque em sua trajetória: Elza, a mulher da sua vida; Cervantes e o pastor Gedelti Gueiros, presidente da Igreja Cristã Maranata, no estado do Espírito Santo. Elza simboliza o amor para Nejar, basta ver as dedicatórias que lhe são oferecidas. Cervantes é inspiração⁴. Gedelti Gueiros é um amigo e inspiração homilética⁵. Para Letícia, “o gênero humano é palavra” (2003, p. 58). Nejar faz de Letícia uma nuvem que caminha pela palavra, como discurso e na interdiscursividade com a Bíblia, “O Livro do Caminho” (2003, p. 109), “a espada” (2003, p. 161).

Cícero Sandroni, jornalista e escritor, falando sobre Letícia, percebe outra marca bíblica – e acrescentaríamos pentecostal – da Nuvem nejariana: “Na *Epístola aos Romanos*, o apóstolo Paulo exorta: ‘Alegrai-vos com os que se alegram, e chorai com os que choram’. Letícia/alegria alegra seus companheiros de aventura e leitores” (2009, p. 85). A alegria, um dos aspectos do Fruto do Espírito na teologia paulina (Gl 5.22), é um dos grandes símbolos do Espírito Santo (KEENER, 2018a, p. 84-85). A Nuvem de Nejar viaja entre nós com alegria, leveza e delírio, unindo beleza poética e discurso religioso não combatendo moinhos de vento, mas deleitando-se no Vento.

3. Simbólicas da Nuvem: discurso religioso

O discurso sagrado nejariano, de acordo com Ana Marques Gastão, é perpassado por “esta dicotomia sagrado-verbo/amor-risco (...) essencial em Carlos Nejar, para quem a funcionalidade de um estado de sentimento indica também uma espiritualidade” (2009, p. 90). Nejar escreve atravessado por essa espiritualidade

⁴ Embora na resposta em questão, Nejar estivesse falando sobre outro romance, *Riopampa: o moinho das tribulações*, cabe também *A engenhosa Letícia do Pontal*, pois Nejar falava sobre a contribuição inspirativa de seu romance ser borgiana, cujas obras também foram traduzidas por Nejar: “A concepção de *Riopampa* não é borgiana, embora admire Borges e seja um dos seus primeiros tradutores no Brasil. A concepção é cervantina e – por que não? – nejariana”. GASTÃO, Ana Marques. Entrevista de Carlos Nejar a Ana Marques Gastão. In: MODERNO, João Ricardo (Org.) *Carlos Nejar: poeta da condição humana*. Rio de Janeiro: Gramma, 2009, p. 198.

⁵ No livro *Os viventes*, Nejar dedicou o poema *Moisés avista a terra prometida* (1999, p. 102-105) ao Pr Gedelti Gueiros, pois uma pregação sobre Moisés, que o poeta ouviu do referido pastor, o marcou muito, segundo um testemunho que Nejar deu à *Revista Vem!*, da Igreja Cristã Maranata (ICM), em março de 2013, na celebração dos 45 anos da ICM. *Revista Vem!* Vix Editora & Marketing, Vitória-ES: 2013, p. 55.

pentecostal, cuja dinâmica se apresenta até mesmo na geografia imaginativa dos textos: Pontal do Orvalho, Riopampa e Assombro. Três cidades/dimensões que como significantes são convites à ampliação das perspectivas.

Letícia usa o humor e até a paródia: “Não se pode atirar porcos às pérolas” (2003, p. 22), numa intertextualidade com Mt 7.6. A construção das personagens também carrega muito do discurso religioso nejariano: o Pr. Demócrito, mestre de almas; o pescador, Nazareno; o diretor do presídio, Germiniano Querubim; o visionário Ezequiel que devaneava sobre o vale dos ossos secos (outra intertextualidade com Ez 37); Sansão Bunin, o terapeuta; o Vento do Pontal, dentre outros (2003, p. 38-39). Num registro discursivo religioso, Nejar apresenta algumas pregações do Pr. Demócrito “com fogo saindo dos olhos e da boca” (2003, p. 68); um sermão sobre “os fiéis da terra” (em diálogo com Sl 101.6-8; Jo 4.23 e Ef 4.4), além das experiências extáticas de milagres: curas e profecia (2003, p. 183) e um discurso em ressonância com a “o fogo e a sarça” de Êx 3 (2003, p. 184-185).

Os grandes temas nejarianos estão costurados por toda a tessitura do romance: morte/ressurreição; silêncio/palavra; gênero humano/Deus; Nuvem/Vento. A simbólica religiosa da Nuvem é exposta em detalhes que dialogam com as aparições bíblicas da nuvem: no deserto com Israel, em direção à Terra da Promessa; no Templo de Salomão; na descrição de Ezequiel; na ascensão de Cristo e até mesmo na *Carta aos Hebreus*, que Nejar atribui ao apóstolo Paulo (2003, p. 165). Ler Letícia sem a gramática bíblica é tarefa quase impossível, ou, no mínimo empobrecedora do discurso. A religião, quando vista como texto da cultura (NOGUEIRA, 2012, p. 25), enriquece a arte literária e, nesse sentido, a Letícia de Nejar é um exemplo da arte literária que cresce e se aprofunda quando não desprezamos a potencialidade do seu contexto.

Considerações finais

Ler Carlos Nejar é um exercício imaginativo desafiador. Sua linguagem e uso complexo dos símbolos convoca-nos a uma viagem pelo discurso religioso que não se resume ao proselitismo, mas que se amplia e produz literatura instigante. Letícia, a Nuvem, é linguagem, é metonímia, é alegoria, é metáfora, mas além disso tudo, é verdade pentecostal, vivida da experiência do próprio Nejar, a ponto de o escriba se intrometer no texto e usar da posição exotópica para quebrar a ideia de isso ou

aquilo, mas sim colocando isso tudo junto. Pentecostalidade é assim: chama a si todas as perspectivas e as coloca sob o juízo do Espírito. Na linguagem simbólica, a Nuvem não encobre o sol das nossas experiências, pelo contrário, ela aproxima, porque desce e se humaniza.

Letícia é pentecostal porque experimenta o mundo a partir do sobrenatural. Faz-se milagre que anda, nuvem que desce: é fogo, vento e linguagem. Símbolos que dialogam com a Bíblia e com a literatura, chamando Moisés e Cervantes, Ezequiel e Borges, João e Machado de Assis. A pentecostalidade nejariana, como princípio ordenador do discurso, se apresenta sem alardes panfletários, mas sim, como construção imaginativa dialógica, polifônica, plurissignificativa. Letícia é Nuvem e texto; Vento e Palavra; luz, calor e som. Aprender com a Nuvem nejariana é perceber a grandeza da religião como discurso e como geradora de cultura que não permite que as memórias dos outros discursos se perca, mas sim, que se torne eterna.

Referências

- BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martin Fontes, 1992.
- BARROZO, Victor Breno Farias. O Deus vivo de Carlos Nejar. In: LAGO, Davi; TERRA, Kenner (Orgs.). *Carlos Nejar e o sagrado: aspectos literários, espirituais e proféticos*. São Paulo: Recriar, 2022. p. 9-21.
- CÂMARA, Ruy. Nejar nos 45 anos de criação: o Poço dos milagres, um romance. In: MODERNO, João Ricardo (Org.). *Carlos Nejar: poeta da condição humana*. Rio de Janeiro: Gramma, 2009. p. 77-81.
- CAMPOS, Bernardo. *O princípio da pentecostalidade: hermenêutica, história e teologia*. São Paulo: Recriar, 2018.
- GASTÃO, Ana Marques. A aprendizagem da visão. In: MODERNO, João Ricardo (Org.). *Carlos Nejar: poeta da condição humana*. Rio de Janeiro: Gramma, 2009. p. 89-92.
- KEENER, Craig S. *O Espírito na igreja: o que a Bíblia ensina sobre os dons*. São Paulo: Vida Nova, 2018a.
- KEENER, Craig S. *O Espírito nos evangelhos e em Atos: pureza e poder divino*. São Paulo: Vida Nova, 2018b.
- LURKER, Manfred. *Dicionário de figuras e símbolos bíblicos*. São Paulo: Paulus, 1993.
- MACCHIA, Frank D. God present in a Confused Situation: the mixed influence of the Charismatic Movement on Classical Pentecostalism in the United States. In: *Pneuma*, n. 18, v. 1, 1996. p. 33-54.

MCLEAN, Mark D. O Espírito Santo. In: HORTON, Stanley M. (Editor). *Teologia Sistemática: uma perspectiva pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 1996. p. 383-403.

NEJAR, Carlos. *A engenhosa Letícia do Pontal*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2003.

NEJAR, Carlos. *Riopampa: o moinho das tribulações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Religião como texto: contribuições da semiótica da cultura. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.). *Linguagens da religião: desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 13-30.

PORTELLA, Eduardo. Discurso de recepção a Carlos Nejar na Academia Brasileira de Letras. In: MODERNO, João Ricardo (Org.). *Carlos Nejar: poeta da condição humana*. Rio de Janeiro: Gramma, 2009. p. 97-102.

SANDRONI, Cícero. Letícia do Pontal, a esperança no humano. In: MODERNO, João Ricardo (Org.). *Carlos Nejar: poeta da condição humana*. Rio de Janeiro: Gramma, 2009. p. 83-85.

SMITH, James K. A. *Pensando em línguas: contribuições pentecostais para a filosofia cristã*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil; Renova, 2020.

STRONSTAD, Roger. *Hermenêutica pentecostal: Espírito, Escritura e Teologia*. Natal, RN: Editora Carisma, 2020.

TERRA, Kenner; MESQUIATI, David. *Experiência e hermenêutica pentecostal: reflexões e propostas para a construção de uma identidade teológica*. Rio de Janeiro: CPAD, 2018.

TERRA, Kenner; LAGO, Davi (Orgs.). *Carlos Nejar e o sagrado: aspectos literários, espirituais e proféticos*. São Paulo: Recriar, 2022.

TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1985.

A ARTE DO MIRITI: ARTESÃOS, NATUREZA E RELIGIOSIDADE NA COMUNIDADE TAUERÁ DE BEJA (ABAETETUBA-PA)

Camila Costa Monteiro¹

Resumo: A cidade de Abaetetuba é um município do Estado do Pará – Brasil, localizada na Amazônia, composta por rios, furos, igarapés e mata. Moradia de ribeirinhos e de comunidades do campo, dentre as quais encontra-se a Tauerá de Beja, que, com características de uma religiosidade Amazônica, é também espaço de artesãos de Brinquedo de Miriti. Mediante a esse contexto, o objetivo desta pesquisa é compreender as relações tecidas entre o artesão de brinquedo de miriti e a religiosidade presente nesse espaço Amazônico de natureza da localidade Tauerá de Beja. Os caminhos metodológicos percorreram a abordagem hermenêutica, as luzes da obra de Clifford Geertz (2008), pela pesquisa em locus, usando-se do método da observação participante (PASSAMANI, 2009), com uso de entrevistas semiestruturadas com artesãos de brinquedo de miriti da comunidade e que estão associados à Associação Arte e Miriti de Abaetetuba – MIRITONG. Tais análises desdobraram-se em uma dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião – PPGCR da Universidade do Estado do Pará sob orientação do Prof. Dr. Thiago Guimarães. Nesse sentido, considerou-se que a análise detalhada da presença dos encantados da natureza e da vida dos artesãos – diante o manejo, as produções e a venda de cada brinquedo e de cada arte em miriti – apresentou-se como uma tarefa minuciosa e ao mesmo tempo desafiadora.

Palavras-chave: Mitos; Brinquedo de Miriti; Religiosidades Amazônica.

Introdução

A presente pesquisa tem como foco os artesãos de miriti da comunidade Tauerá de Beja, localizada na região amazônica, no estado do Pará, os quais são, atualmente, associados à MIRITONG² (Associação sem fins lucrativos), fazem o manejo da palmeira do buriti (*Mauritia Flexuosa*) por períodos específicos do ano e possuem uma relação com a natureza de cuidado e respeito, vivência direcionada por regras ditadas pelos encantados do rio e da mata e que, muitas vezes não é

¹ Graduação em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará (UEPA/CCSE). Pós graduação lato sensu – Especialização em Educação de Jovens e Adultos (EJA): Saberes Ribeirinhos e Práticas Pedagógicas pelo Instituto Federal do Pará – IFPA/Campus Abaetetuba. Mestrado em andamento em Ciências da Religião pelo Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará (UEPA/CCSE). e-mail: camilamonteiro1206@gmail.com

² A MIRITONG – Associação Arte e Miriti de Abaetetuba foi criada em 2005 e fica localizada na rua Padre Mário Lanciotti, nº 1427, na cidade de Abaetetuba e associa artesãos de brinquedos de miriti, artistas cênicos e músicos, produz cursos dos mais diferentes segmentos, como canto e instrumentos de percussão, assim como oficinas de artesanato de miriti. Atualmente, tem fluente participação dos artesãos da comunidade Tauerá, tornando-se, assim, indissociável tratar nesta pesquisa sobre os artesãos sem passar pela entidade.

visualizada por quem compra o brinquedo de miriti ou pelos admiradores de tal arte, realidade essa que se tornou objeto de análise desse estudo.

Contextualizando geograficamente, Abaetetuba está localizada no Nordeste do Estado do Pará, na Região Intermediária de Belém e na microrregião de Cametá, segundo as subdivisões do IBGE (2022). As vias de acesso à cidade se dão por meio de transporte hidro e/ou rodoviário (Arapari/Alça viária). Sua população atual é de, aproximadamente, 158.188 mil habitantes, distribuídos entre estradas, ramais, ilhas, bairros e o distrito da Vila de Beja.

Abaeté, como comumente também é chamada, tem uma região banhada por rios e igarapés, formada por comunidades ribeirinhas e rurais. Dentre as inúmeras localidades rurais, tem-se a Tauerá de Beja, que, na sua raiz étnica racial, tem fortes influências indígenas, negras e brancas. Monteiro (2017) direciona a quem pretende chegar ao local: a 7 km no sentido Abaetetuba/Beja, está situada antes da primeira ponte da Vila de Beja. Ao seguir uma estrada de terra, chamada ramal do maranhão, cuja dá acesso a algumas comunidades rurais, tem-se, portanto, a comunidade de Tauerá de Beja.

Referente aos aspectos culturais da região, a produção do Brinquedo de Miriti é realizada por algumas famílias da comunidade, dentre elas a de “seu” Augusto, que juntamente à sua esposa Odineide e sua família sobrevivem dessa atividade. Além deles, “seu” Valdeli, artesão e fundador da Associação Arte e Miriti (MIRITONG), participou da pesquisa por seu vasto conhecimento e por também ter nascido na comunidade Tauerá de Beja.

1. As influências mitológicas no cotidiano abaetetubense

O imaginário do povo abaetetubense é riquíssimo, composto por mitos e lendas que despertam realidades cativantes e únicas. Para tanto, observa-se esse aprimoramento nos interiores, seja da zona rural ou da ribeirinha, que ganham não só relatos, mas respeito em cada narrativa presente na cultura popular de Abaetetuba.

1.1. A lenda da Ilha da Pacoca

A lenda da Ilha da Pacoca, muito conhecida na cidade de Abaetetuba e que se faz presente nos escritos de Paes Loureiro (2008), é uma história tão presente na

vida cotidiana da população que a ilha tornou-se um espaço de respeito e até temor. É uma ilha que de fato existe na cidade e atualmente, apenas sete famílias residem nela. A lenda da Ilha da Pacoca possui muitas versões, dentre elas há uma narrada pelos ribeirinhos e registrada no livro “Abaetetuba conta...”³ de Simões e Golder (1995), intitulada “A ilha da cobra” a qual considerei essencial transcrever na íntegra pela riqueza de informações que enriquecerão as análises posteriores:

“Aquele curioso diz-que valente não era tão corajoso assim.”
Falavam de uma bela ilha que, com aproximação de pessoas, transformava-se em um lindo navio, todo luminoso.
Certo dia, um curioso resolveu desembarcar na ilha. Chegando lá, avistou um miritizeiro, com uma enorme cobra toda enrolada, ao mesmo tempo uma voz forte lhe dizia:
- Você tem coragem?
Ele respondeu que “sim”, então, a voz lhe disse para que voltasse em casa e de lá trouxesse um copo de leite de peito e um terçado, e nela desse um golpe.
O homem foi em casa e voltou com o material, porém, não teve coragem para executar o serviço. Então a voz, dessa vez mais forte e brava lhe disse:
- Desgraçado, redobreste meu encanto.
E, contam, desde aí, este passou a ter uma enorme dor de cabeça, o que lhe causou a morte (SIMÕES; GOLDER, 1995, p. 50).

Apesar do tempo de registro dessa narrativa, ainda hoje ela é uma das lendas mais conhecidas na região, fator periodicamente reafirmado nas criações de miriti, o que se observa numa das peças criadas pelo artesão Valdeli Costa, justamente retratando a história (Figura 3).

Figura 1 – Cobra grande da ilha da Pacoca



Fonte: Foto de Sérgio Rodrigues

³ A obra é resultado do Projeto Integrado: “O imaginário nas formas narrativas orais populares da Amazônia paraense”, em parceria com a Universidade Federal do Pará (UFPA).

Essa e outras peças foram criadas especialmente para a exposição no “Festival Criativos por Tradição – Amazônia Conexões”, ocorrida em São Paulo, no período de 03 de setembro a 03 de outubro de 2022, a qual também pode ser visitada virtualmente na página do Canal Artesol⁴.

Durante as entrevistas, “Seu” Valdeli, me explicou que a peça foi criada a partir de uma narrativa que ele acredita ser verdade: tinha um homem que tentou desencantar a cobra, mas, para ele conseguir esse feito, não podia olhar para a cabeça dela. No entanto, quando chegou para cortar o rabo da cobra e assim desencantar a ilha, o homem olhou para cabeça da cobra, ficou com medo e desistiu. Dessa forma, observa-se que a versão do artesão para criação da peça é semelhante à registrada no livro de Simões e Golder (1995).

Nesse sentido, a realidade dos mitos que perpassa a vida do abaetetubense aproxima-se das análises de Eliade (2019) na obra “Mito e Realidade”, o qual trata o mito enquanto conceito “vivo” nas sociedades “primitivas”, dando uma visibilidade a partir da pesquisa *in loco* de como este interfere ou reverbera na vida das populações que ele pesquisa, semelhante ao que é encontrado na cidade de Abaetetuba.

Nessa perspectiva, para o Abaetetubense, os mitos são parte real pois estão presentes no dia a dia e são tradicionalmente respeitados, assim como os dias sagrados – a Sexta-Feira Santa, o dia de finados – quando o costume do silêncio e do respeito, embora deixado de lado por alguns, ainda é mantido pela maioria da população. Em certa análise, evidencia-se que os diversos mitos e lendas da cidade são permeados de significado. Com isso, todo esse contexto representativo reflete em várias esferas, inclusive na vida do artesão que é o agente principal do estudo nesta pesquisa.

2. A palmeira “da vida” e o artesão

A beleza e a riqueza desta arte se estabelecem no fato de admirarmos esses *mitos* ou *tabus* ainda existentes, fato que reproduz o que Eliade (2019), em sua obra “Mito e Realidade”, busca compreender os mais diversos mitos cosmogônicos e de outras naturezas, não debruçando-se sobre sua veracidade, mas para entender a

⁴ Disponível em: <https://canalartesos.org.br/>. Acesso em: 21 dez. 2022.

presença contemporânea deles:

Nossa pesquisa terá por objeto, em primeiro lugar, as sociedades onde o mito é – ou foi, até recentemente – “vivo” no sentido de que fornece os modelos para a conduta humana, conferindo, por isso mesmo, significação e valor à existência. Compreender a estrutura e a função dos mitos nas sociedades tradicionais não significa apenas elucidar uma etapa na história do pensamento humano, mas, também compreender melhor uma categoria dos nossos contemporâneos (ELIADE, 2019, p. 6).

Desta maneira, é nesse sentido que buscamos compreender a arte do miriti entrelaçada ao mito e visualizando a categoria real da vivência dos artesãos quando traduzem esta realidade a partir de suas produções. Assim, é notório que desde a origem da palmeira encontramos narrativas, pois também há uma lenda sobre o surgimento da árvore de miriti, chamada árvore da vida ou palmeira-mãe. A história tem como personagem principal a índia *Uaraci* (Figura 2), conhecedora da medicina popular, das ervas e das plantas curativas. Ao se apaixonar pela lua, a jovem morre e é sepultada próximo ao rio. Com o passar do tempo, no lugar onde morreu, surgiu uma planta ainda não conhecida e a tribo passou a acreditar que o espírito de *Uaraci* permaneceu presente naquele lugar.

Figura 2: Uaraci



Fonte: Blog Miriti Tauá

Na narrativa, a jovem dá seu corpo pela sobrevivência do seu povo, o que remete à compreensão da palmeira-mãe, a origem é onde se finda as relações do artesão com a palmeira de miriti, muito significativo quando retornamos à imagem do miritizeiro transfigurando como início e fim dos ciclos. Neste sentido, questioneei “seu” Augusto sobre qual seria a importância do miritizeiro para ele, o qual respondeu:

A palmeira do miritizeiro ela representa, assim, uma história, né? que vai ser traçada, contada através das peças que vão ser feita da palmeira. Então, a palmeira, pra mim, ela representa, assim, algo muito importante, né? trazido da natureza, né? É uma palmeira que

a gente extrai o produto, a matéria prima que vem da natureza. Ela é abundante aqui em nossa região, né, e por ser uma região que tem, tem bastante, né, a gente acaba agradecendo muito por ter, por a gente não ter a escassez assim no momento, né, mas a gente tem que ter também o cuidado de plantar. Eu num planto, na verdade eu vou alimpando onde já tem os filhos, os filhotes do miritizeiro nascido, né, eu só faço o manejo, limpando e cuidando que ele vai crescendo. Então, o miritizeiro pra mim é tudo, no momento (Seu Augusto, artesão).

Dessa forma, a fala de seu Augusto vem reafirmar a expressão do miritizeiro ser representação de tudo, de ser sagrado. Uma fala que ecoa através de muitas outras vozes dos artesãos que veem nessa planta a essência para expressão dos seus sentimentos e sua história. Todavia, toda essa construção histórica e social, muitas vezes, não é visualizada quando se compra um brinquedo de miriti, fato que não pode ser visto como algo negativo, pois, aquele que adquire a peça, conota-lhe outros significados e outras percepções.

Considerações finais

Assim sendo, podemos considerar que visualizar com detalhes a presença dos encantados da natureza e da vida dos artesãos no manejo, nas produções e na venda de cada brinquedo e de cada arte em miriti se apresentou como uma tarefa minuciosa e ao mesmo tempo desafiadora. Adentrar nesse universo por meio da família de “seu” Augusto, direcionou-me a um olhar do quanto é significativa as cargas históricas, sociais e religiosas que cada peça possui. Embora, muitas vezes, seja um trabalho exaustivo pelas noites cansativas de produção para entrega de uma encomenda, o artesanato de miriti é feito com maestria, pois, cada peça esculpida, carrega consigo os traços e o toque pessoal do artesão retratado em detalhes e técnicas.

As religiosidades apresentadas nesse campo demonstram um conjunto de significações representadas no respeito aos limites que esse artesão pode ultrapassar em relação à natureza, o qual se dá pelo fato dele visualizar a importância da palmeira do miriti, cuja, em diferentes falas, se configura como “árvore sagrada” ou “árvore da vida”. Os artistas ponderam, ainda, que dela se aproveita de tudo, que ela está presente em quase tudo do dia a dia do povo abaetetubense: no mingau da “beira”, nos paneiros usados para carregar açaí ou os pescados vindos dos ribeirinhos, ou na produção dos brinquedos de miriti.

É também pelas influências religiosas que esses brinquedos são construídos, não a partir de um parâmetro fechado de instituições, mas como religiosidades que desabrocham como a flor do miriti, dando o fruto que dá o sabor e que embelezam as peças diferenciadas. Assim, todas essas versões mostram algo feito da palmeira sagrada para oferecer a um sagrado. Por isso, não é uma religião, mas religiosidades presentes na vida do artesão ou de quem compra.

Referências

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2019.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das cultura*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. *Divisão regional do Brasil em regiões imediatas e intermediárias*. 2022. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv100600.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2023.

LOUREIRO, João de J. P.; OLIVEIRA, Jarbas. *Da cor do norte: brinquedos de miriti*. Fortaleza: Lumiar Comunicação e Consultoria, 2012.

MIRITI TAUA. http://mirititaua.blogspot.com/2011/02/lenda-do-miriti-de-uma-tribo-amazonica_09.html. Acesso em: 20 jul. 2023.

MONTEIRO, Camila Costa. *A Festividade Sagrada Família do Tauerá De Beja (Abaetetuba): conflitos e aproximações entre catolicismo popular e oficial*. 2017. 1 CD-ROM TCC (Licenciatura Plena em Ciências da Religião) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2017.

PASSAMANI, Guilherme Rodrigues; *et al.* *Antropologia A*. Santa Maria: UFSM, NTE, UAB, 2009.

SIMÕES, M. S.; GOLDBERGER, C. (coordenadores). *Abaetetuba Conta...* – Belém: Cejup: Universidade Federal do Pará, 1995. – (Série Pará Conta; 3).

A POESIA COMO EXERCÍCIO ESPIRITUAL: INTERSECÇÃO DO TEOLÓGICO E FILOSÓFICO EM HADOT E SILVA¹

Cídio Lopes de Almeida²

Resumo: A Filosofia de Vida, enquanto repertório temático presente na Área 44 da Capes, Teologia e Ciência(as) da(s) Religião(ões), mostra-se como fenômeno na fronteira entre o que seja o filosófico, enquanto atividade epistemológica, e o teológico, na medida em que os desafios de não só produzir uma atividade de conhecimento, mas de viver existencial baseado nestas construções geram implicações que também são comuns ao que é comumente registrado nas vivências religiosas. A comunicação objetiva apresentar alguns pontos nos quais orbitam o conceito de filosofia como maneira de viver de Pierre Hadot, centrada na sua proposta de que na Filosofia Antiga o importante era o vivenciar a vida segundo uma filosofia, e o fazer-se poema de Agostinho da Silva, como sendo a atividade filosófica mais importante o viver de forma poético filosófico, empenhado em urdir a si mesmo de modo poético. Nossa questão em perspectiva examina quando a filosofia para estes autores, sob o recorte de filosofia de vida, transita para o espaço temática compartilhado pelo teológico. Sobretudo na investigação dos fundamentos arquetípicos do real humano, pelo que os levam a incluir a ideia de uma filomíthia no filosofar, bem como na investigação teleológica do existir, pelo que os temas da liberdade se mostram estruturante e estabelece implicações éticas. Pelo que filosofia de vida, nesta chave, mostra-se compartilhando o mesmo campo poético do que habitualmente delegamos ao teológico. Nossa metodologia será a bibliográfica.

Palavras-chave: Poesia; Exercício espiritual; Filosofia de vida; Pierre Hadot; Agostinho da Silva; Teológico; Expressão filosófica.

Introdução

A comunicação está situada e em diálogo com as pesquisas de doutorado que estamos desenvolvendo a partir do tema Maçonaria enquanto fenômeno religioso baseado em Filosofia de Vida. Aqui, o nosso recorte objetiva o exercício de comparação de um tema específico, a poesia como exercício espiritual em dois autores, para poder verificar em que medida há um trânsito temático entre este fazer poético-filosófico com o teológico.

Para examinar, está proposto dividirmos a comunicação em duas partes. Na primeira, nossa atenção será expor em Pierre Hadot a ideia da poesia da verossimilhança como chave conceitual relevante na leitura do *Timeu* de Platão e como jogo poético-filosófico teológico. Para a segunda parte, através da apreciação

¹ Comunicação apresentado no IX Congresso ANPTECRE: A religião na América Latina e Caribe: conceitos, relações e perspectivas,

² Doutorando em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória, Espírito Santo. *E-mail:* cidioalmeida@gmail.com. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Espírito Santo – FAPES.

de alguns fragmentos de textos, verificaremos em que medida o filosofar de Agostinho da Silva nos mostra um viver segundo uma filosofia, transitando entre o poético-filosófico e a ideia do pensar como viver, em trânsito entre o tradicional pensar filosófico e o agir pastoral-teológico.

1. A Poesia da verossimilhança como poética teo-filosófica

Pierre Hadot para explicar seu interesse sobre a Filosofia como um Exercício Espiritual, registra que o início se deu pela percepção de uma aparente contradição ao lidar com as obras filosóficas dos Antigos. Esta contradição se dava na sua apreciação por um duplo problema. Diz ele:

[...] cremos que, como muitas obras modernas, elas são destinadas a comunicar informações referentes a um conteúdo conceitual determinado e que podemos também tirar diretamente delas informações claras [...]. De fato, porém, elas são muito frequentemente exercícios espirituais que o próprio autor pratica e faz seu leitor praticar (HADOT, 2003, p. 16).

Ainda meditando sobre esta origem, Hadot também nos remete a sua ideia lá em 1939 oriunda de Henri Bergson: “A filosofia não é uma construção de sistema, mas a resolução, uma vez tomada, de olhar ingenuamente para si e ao redor de si” (HADOT, 2014, p. 15)

Sobre a ideia de filosofia como filosofia de vida, Hadot retomando uma citação de Filo de Alexandria (De Special, II, 44) faz avançar um pouco mais:

[...] aparece claramente um dos aspectos fundamentais da filosofia na época helenística e romana: ela é uma maneira de viver, o que não quer dizer somente que ela é uma certa conduta moral – pois se vê bem nesse texto o papel desempenhado pela contemplação da natureza –, mas que é uma maneira de existir no mundo, que deve ser praticada a cada instante, que deve transformar toda a vida (HADOT, 2014, p. 262).

Estabelecido este quadro inicial, em que textualmente situamos a ideia da filosofia como exercício em algumas citações do pensamento de Hadot, passamos para o ponto de investigação que nos interessa que é compreender melhor o que seja este exercício, pois sem ele a ideia de *filosofia como maneira de viver*, como acima citamos, poderia ser apenas um conjunto de preceitos moralizante e não propriamente filosofia.

Dentro do universo de publicações de Hadot, que se vinca no geral pelo tratamento desta perspectiva da filosofia como maneira de viver, destacamos o

artigo *Física e Poesia no Timeu de Platão*, pois nele notamos uma oportuna articulação para poder derivar os detalhes deste tipo de exercício filosófico.

De modo bem documentado, o autor nos mostra que o *Timeu* é um livro que narra a gênese não propriamente cosmológica, “[...] mas destina-se a explicar o nascimento do homem e, por sua vez, o nascimento de Atenas” (HADOT, 2023, p. 06). Ideia que faz avançar para o fato de que neste caso se trata de uma cosmogonia e seu centro narrativo é a condição humana e não uma teoria física. Dato que é disto que se trata, a narrativa do *Timeu* “[...] pertence ao mesmo gênero literário que o livro bíblico da Gênese” (HADOT, 2023, p. 06). Estabelecido esta primeira perspectiva, o argumento do autor avança para investigar que tipo de gênero literário em efetivo se pratica no *Timeu* enquanto gênese cosmogônica. Em torno da palavra “*eikos logos*” (εἰκὼς λόγος), traduzido por Hadot como discurso de verossimilhança, será desenvolvido a estratégica para explicar como uma prática poética, baseada não só numa contemplação da realidade como uma física (*physis*), mas enquanto real mítico (teológica) e filosófico, isto é, um *mytos logos*.

Neste processo de criação narrativa da gênese ideal que relata o *Timeu*, Hadot recorre a Aristóteles para remarcar que esta narrativa só pode ser verossímil, dado que “a poesia narra o que é universal”, e por isto ela não narra o individual, objeto da história, “mas como eles teriam ou deveria ter acontecido” (HADOT, 2023, p. 08). A narrativa do *Timeu* neste sentido é como modelos ficcionais para se pensar o presente. “Fábulas verossímil que reconstitui o que pode ter sido e o que deve ter sido” (HADOT, 2023, p. 08), postos em perspectiva de explicar o presente ou imediato. E neste exercício criativo poético, recoloca a ideia de *mimesis* para além daquele sentido de cópia ou de uma prática menor. Percebido nesta chave, Platão no *Timeu*, “utiliza meios diversos para fornecer esse modelo verossímil” (HADOT, 2023, p. 10). E só nesta chave da verossimilhança é que podemos notar seu trânsito entre elemento de matemática, física no estilo pré-socrático, e a figura de um Demiurgo, já na esfera que posteriormente tendemos a ver como teológico.

Por fim, Hadot põe em tela o desafio e mesmo a ousadia do humano em querer pela poesia desvendar a natureza. Citando o diálogo/obra Sofista de Platão remarca que: “A natureza gera seres vivos com uma razão e um conhecimento divino que vêm de Deus” (HADOT, 2023, p. 11). Pelo que é vedado de todo modo que o homem possa também compreender estes segredos da natureza. E a tática para o

humano burlar esta barreira consiste em “mimá-la em palavras, ou seja, realizar ele mesmo uma mimesis desta mimesis. Portanto, é necessário criar a fábula verossímil” (HADOT, 2023, p. 11). Ideia que será situada por Hadot no contexto do valor da escrita versus a oralidade dialogada em Platão.

Os diálogos ocupam um lugar estratégico neste projeto dialético na direção do real. Havendo dois tipos de diálogos, um em que podemos dizer que ele permite o engajamento do leitor. Permitindo que ele participe ou tenha a “ilusão de participar ele mesmo [...] da luta dialética” (HADOT, 2023, p. 13). Outro tipo de diálogo é aquele que funciona mais como um monólogo de cunho retórico persuasivo, pelo que este seria mais escrito no sentido negativo dentro do pensamento de Platão. Por outro lado, a oratória dialética por várias vias se coloca como uma *psicagogia* da Alma, uma condutora desta ao Todo. A discursividade do *Timeu*, utilizando-se de um jogo, no qual a narrativa mítica se mostra como meio, “[...] coloca a Alma de volta no Todo para explicar a posição da Alma no Corpo” (HADOT, 2023, p. 15). Neste quadro, a física do *Timeu* é posta como estratégia de influência das almas, passando pela política e culminando “à conversão filosófica” (HADOT, 2023, p. 15).

Articulando este jogo, esta tessitura que se mostra na própria vida, Hadot portanto nos indica que está era a perspectiva que permitia saltar para a compreensão do próprio fundamento da realidade na poética do *Timeu*. Ideia que ele também registra na Teologia de Proclo acerca dos alguns diálogos de Platão e também no *Timeu*. E, em conclusão, Hadot nos encaminha para compreender que “este jogo sagrado é uma oferenda poética ao Poeta do Universo, e esta oferenda é um exercício espiritual” (HADOT, 2023, p. 16). Aqui a física é uma meteorologia, “uma visão universal e imaginativa do Universo” (HADOT, 2023, p. 17), que ao ser contemplada eleva a alma; ela é entranhada desta grandeza por este jogo contemplativo.

Para além de uma esfera puramente mística desta contemplação, para Hadot este discurso verossímil inaugura duas tradições temáticas: “o Mundo como Poema, o Poema como Mundo” (HADOT, 2023, p. 19). Sendo o primeiro mais ligado a procurando dos sinais da natureza. E uma segunda tradição ocupada em recriar no poema o Cosmo mesmo ou “de alguma forma encapsular o Cosmos [...] dentro dos

limites de um microcosmo literário” (HADOT, 2023, p. 19), investigando a correlação entre as regras do poema e as da própria natureza.

2. Agostinho da Silva: um luso-brasileiro a viver segundo um poema

Para o pensador George Agostinho Baptista da Silva (1906-1994), que afirmou, no contexto de uma entrevista televisiva, ser o mais importante *fazer-se poema*, consideramos que é exista alguns desafios para pesquisar a sua obra literária. Em primeiro lugar e considerando que sua fala tenha sido coerente com o seu próprio viver, sua obra não estaria apenas em textos. Se em Hadot temos obras a tratar dos temas da poesia de modo discursivo, aqui devemos estar atentos com esta indicação e que os aspectos biográficos também serão parte da obra do autor. Ademais, mesmo a produção escrita que seja perpassada por esta ideia de filosofia como poesia terá outra feição, que de arranque já nos faz lembrar a dileção de Platão pelo diálogo vivo e o escanteio da escrita com propósito de apenas convencer o leitor, admitindo a escrita apenas na medida em que ela imita os diálogos vivos e dialético. No caso aqui em análise, este caráter de diálogo e proximidade com a vida vinca a manifestação do seu trabalho literário que é sob a ótica discursiva eminentemente dispersa.

Para os objetivos desta comunicação colocamos em tela dois dos seus diálogos, *Conversação com Diotima e Pólicles* que, segundo Amon Pinho, são de inspiração platônica e neste sentido é ponto de contato com a eleição do texto de Hadot feita na primeira parte. Nossa referência, sobretudo da moldura crítica da sua fortuna literária, serão os trabalhos de dois estudiosos do seu pensamento. A primeira referência está em *Textos e Ensaios Filosóficos I*. Edição crítica feita pelo Prof. Dr. Paulo Borges, docente da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Portugal. A segunda fonte para os diálogos está no volume *Filosofia Enquanto Poesia*, fruto da edição crítica no Brasil feita pelo Prof. Dr. Amon Pinho, docente da Universidade Federal de Uberlândia, onde também dirige a Cátedra Agostinho da Silva.

De modos variados a filosofia e a poesia aparecem em Agostinho da Silva. Se por um lado o autor refuta “oralmente e por escrito [...] as designações de filósofo e filosófico” (SILVA, 1999, p. 09) devemos compreender este posicionamento a partir da sua formação. Licenciado (1928) e doutoramento (1929) em Letras na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, apreendeu deste contexto “[...] a recusa do

especialismo(*sic*) em prol do ideal neo-renascentista de um homem total, a possibilidade da ‘inteira fusão’ do ‘divino’ e do ‘humano’, o sentido da Verdade como constante caminho superativo[...]” (SILVA, 1999, p. 11). Será neste contexto que a ideia não só de filosofia, mas de poesia e de uma teologia entrelaçam e que por filosofia como poesia em Agostinho da Silva “[...] exerce-se [...] como *poiesis*, quero dizer, ‘criação’, ‘fabricação’, ‘confecção’” (PINHO, 2020, p. 419).

Esta ideia da filosofia nos leva à concepção de filosofia como maneira de vida, no diálogo *Pólicles*, a personagem homônima, que é a protagonista, assim arremata o que seja esta filosofia: “[...] não confundas pensar com o dizer pensamento; seria tão grosseiro como não distinguir Homero dos rapsodos e Lísias dos réus dos tribunais. Pensar é viver: ao pensamento perfeito corresponde a perfeita vida” (SILVA, 1999, p. 186). Neste ponto, o viver pautado pela perfeita vida longe de ser um esquema simplista do real enquanto reflexo do ideal, pode ser perspectivado na ideia que Hadot desenvolve sobre o diálogo de verossimilhança a partir do *Timeu* de Platão. O arquétipo enquanto narrativa verossimilhante, enquanto modelo possível, se mostra na tessitura do diálogo se colocarmos a está primeira ideia em relação ao que é dito na página seguinte do mesmo diálogo: “O que interessa na vida não é prever os perigos das viagens; é tê-las feito. Falhado, Platão vale mais do que nós, que não falhamos porque não erguemos o braço nem a voz; ficará conhecendo-se melhor” (SILVA, 1999, p. 187). A ideia desenvolvida anterior e posteriormente a esta citação está contextualizada no interior do diálogo se Platão deveria ou não ter ido levar a Filosofia a Reino do Tirano Dionísio, que ao final acaba por torná-lo prisioneiro e escravo. Mencionando de modo direto o termo arquétipo em torno da discussão de como Fídias, o celebre escultor da Grécia Antiga, teria logrado êxito no seu trabalho, pois “conseguiu realizar a deusa esculpindo-a apenas segundo o seu ideal, segundo o arquétipo que se lhe ergueu no espírito logo à primeira vez que o projeto o seduziu” (SILVA, 1999, p. 180)

Ao longo do diálogo *Conversação com Diotima*, em particular a personagem de nome Estrangeiro, iremos verificar vários pontos de contato com os temas da poesia platônica do *Timeu*, segundo a leitura feita por Hadot. De modo pedagógico a abertura se dá por Diotima a afirmar que o Estrangeiro pouco tem praticado a leitura. Em torno deste tema, do que é propriamente ler livros escritos ou ler o mundo, podemos verificar a ideia da poética que procura antes de tudo ler os sinais

das regras da natureza, e não havendo outro caminho para a criatividade neste terreno. Inserindo nos no debate da *mimesis* criativa da narrativa verossimilhante. A resposta que Agostinho da Silva coloca na boca da personagem Estrangeiro, que é o ponto inicial da arquitetura da dramatização do diálogo, não nos deixa dúvidas. Em resposta ele nos diz: “É certo, Diotima; e estava perguntando a mim próprio como se pode ler diante deste céu e deste mar” (SILVA, 1999, p. 123). Em resposta, a personagem Diotima relata o estranhamento com quem acha que a poética seja uma atividade subjetiva, permitindo-nos derivar uma censura à ideia de um sujeito autônomo, nos moldes demarcados na tradição filosófica a partir do *cógitio* em Descartes. Agostinho assim coloca na fala da personagem: “Há quem o faça; e quando chego perto deles e o estranho, respondem-me que têm dentro em si, nas ideias e nos sonhos que as palavras levantam, paisagem mais bela que a de todas as vagas e todos os céus e todas as rochas” (SILVA, 1999, p. 123).

Esta opção pela leitura fora de si, para além de uma aparente alienação, e, portanto, um desleixo pelo tema da verdade, mostra o que pensa Agostinho da Silva sobre a atividade poética. “O fato de não procurar em ti a verdade não leva a concluir que não procure; em segundo lugar, creio que seria problema importante o de sabermos até que ponto temos sempre a poesia, não a verdade” (SILVA, 1999, 140). Amon Pinho neste contexto indica que o importante “era a da trama do discurso filosófico entretecido à urdidura empírica da vida” (PINHO, 2020, p. 425). Pelo que o objetivo, que passa por uma meditação da física, do mar e da rocha lá fora, culminará com os interesses, segundo Amon Pinho, desta maneira de poetizar: “trabalhar com almas do que o trabalho com palavras” (PINHO, *In.* SILVA, 2021, p. 420).

Em conclusão deste recorte, Amon Pinho delineia bem o que parece-nos ser a poética de Agostinho da Silva que tem como proposta ir além dos demarcados *penso logo existo* de Descartes ou o viver para depois pensar de Nietzsche, “à maneira de síntese superior, propõe uma superação (no sentido dialético de *Aufhebung*) que inclui pensamento e vida. Pensamento e vida perfazem-se mutuamente” (PINHO, 2020, p. 426).

Conclusão

A comunicação objetivou explorar o tema da poesia em recortes da obra de dois autores. Ademais, esta poesia como atividade foi examinada na imbricação de três campos temáticos, além dela, a filosofia e a teologia. Pode-se notar que entre Hadot e Silva há um interesse que vai além da obra de Platão, mas sobretudo confluem na ideia de filosofia como maneira de vida. No caso de Agostinho da Silva, mais inserido no circuito das pesquisas da Filosofia Luso-brasileira, como bem nos indica o intérprete Amon Pinho, a filosofia é compreendida no “paradigma helênico-helenístico da filosofia como maneira de viver” (PINHO, 2021, p. 226), ponto comum às investigações de Hadot.

Para além dos aspectos de recorte histórico do interesse de pesquisa dois autores, a ideia de poesia como atividade, como narrativa verossimilhante, é destacada discursivamente em Hadot, mas é em Agostinho da Silva que ela ganha aspecto de performance, isto é, o autor ao criar diálogos fictícios, performance na escrita um dizer na forma e no conteúdo. De resto, o tema que pode ser considerado objeto do pensamento teológico em nossos dias aparece em especial na medida que o jogo poético procura pela discursividade verossimilhante comunicar-se com o que engendra o real. No horizonte, desta contemplação da física destacado por Hadot, mas também nos diálogos selecionados de Agostinho da Silva irão aparecer de modo variado.

Finalizamos nossa comunicação indicando que o trânsito entre filosofia, poesia e teologia, enquanto atividade reflexiva interdisciplinar, teve um lugar relevante no pensamento de Proclo Lício (412-485 dC) (PROCLO, 2011), especialmente na Teologia Platônica. Por fim, para o Prof. Limas Vaz: “A teologia, [...] é uma grandeza cultural na história da cultura do Ocidente. Creio que é uma grandeza constitutiva da tradição, sobretudo, filosófica: o termo ‘teologia’ nasceu da filosofia, é um termo criado por Platão” (LIMA VAZ, 1997, p. 85). Sinalizando que o campo em comum entre filosofia e teologia seria o “supra-sensível [...] um domínio no qual o problema teológico se apresenta o problema da ordem das realidades e toda ordem supõe um princípio ordenador, tornando-se então, de alguma maneira, uma teologia” (LIMA VAZ, 1997, p. 85). Ideias presentes tanto nas análises que Hadot faz sobre o *Timeu* de Platão, quanto nas ideias de filosofia de vida em Agostinho da Silva presente nos dois diálogos que tomamos em análise.

Referências

HADOT, Pierre. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. Trad. Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. 1. ed. São Paulo: É Realizações, 2014.

HADOT, Pierre. *Física e Poesia no Timeu de Platão*. Trad. Cídio Lopes de Almeida. São Paulo: AMF3 Escola de Filosofia, 2023. Disponível em: <<https://amf3.com.br/fisica-e-poesia-no-timeu-de-platao/>>. Acesso em: 22 ago. 2023.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Filosofia e forma de ação. *Cadernos de Filosofia Alemã* 2, p. 77-102, 1997.

PROCLO. *Teología platónica I-III*. 1.a ed. Buenos aires: Losada, 2011.

SILVA, Agostinho da. *Filosofia enquanto Poesia: Sete cartas a um jovem filósofo, Conversação com Diotima, Filosofia nova e outros escritos*. Organização de Amon Pinho. 1. ed. São Paulo: É Realizações, 2021. [E-book].

SILVA, Agostinho da. *Textos e Ensaios Filosóficos I*. Critério da Edição e Estudo Introdutório Paulo Alexandre Esteves Borges. Lisboa: Âncora Editora, 1999.

LEODEGARIA DE JESUS LINGUAGEM POÉTICA E RELIGIOSA

Cosme Juares Moreira Streglio¹

Resumo: Leodegaria de Jesus foi considerada uma das primeiras mulheres negras a ter um livro de poesia publicado em 1906. A linguagem poética é permeada de movimentos dinâmicos entre a alegria e a tristeza, a dor e a alegria, com harmonia e citação da natureza e ao mesmo tempo uma mulher goiana que revela sua história e superação e que nos revela sua aproximação ao sagrado. Sendo assim, Leodegaria ao escrever seu livro *Orquidea* em 1928 quando estava em Uberlândia, demonstra sua maturidade religiosa. Os caminhos para que Leodegária chegasse na poesia foi de muito esforço e dedicação e sua inspiração poética vinda de suas andanças, ora de triste e alegria, fez com que também o lado religioso da poetisa fosse revelado como um singelo encontro com o sagrado.

Palavra-chave: Leodegaria; poesia; religião; dinâmica.

Traços biográficos e as produções literárias

Oliveira (2022) em sua dissertação de mestrado em letras pela Universidade Federal de Goiás intitulado: “Os ditos e não ditos sobre Leodegária” explica ao citar Levi que existem algumas possibilidades sobre compreensão de dados biográficos. A pesquisadora cita: o tempo, o meio e espaço em que o indivíduo está inserido. O contexto em que vive o indivíduo assume duas perspectivas tal qual comenta a pesquisadora Oliveira (2022), a reconstrução social e histórica que parecem serem inexplicadas e outra que serve para preencher lacunas documentais. Dessa forma, Oliveira (2022) defende que para fazermos análise biográfica sobre Leodegária é necessário a interpretação a luz da história em que a vida da poetisa é permeada de lutas e conquistas.

Oliveira (2022) comenta que estudar sobre a poetisa Leodegária torna-se um fator importante e histórico para o mundo acadêmico pois é um desvendar sobre trajetórias femininas escondidas.

De acordo com Basileu (1996) e Denofrio (2001), Leodegária de Jesus nasceu no dia 08 de Agosto de 1889 em Caldas Novas, Filha de José Antônio de Jesus² e Ana Isolina Furtada de Jesus. Basileu (1996) revela que a poetisa com apenas dois meses

¹ Mestre em Letras/Crítica literária Puc-Goiás

² O nome verdadeiro é Rodrigues Santos. O pseudônimo José Antônio Jesus foi adotado quando estava no seminário (Fonte: FRANÇA, Basileu. Poetisa Leodegária. Goiania: Kelps, 1996)

de vida foi com os pais para Jataí no qual o José Antônio foi solicitado para administrar uma escola naquela região, depois a família se transfere em 1896 para Rio Verde na qual José Antônio torna redator do primeiro jornal da região chamado o “Oeste de Goiás”.

Siqueira (2020) ao citar a Darcy França explica que devemos ter a responsabilidade ao tratar de uma das melhores poetisas de Goiás. Sendo assim, segundo explica Siqueira (2020), saberemos ampliar o conhecimento sobre Leodegária e tornará cada mais conhecida.

Em 1903, como explicado por Basileu (1996), os pais voltam para Jaraguá sem Leodegária e quando a jovem completa 14 anos escreve uma carta em forma de soneto ao pai por insistência do poeta Augusto Rios. Tanto Basileu (1996) quanto Denófrio(2001) afirmam que a poetisa escreveu o seu primeiro livro chamado “Coroa de Lírios” por volta de 1906. Especificamente, Denofrio (2001) explica que o estilo adotado por Leodegária era neorromânticos e parnasianist³a buscando inspirações nas leituras de poetas como: Cassimiro de Abreu, Alvares de Azevedo, Coelho Neto. Lima (2022) comenta que a obra inicial da poetisa chamada “Coroa de Lyrios” tem caráter biográfico com inspirações em poetas como: Fagundes Varela, Gonçalves Dias, Alvares de Azevedo.

Streglio (2015) na dissertação de metrado em letras pela PUC-Goiás intitulado: “A lírica de Leodegária, devaneio poético e imagem” comenta que a poetisa passou por um caminho de críticas nos quais se destacam o uso excessivo de virgula e um tom exagerado de melancolia em seus versos. Streglio (2015) ao citar Darcy França, comenta que dois escritores reconheceram a poetisa Leodegária com um futuro promissor: Gastão de Deus e Felício Duarte

Por volta de 1904 na cidade de Goiás como explica Denofrio (2001), a jovem Leodegária iria participar da seleção para estudar no Liceu da cidade de Goiás. Todavia, a participação foi dificultada por questões políticas que estava envolvido Antônio Jesus. Mas por insistência do pai de Leodegária, foi feita uma banca especial do Rio de Janeiro. A jovem conseguiu a aprovação, mas o resultado veio seis anos depois frustrando o sonho da poetisa estudar no liceu.

³A poetisa Leodegária foi severamente criticada por adotar o modelo romântico-parnasianista em suas poesias. Todavia, os demais escritores como cita o pesquisador Gilberto Mendonça Teles também adotam um modelo romântico-parnasianista no qual não registros de críticas quanto tais escritores.

A poetisa Leodegária⁴ em 1906 escreve seu primeiro livro intitulado “Corôa de Lyrios⁵” estilo romântico-parnasianista e o segundo livro chamado “Orchidas⁶” em 1928. Tania (2020), ao citar Conceição Evaristo que a poetisa sendo uma mulher negra ao escrever um livro de poesia, foi um grande ato político para as mulheres negras em Goiás até os dias atuais.

Em relação ao livro “Corôa de Lyrios”, Streglio (2015) explica ao citar Chevaliere Gheerbrant que existem alguns símbolos referentes a palavra coroa. Primeiro sentido é o poder, colocar a coroa na cabeça, símbolo de reinado. A coroa também simboliza as forças exteriores e interiores que garantem o sacrifício de valor cósmico e ético. Streglio (2015) comenta que “Corôa de Lyrios” é a unificação de opostos traduzindo a vida, marcada por contradições que compõe a sua lírica, como por exemplo: a poetisa filha de mãe branca e pai negro.

Streglio (2015) ao citar Basileu França, comenta que há contrastes na vida da poetisa goiana que se apresenta com uma coroa de lírios provinda de tristezas e decepções quando deveria trazer coroa de vitória.

Em sua dissertação de mestrado, Streglio (2015) ao citar Chevaliere Gheerbrant explica que a obra “Corôa de Lyrios” traz a característica de dicotomia da alegria e do gozo presente no poema “Supremo gozo” como observa-se nestes versos: *Muda-se logo o mundo em paraíso; as alegrias puras e divinas, a me afagarem, ternas, eu diviso.*

Há, portanto, o contraste que se nota no poema “Suprema dor” *O que me oprime tanto e me entristece, o que me arranca prantos tão amargos e me aniquila e mata e enlouquece e saber-te, adorável, criatura, infeliz; e trilhando, a passo largos, o caminho da eterna desventura.* Elementos de contrastes que se observa entre os dois poemas: sorriso e lágrima, gozo e sofrimento, ventura e desventura.

⁴ A pesquisadora Elis Regina Castro Araújo na sua dissertação de mestrado em Letras intitulado “Três poetas como ponto de inflexão na narrativa historiográfica da poesia goiana” de 2020 da UFG, esclarece que a primeira mulher a escrever um livro em Goiás chama Honorata Minelvina. O primeiro livro foi publicado provavelmente em 1875. Por sua vez, a pesquisadora Darcy França no livro “Lavras dos Goias III”, explica que a poetisa Honorata publicou seu primeiro livro no Rio de Janeiro. Defendemos que a poetisa Leodegária foi a primeira mulher negra a produzir um livro em Goiás

⁵ O primeiro livro Corôa de Lyrios de Leodegária foi editado pela editora Azul em Campinas/SP. Analisaremos o poema “Jatahy

⁶ O Segundo livro Orchideas foi escrito quando a poetisa estava morando em Uberlândia, a obra segue o estilo saudosista romântica e parnasianista, desta livro analisaremos dois poemas: Goyaz e Supremo Anelo.

Podemos afirmar, portanto, que a centralidade poética de Leodegária são os contrastes entre vida e morte, gozo e dor em que podemos unir os dois poemas “Supremo gozo” e “Suprema dor” num único pensamento presente em “Simile” *Quando nossa alma não padece dores, marrer é triste! Como é linda a vida! [...] Si nos é dado o cálix da incerteza, viver é triste! Como é doce a morte.*

Streglio (2015) faz a classificação temática dos livros de Leodegária tanto o “Corôa de Lyrios” e “Orchideas”: Primeiramente o “Corôa de Lyrios” se classifica nesta sequência:

Poemas que trazem como tema a Natureza e as Paisagens: “Ninho Vasio”, “Chromo”, “Jatahy”, “Setembro”, “Inverno”, “Saudade”, “Enlevo”, “Divagando”, “Aspiração”.

Poemas que tratam da questão do amor e do sofrimento: “Símile”, “Volúvel”, “Contraste”, “Meus Amores”, “Suspiros”, “Triste Viver”, “Dor oculta”.

Poemas que tratam do amor como forma feliz e que ainda perdura: “Supremo gozo”⁷, “Mutaçãõ”, “Estancias”.

O livro “Orchideas” escrito em 1928 é considerado por estudiosos e pesquisadores como o livro de maturidade da poetisa. Mostraremos por aqui a classificação temática dos poemas: 1) Saudosismo: “Goyaz”, “Supremo Anhelõ”, “Ao Partir”, “Longe”, “Adeus, “A velha Serra”; 2) Religião: “Semana Santa” (dividido em quatro sonetos), “Regina Coeli”, “Maria”, Santa Therezinha; 3) Sofrimento, luta e resistência: “Suprema dor”, “Coragem”, “Esperança”, “Jardim Fechado”, “A mocidade”, “Infortunado”, “Hontem e hoje”, “Ainda e Sempre”, “doce magoa”, “Tristeza”, “Dor”; 4) Homenagem aos pais: “A meu pae”, “O cego”, “mae”.

Segundo TELES (1982) a produção literária goiana em meados do início do século XX foi marcada por um romantismo tanto da primeira fase tendo como influência: Gonçalves Dias e Castro Alves, bem como uma poesia marcada pelo pessimismo e angústia que tem origens na poesia denominada: mal do século e tem como poeta principal: Álvares de Azevedo. Houve também a influência do parnasianismo, tema poético que busca a harmonia entre a palavras, ou seja, a coerência entre os versos. Dessa forma, os parnasianos eram rigorosos quanto a elaboração dos versos poéticos.

⁷ Streglio (2015) em sua dissertação de mestrado em letras preferiu escrever os nomes dos poemas de Leodegária tal qual foram regidos na época.

Os biógrafos Basileu (1996), Denófrío (2001), Teles (1982) explicam que em 1907 surgiu na cidade de Goiás o semanário “A rosa” no qual a intenção deste semanário foi tratar de assuntos literários da época e por curiosidade as participantes se vestiram de cor rosa. Era coordenado por Cora-Coralina, Leodegária de Jesus, Rosa Godinho e Alice Santana.

Pesquisadores entre eles BASILEU (1996) e DARCY (2001) relatam que Leodegária é uma mulher de fé e que não desiste diante de tanta dificuldade e decepções, entre a perdas destacamos: que ela não estudou no liceu de goiania, a rejeição de um rapaz, a morte do pai.

Diante da morte do pai, a vida de Leodegária passa a ter uma transformação de sofrimento para uma atitude de vitória quando ela não se esmorece diante da dor da perda e de uma sociedade marchista, Leodegária dá exemplo de vida a muitas mulheres quando não fica presa ao sofrimento e não se submeter a qualquer humilhações.

A fé de Leodegária mesmo adquirida pela tradição católica, a jovem poetisa assume a postura de não murmurar diante dos sofrimentos e que pela fé em Deus toma atitudes de coragem diante dos desafios que a vida lhe oferece.

Leodegária vivia numa época que no Brasil era desejável que a religião não se envolve em assuntos políticos e Rodrigues Martins o pai de Leodegária não segue este padrão pois era um homem de fé, foi seminarista e se envolvia em temas políticos e ainda tornou deputado. Leodegária não assumiu nenhum cargo político, mas seguiu o exemplo do pai de ter liderança em tudo que fazia. Mas interesse de distinção entre interesses eclesiásticos e políticos foram provocados pelos interesses republicanos. Assim explica Luiz Signates:

Aqui, a ideia de laicidade emerge a partir das lutas pela Proclamação da República, como imperativo externo de alinhamento civilizacional, sem com que fossem exarcebados quaisquer conflitos decorrentes da relação, promíscua ou não, a Igreja e o poder. Por isso, a laicização foi incompleta e, não raro, apenas aparente, tendo a República sendo construída sem que as res pública tivesse se constituído em sua separação clássica dos interesses privados das elites econômicas e eclesiásticas (SIGNATES, 2021, p. 145).

Antoniazzi (1997) explica que foram desenvolvidas formas elementares entre a religião e modernidade no qual se destacam: processo de racionalização e secularização, sociedade modernizada operada por movimentos políticos e há a religião que pode assumir o valor de tradição ou da transcendência.

Leodegária ao viver neste contexto de transição da monarquia para a república e do modelo oligárquico político, ela é uma mulher de fé no qual podemos tirar grandes exemplos de mulheres na Bíblia que mesmo nas dificuldades e poucas vezes citadas, exemplos de vida. A viúva que luta contra as injustiças e ameaça de morte, e temos o relato do Evangelista Lucas em que viúva pede justiça diante de um juiz injusto. Temos exemplos de mulheres na Bíblia que promoviam a união e a cooperação neste caso, citado a Abigail.

Assim, houve mulheres na Bíblia tanto no Antigo e Novo Testamento que deram suas contribuições no que se refere a luta contra as injustiças, assumiram lideranças, houve mães que governaram quando ainda seus respectivos filhos ainda não puderam assumir o trono. No Novo Testamento temos o exemplo de Maria, a mãe de Cristo, um exemplo de liderança embora os evangelistas relatam pouco sobre ela. Um exemplo de liderança de Maria relatada pelo Evangelista João é quando Maria intercede na festa de bodas de canaã. Não se sabe por que os evangelistas trataram pouco sobre a mãe de Cristo e isto se refere ao contexto da época. Paulo Apóstolo em uma de suas cartas afirmava que a mulher poderia participar do culto ouvindo, o discurso e decisões ficam sempre com os homens.

Basileu (1996) mostra que Leodegária era uma mulher de oração e lia sempre algum trecho da Bíblia e livros de meditações antes de dormir. Quando ela fazia suas respectivas orações, a poetisa se preparava para os desafios da vida, não havia acomodação na vida desta mulher goiana e negra, mas foi alguém que tomava atitudes, assumia lideranças, era uma mulher de fé que não esmorecia e não desistia. A palavra fé em Leodegária significava coragem, luta e resistência, vontade de vencer as barreiras da vida.

Para entender sobre a religiosidade de Leodegária é necessário partimos para a ideia de como foi a educação que a jovem poetisa recebeu. De acordo com Basileu (1996), a poetisa aprende as primeiras orações em casa bem como uma educação exemplar, Basileu (1996) ainda explica que Leodegária aprendeu o latim com o pai Antônio Jesus. Uma das orações que aprendida foi o Regina Coeli. A poetisa escreve três poemas em latim: “Mater”, “Regina Coeli” e “Requiscat in Pace”.

A formação religiosa de Leodegária mostra que a poetisa foi uma mulher de fé e que não ficou apenas na contemplação, mas a sua vida pessoal foi marcada por sofrimentos e perdas como exemplo: a perda do pai, de não conseguir estudar no

liceu de Goiânia, a desilusão amorosa por um rapaz chamado Djalma. Diante destes sofrimentos, a poetisa toma atitudes importantes e corajosas para época entre elas citamos: Cuidar dos pais, construir uma escola no triângulo mineiro, preparar-se para escrever o livro “Orquídea”.

A poetisa era uma mulher de muito oração era comum leitura do livro “Cristo de minha vida”⁸, este era o livro de cabeceira da Leodegária. Por meio desta leitura e meditações entendia que o sofrimento de Cristo torna-se o modelo para a sua vida. Basileu (1996) argumenta que a poetisa não fazia murmurações diante dos fracassos que a vida lhe dava mas se coloca em oração e se colocava sobre a vontade de Deus. Leodegária não abaixava a cabeça para o preconceito, era uma mulher que mostrou a sociedade goiana para que veio. Veio para ser respeitada.

A Leodegária fez de suas dores não um muro de lamentações, mas tomou atitudes concretas entre elas citamos: Viveu para a família, dedicou-se aos cuidados do pai. Assim como Cristo deu a vida pela humanidade tal qual acreditam os cristãos, Leodegária vive integralmente para os seus e carrega suas cruzes entre elas: as crises financeiras da família, a doença do pai, que trabalhar de dia e de noite. Mas como Leodegária é uma mulher de oração, percebe que o sofrimento de Cristo é o sinal de páscoa ou seja, a passagem da morte para a vida.

Na sua trajetória, Leodegária tem seus momentos que podemos chamar de páscoa sendo de uma sociedade em que somente os homens têm produções literárias e participações políticas e as mulheres ficaram no esquecimento percebe-se a passagem transformadora em pleno poder oligárquico em Goiás, as mulheres a começar com a poetisa goiana começam a participar da literatura e até da política. Uma mulher goiana e negra e que confia em Deus como atesta Basileu (1996) torna a liderar grupos literários da sociedade goiana, mas sua fé nunca é deixada de lado.

Ao afirmar que a religiosidade de Leodegária é relacionada à sua própria vida e a mesma afirmava que “a religião é uma ciência que deve ser aprofundada o máximo”⁹, buscamos defender que a poetisa é uma mulher de fé e com atitudes. Um

⁸ Leodegária quando ainda tinha saúde lia diariamente os evangelhos, uma das lições do velho pai-trechos de *Le Divin Amin (Pensée de Retraite)* ou algumas páginas do “Cristo de minha vida” obra de Clarence J. Ensler. BASILEU. *Leodegária de Jesus*, 1996, p. 22)

⁹ Este trecho é referente ao depoimento feito pela filha adotiva de Leodegária Maria Aurora ao escritor Basileu França. Como está no depoimento, a poetisa era de uma católica fervorosa, de uma fé inabalável, uma católica que estudou a fundo a sua religião. (BASILEU. *Leodegária de Jesus*, 1996, p. 33)

exemplo claro como atestam um dos seus biógrafos o Basileu França. Uma das atitudes a ser tomada pela jovem poetisa foi não se casar, mas sim cuidar do pai e de toda a família.

Existem alguns poemas feitos pela própria Leodegária que nos ajudam a compreendermos a sua religiosidade. Aqui comentaremos o poema “Horto” que pertence a coletânea semana santa da obra Orquídea de 1928.

Semana Santa
No horto

Naquela noite, à sombra, solitário,
prostrado em terra, orando, o Mestre ouvia
o longínquo rumor extraordinário
da multidão atroz que O perseguia.

Aflue-lhe o sangue à pele... Uma sombria,
mortal tristeza n’alma e do Calvário
vê através do horror desta agonia,
o pavoroso, trágico cenário

Volve um olhar em torno, abandonado
em transe tão cruel! sem um conforto
naquela escura solidão de um Horto

Jesus, o rosto lindo ao céu alçado,
num doloroso acento, então, murmura:
“Meu Deus! passai de mim tanta amargura!”
(DE JESUS, 1928, p. 97).

No poema “horto” apresenta todo o sofrimento de Cristo que é percebido pelo eu-lírico e podemos diante deste poema fazer uma relação com a vida sofrida da poetisa Leodegária e demais mulheres inclusive sua amiga Cora-Coralina¹⁰.

Logo no primeiro verso do poema temos: *Naquela noite, à sombra, solitário*, aqui o eu-lírica interpreta a agonia de Cristo no horto e Leodegária tem momentos de angústias ao acompanhar o sofrimento da família e do pai e no segundo verso temos: *prostrado em terra, orando*. Segundo MACKENZIE (1984), uma das definições da palavra oração é invocar, a oração é dita em voz alta, suspirar, um sentimento

¹⁰ De acordo Basileu França, Leodegária teve amizades importantes entre elas a amiga Cora-Coralina que estudaram no colégio Santa Ana das irmãs Dominicanas. (BASILEU. Leodegária de Jesus, 1996, p. 34)

profundo que neste caso tal qual vemos no poema é uma profunda angustia de Cristo de *mortal tristeza n'alma e do Calvário*.

Durante a vida, Leodegária meditava em livros da paixão e morte de Cristo pois era uma mulher fervorosa de oração e da fé e que começou a usa-los no seu dia a dia sem murmurar dos sofrimentos da vida, mas souber enfrentar todos os desafios. Podemos dizer que Leodegária mesmo sem saber, realizou o convite de Cristo: “Quem quiser me seguir, toma a sua cruz e siga¹¹”. A poetisa não morou em convento, mas optou por uma vida celibatária para cuidar dos pais e enfrentar vários obstáculos (cruzes) que a vida lhe dava, mas sem perder a fé.

Ainda ao analisarmos o poema acima temos os seguintes versos: “Aflue-lhe o sangue à pele... uma sombra/ Mortal tristeza na alma e do calvário”. Nestes versos, o eu lírico declara sobre o sofrimento de Cristo que lhe fere a alma, ou seja, uma dor profunda de morte. Mesmo diante de todo sofrimento, Jesus aparece nesta forma como declara o eu lírico: “Jesus, o rosto lindo ao céu alçado”. Diante dessa declaração, é feito o pedido: “Meu Deus! Passe de mim tanta amargura!” Diante da angústia, o eu lírico vê no sofrimento de Cristo uma esperança e faz o pedido: “Meu Deus! Passe de mim tanta amargura.

Leodegária era uma mulher muito religiosa que buscava no sagrado refúgio para amenizar tanto sofrimento e então ao criar os poemas da “semana santa¹²” meditava nas dores de Cristo pois via diante da meditação meio para superar tantas dores na vida e ao mesmo lembrava uma prática dos fieis que era ir as Igrejas até sexta feira da paixão. Ou seja, morte e o sofrimento eram mais valorizado para muitos cristãos e não a ressurreição.

Embora falamos de uma tradição do catolicismo popular em que a poetisa em estudo estava inserida, não há como esquecer viveu numa era em que representava momentos que representam dores: a não participação das mulheres, ainda havia escravidão no Brasil mesmo com a abolição.

A próxima parte do poema semana santa que iremos analisar é o “Levando a Cruz” nesta parte do poema, o eu-lírico contempla o momento em Cristo carrega sua cruz, temos aí Leodegária que carrega a sua cruz ou seja, seu sofrimento, angústias

¹¹ O trecho está no Evangelho de São Lucas capítulo 9 versículo 23. (BÍBLIA DE JERUSALÉM)

¹² Semana Santa é um poema de Leodegária de Jesus dividido em quatro partes: No horto, Pretório, Levando a Cruz, no calvário que se encontra no livro “Orquidea”. O poema é um soneto. Para o presente artigo iremos realizar a análise de “Horto” e “Levando a Cruz”

e perdas como ela mesmo explica na introdução de *Coroa de Lírios* *Mas aí! ... a fatalidade destruiu, de um só golpe, os belos ideais e os róseos castelos que edifiquei*¹³. Assim, estes golpes e sonhos perdidos podem ser comparados a estes versos: “Quando a Jesus cercado de tortura/ de uma angústia cruel que não se exprime”. Essa tortura a que o eu lírico se refere é a cruz pois: “A cruz levaram tão pesada e dura/ Em que devia consumir-se o crime”. Dessa forma, o sofrimento de Jesus concentra-se todo na cruz, pois como expressa o eu lírico, há o doloroso pranto de amargura, já que a cruz é levada até o Calvário, passando por um longo itinerário como se verifica nestes versos: “Partiram, pois, em busca do Calvário/Viram cair Jesus desfalecido/ Muitas vezes no longo itinerário”. Portanto, a expressão “levando a cruz” faz com que o eu lírico, diante do seu sofrimento amoroso e do seu pessimismo, medite na angústia suprema de Cristo.

Levando a Cruz

Quando a Jesus cercado de tortura,
De uma angústia cruel que não se exprime,
A cruz levaram tão pesada e dura,
Em que devia consumir-se o crime.

Naquele instante o Salvador reprime
Um dolorido pranto de amargura;
Tendo no olhar uma expressão sublime,
Recebe a cruz, beijando-a com ternura.
(DE JESUS, 1928. p. 99).

Nestes versos: “Quando a Jesus cercado de tortura/ De uma angústia cruel que não se exprime”, o eu lírico revive por meio da poesia o momento em que Cristo carregou a cruz até ao Calvário conhecido como o lugar da caveira. O eu lírico ao expressar: “A cruz levaram tão pesada e dura em que devia consumir-se o crime”, faz menção à linguagem bíblica em que Simão Cireneu ajudou Cristo a carregar a cruz; e o livro de Hebreus, no capítulo sete, versículo vinte e sete, relata: Cristo ofereceu-se como vítima para a expiação. Daí, o eu lírico afirmar em “Levando a Cruz.

O eu lírico revela a cruz como o arquétipo do sofrimento e da redenção, no qual tal ideia vai de encontro com que afirma FRYE (1973 p. 146), em que no mundo divino, há a passagem da morte para a vida e, segundo Chevalier e Gheerbrant(1990 p. 884), essa passagem pode acontecer de forma simbólica por meio do rio que

¹³Trecho do livro “Coroa de Lírios” denominado “Patrícios” em que Leodegária apresenta seu trabalho poético.

caracteriza três ideias importantes: morte, regeneração e renovação. Assim o eu lírico, nos versos abaixo, demonstra a ideia da morte quando há “um dolorido pranto de amargura” e, ao mesmo tempo, aparece a ideia da regeneração e da renovação em “tendo no olhar uma expressão sublime,/ Recebe a cruz, beijando-a com ternura”.

Na segunda Estrofe:
Naquele instante o salvador reprime
Um dolorido pranto de amargura,
Tendo no olhar uma expressão sublime,
Recebe a cruz, beijando-a com ternura
(DE JESUS, 1928. p. 99).

O eu poético ao expressar: “Naquele instante o Salvador reprime”, há, segundo FRYE (1973, p. 148), o arquétipo apocalíptico de Cristo que é Deus-Homem, o cordeiro de Deus, a árvore da vida, a videira da qual somos galhos, a pedra que os pedreiros rejeitaram e o templo reconstruído que é idêntico a seu corpo ressuscitado.

A palavra cruz, expressa pelo eu lírico, apresenta o sentido, ao mesmo tempo, místico e poético. Místico, pois estabelece uma unidade entre a poética de Coroa de lírios e Orquídeas em que o eu lírico se depara com o sofrimento de Cristo e lembra-se do sofrimento amoroso que se transforma em linguagem poética que ocorre em seis poemas: “Setembro”, “Volúvel”, “Contraste”, “Suspiro”, “Impossível” e “Triste Viver”.

Da mesma forma, liga ao aspecto místico como ocorre no poema “Levando a Cruz”. Na segunda estrofe, estão presentes, portanto, as imagens arquetípicas por meio das expressões: sublime/ternura e amargura/ternura como pode ser visto nestes versos: “Naquele instante o salvador reprime/ Um doloroso pranto de amargura/ tendo no olhar uma expressão sublime/ recebe a cruz, beijando-a com ternura”.

Os seis poemas citados acima formam uma coletânea do sofrimento amoroso da Leodegária e a mesma se refugia diante da oração e da contemplação. Seu sofrimento não é apenas amoroso, mas também viva a dor da injustiça por ser negra e muitas vezes esquecida pela sociedade e daí seu doloroso pranto de amargura, suas decepções da vida que são colocadas como meditações diante do

sofrimento de Cristo e como mulher de fé suas vitórias são depositadas diante do Sagrado.

Referências

ANTONIAZZI, Aberto. *Estudos de Teologia e Ciências da Religião*. Periódicos Puc Minas, 1997.

BIBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Editora Paulus, 2013

DENÓFRIO, Darcy França. Lavra dos Goiazes: *Leodegária de Jesus*. Goiânia: Cãnone Editorial, 2001. Prêmio Colemar Natal e Silva de Crítica Literária, 2003, da Academia Goiana de Letras. Medalha Leodegária de Jesus, 2001, da UBE-RJ.

FRANÇA, Basileu. *Poetisa*. Leodegária de Jesus. Goiânia: Kelps, 1996.

FRYE, Northrop. “Introdução polêmica” in. *Anatomia da Crítica*. Trad. Péricles Eugênio da Silva Ramos, São Paulo: Cultrix, 1973. p. 11-36.

JESUS, Leodegária de. *Coroa de Lírios*. Campinas: Editora Livro Azul, 1906.

JESUS, Leodegária de. *Orquídeas*. São Paulo: Editora Ave Maria, 1928.

OLIVEIRA, Eduarda Tavares. Sobre os ditos e não ditos: A trajetória de Leodegária de Jesus na imprensa (1889-1978). Orientadora: Diane Valdez. 2022. 151 f. *Dissertação* (Mestrado em Letras), Universidade Federal de Goiás.UFG, Goiânia, 2022.

SIQUEIRA, Maria Lima Ebe. *Leodegária de Jesus: Um passáro com espinho na garganta*. Leitura em Revista. Cora-Coralina e Leodegária 130 anos de nascimento N.16, abril de 2020.

STREGLIO, Cosme Juares Moreira. A lírica de Leodegária de Jesus: devaneio poético e imagem. Orientadora: Maria de Fátima Gonçalves Lima. 2015. 95 f. *Dissertação* (Mestrado em Letras) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás – PUC GOIÁS, Goiânia, 2015.

SIGNATES, Luiz. *O conservadorismo político no espiritismo brasileiro*. São Paulo. Editora Cornélio, 2001. Pp 145

TELES. Gilberto Mendonça. *A poesia em Goiás*. Goiânia: UFG, 1982.

TÚMULOS DA SAUDADE: SÍMBOLOS DE UMA NECRÓPOLE PERIFÉRICA

Daniela Veloso de Abreu e Matos¹

Resumo: Neste trabalho temos como objeto a mediação simbólico-religiosa da morte em edificações tumulares do Cemitério da Saudade, em Belo Horizonte. Este cemitério é um espaço público urbano de grande valor patrimonial que reproduz a vida dos seus inumados e da periferia que o cerca. Nosso objetivo é compreender a relação da comunidade cemiterial (inumados e seus familiares, trabalhadores funerários e líderes religiosos atuantes no campo) com a finitude humana e como a religião se insere nesse drama da finitude por meio da sacralização do espaço. Nossa pesquisa também tratará das potencialidades desta necrópole como território capaz de promover resgate de memória urbana e apropriação de espaços públicos urbanos em contextos periféricos latino-americanos. Para a realização desta pesquisa, utilizamos como principal marco teórico concepções sobre o simbolismo humano presentes nas obras de Eliade, Jung e Cassirer, as reflexões sobre o interdito da morte propostas por autores como Àries, Elias e Kubler-Ross, em adição a entrevistas semiestruturadas com dez atores-chave da comunidade cemiterial. A pesquisa encontra-se em desenvolvimento, mas pelo que foi observado até o momento, a referida necrópole passa por um processo de degradação devido ao abandono da Fundação de Parques Municipais e Zoobotânica e é vista pela população do entorno como espaço sacralizado, além de cumprir bem sua função como aparelho público funerário.

Palavras-chave: Religião; Símbolos; Cemitério.

Introdução

A morte não rompe os canais de comunicação; ela inaugura novos códigos e formas, igualmente novas, de compreendê-los. Os mortos falam, sobretudo sobre quem são: os corpos são adornados à maneira do defunto, homenagens fúnebres relembram suas vidas, ritos são celebrados de acordo com suas crenças, escrevem-se epitáfios que muitas vezes só fazem sentido àqueles que os conhecem. Cruzes, anjos, ramos de oliveira, esquadros, compassos e outros símbolos funerários são colocados em memória destes que se foram.

A natureza finita da experiência humana é profundamente expressiva, pois os impactos sociais desta finitude dão origem a uma maneira de se comunicar na qual até mesmo o não-dito carrega consigo uma mensagem. O “silêncio sepulcral”,

¹ Bacharel em Ciências Sociais pela PUC Minas. Mestrado em andamento em Ciências da Religião pelo PPGCR – PUC Minas. Email: danielavelosodeabreu@gmail.com.

carregado de sua linguagem simbólica, tem o potencial de transmitir mensagens valiosas quando nos empenhamos em decifrá-lo.

1. Cemitério da Saudade: história e homologias

Inaugurado em 1940, 50 anos após a inauguração da primeira necrópole da capital mineira, o Cemitério da Saudade tinha como objetivo atender à “população carente da cidade que desejava obter um jazigo perpétuo, mas não tinha acesso ao imponente Cemitério do Bonfim²” (SITE PBH, 2018). Essa segunda cidade dos mortos³, construída para ser a última morada daqueles que não podiam arcar com os custos da primeira, é uma homologia da cidade dos vivos que a circunda. O Cemitério da Saudade está localizado na zona leste, uma das regionais mais empobrecidas da capital, cercado pelo Alto Vera Cruz, Taquaril e Caetano Furquim – bairros que pertencem à terceira pior unidade no índice de vulnerabilidade social (IVS) de Belo Horizonte (MAPA DE EXCLUSÃO SOCIAL, 2000).

Outra correspondência à cidade dos vivos do entorno também aparece se observamos o desenho do Cemitério por imagens satélite. À semelhança dos bairros que o contornam, a necrópole tem topografia irregular, com ruas largas, médias e estreitas. Quadras em todos os formatos geométricos estão distribuídos sem uma lógica aparente de utilização, algumas são densamente ocupadas, enquanto outras estão desertas. Além disso, há caminhos sinuosos em formato de caracol que levam a becos de túmulos ou a descampados vazios. Existe apenas um portal de entrada (Rua Cametá), sem uma saída ao “final” (considerando a Rua Demétrio como final). Interessante observar que os Cemitérios do Bonfim e da Saudade foram construídos em lados opostos da Avenida do Contorno⁴, fazendo com que a distância econômica entre os inumados esteja demarcada também por ocuparem espaços que são opostos geográficos, de forma semelhante à organização dos bairros na cidade dos vivos.

² Inaugurado em 1897, é a necrópole mais antiga de Belo Horizonte. O Cemitério do Bonfim é por seus inumados ilustres, pelas obras de arte funerária tombadas pelo IEPHA e pelo valor de suas perpetuidades – as mais caras da cidade – que chegam à R\$ 38.389,95 segundo o Diário Oficial do Município.

³ Necrópole deriva do grego antigo nekropolis, que significa cidade dos mortos.

⁴ Primeira avenida construída em Belo Horizonte, tinha como objetivo “contornar” toda a extensão do município.

Tais reflexões são relevantes pois, embora haja o clichê de que na morte somos todos iguais, a observação dos cemitérios releva que a morte não é um evento nivelador. A necrópole que, em última instância, almejava ser uma representação em escala reduzida da cidade dos vivos, nos oferece uma visão clara do contraste entre quem repousa sob jazigos ornados ou sob as covas anônimas da prefeitura. Mesmo dentro de um único cemitério, neste caso do Cemitério da Saudade, percebe-se que não só os vivos (habitantes da metrópole) ocupam um lugar diferente dos mortos (habitantes da necrópole), mas os mortos também se distinguem entre si a depender de onde estão na hierarquia social.

Desta forma, o Cemitério da Saudade narra, por meio de suas quadras, das edificações tumulares e dos símbolos fúnebres colocados em memória dos defuntos, desde as contradições sociais, à crise sanitária e crenças religiosas, até a história da cidade, das famílias e dos indivíduos sepultados que mesmo estando mortos nos comunicam um pouco de quem são.

Como a cidade dos vivos, podemos observar que a cidade dos mortos:

reproduz, na sua topografia, a sociedade global, como um mapa reproduz em relevo ou uma paisagem. Todos estão reunidos no mesmo recinto, mas cada um no seu lugar [...] A primeira finalidade do cemitério é representar um resumo simbólico da sociedade (ARIES, 2007, p. 518).

Compreendendo os espaços cemiteriais como “resumo simbólico da sociedade”, o Cemitério da Saudade nos apresenta as especificidades da comunidade que o mantém. Vemos em seus símbolos uma linguagem que nos permite conhecer o público para o qual foi destinado. Não seria exagero dizer que todos os cemitérios nos falam sobre o problema existencial da morte através de símbolos, via de regra, religiosos. Entretanto, a singularidade do Cemitério da Saudade é visível quando o comparamos a outros cemitérios públicos da capital: na Saudade, que escapou à concepção utilitarista dos cemitérios-parques, as homenagens parecem mais personalizadas, com símbolos menos catalogáveis (em oposição às tradicionais ampulhetas, guirlandas, Chi-Rho, etc.) e de religiosidade popular.

Sendo assim, os símbolos do Cemitério da Saudade são manifestações únicas que reúnem uma comunidade bastante diversa em torno de crenças e práticas compartilhadas. Essa linguagem simbólica é atravessada, não só pela religiosidade

popular belorizontina – o que já a tornaria digna de especial atenção –, como pela estratificação social de um cemitério construído para pobres.

2. Símbolo como linguagem cemiterial

A etimologia da palavra símbolo vem do grego antigo *symbolon* (σύμβολον) e remete à ideia de “lançar com, pôr junto com, lançar” (GIRARD, 2005, p. 26). Nesse sentido, consideramos as manifestações simbólicas como a forma preferencial, não só da expressão religiosa, como do discurso da morte que reiteradamente é perpassado por esta expressão. Isso porque as manifestações simbólicas possibilitam, como nos mostra sua etimologia, “pôr junto” aparentes contrários – a transcendência e a imanência, a finitude do corpo e a imortalidade da alma, o sagrado e o profano – ou seja, através dos símbolos unificamos os elementos cognoscíveis e condicionados de nosso mundo natural com o incondicional que representa o divino e o mistério. Essa qualidade, raramente encontrada em outras formas de linguagem, de representar o transcendente no imanente é o que provavelmente levou inúmeros autores a darem destaque ao símbolo na experiência religiosa.

Um conceito útil que exemplifica esta unificação entre opostos simbólicos é o de hierofania⁵, sobretudo aquelas que fazem parte da conjunção dos opostos⁶. Vemos na própria apresentação das hierofanias a referida reunião dos contrários, uma vez que os objetos hierofânicos são o sagrado revelado por entes naturais. Usaremos como exemplo uma pedra de visitação que por se revestir de sacralidade não representa mais a pedra em si mesma: ela se torna parcialmente o sagrado, tem importância por aquilo que revela e foi destituída de seu valor elementar, ainda que continue em seu estado natural. Uma pedra de visitação reúne, portanto, os dois polos contrários: o profano enquanto coisa que faz parte do mundo natural e o sagrado que nela se revelou para ser apreendido pelos seres humanos.

Mircea Eliade, criador do conceito de hierofania, toma o simbolismo religioso como meio para se descobrir o sentido profundo da existência. Este autor entende

⁵ termo cunhado por Eliade a partir das palavras gregas hieros ἱερός (sagrado) e faneia φαίνειν (manifesto), que segundo o autor “é cômoda, porque não implica qualquer explicação suplementar: não exprime nada mais que aquilo que está contido em seu conteúdo etimológico, a saber, que qualquer coisa de sagrado nos é mostrada” (ELIADE *apud* MENDONÇA, 2015, p. 303).

⁶ Arquétipo da união dos contrários, também chamados de *coincidentia oppositorum*, *complexio oppositorum* e *mysterium coniunctionis* na obra de Mircea Eliade e C.G Jung.

que os símbolos religiosos situam a vida, em sua finitude e contingências, num cosmo sagrado de referência e, em suas palavras, há nela: “qualquer coisa de fundamental, e que será encontrada nas diferentes culturas: um segredo do universo que é também o segredo da condição humana” (ELIADE *apud* MENDONÇA, 2019, p. 281).

Eliade vê nos símbolos um caminho para se decifrar o “segredo do universo” que nos dota de valor existencial. Isto porque, a partir da manifestação do sagrado nas hierofanias (essencialmente símbolos), é operada uma rotura que retira os seres humanos da extensão informe do profano e nos dá um cosmos articulado, inteligível, de onde retiramos o “por quem e por que o foram, e em quais circunstâncias” (ELIADE, 2018, p. 103) de nossas vidas. Dito de outra forma, é na revelação do sagrado pelos símbolos onde encontramos razão de ser.

Ainda segundo este autor, os símbolos que implicam a *coincidentia oppositorum* sempre aparecem quando estamos diante de uma situação transcendental. Conscientes do caráter finito de nossa existência na vida, reafirmamos nossa existência na morte através de símbolos que falam por imagens contraditórias ou paradoxais: “do cordeiro ao lado do leão, da criança brincando com a víbora. Os conflitos, ou seja, os contrários, são abolidos; o Paraíso está recuperado” (ELIADE, 1999, p. 68). Esta união dos polos nas representações simbólicas da conjunção dos opostos revela, segundo Eliade, a profunda insatisfação do homem com a condição humana e sua necessidade de retorno a um estado primordial anterior ao Tempo e à História, onde contrários como vida e morte coexistiam em uma “misteriosa Unidade” sem que se confrontassem.

Para C.G Jung, pai da psicologia analítica, os símbolos desempenham um papel essencial no processo de *individuação*, isto é, do equilíbrio entre os conteúdos *conscientes* e *inconscientes* que leva o ser humano a uma existência mais profunda e fundamental. Os símbolos, que na teoria junguiana implicam necessariamente “coisa vaga, desconhecida ou oculta para nós” (JUNG, 2016, p. 18), são imagens que possuem conotações para além de seu significado convencional. Através deles se

manifestam os arquétipos⁷, a exemplo do *coincidentia oppositorum*, um dos representantes do *Self*⁸. Nas palavras do autor, o símbolo é:

uma imagem que descreve da melhor maneira possível a natureza do espírito obscuramente pressentida. Um símbolo não define nem explica, ele aponta para fora de si, para um significado obscuramente pressentido, que escapa ainda à nossa compreensão e não poderia ser expresso adequadamente nas palavras de nossa linguagem atual (JUNG, 2013).

Além de serem a “melhor maneira possível” de se descrever a natureza do espírito, não sendo possível fazê-lo de outra forma, os símbolos em Jung têm função: Para que a *individuação* aconteça, é necessário que nos submetamos conscientemente ao inconsciente, que nos entreguemos ao impulso inerente de crescimento psíquico renunciando “à atitude utilitarista de planejamentos conscientes para poder dar lugar a um crescimento interior de nossa personalidade” (VON FRANZ, 2016, p. 214).

Quando a *energia psíquica* cumpre as necessidades fisiológicas básicas do polo “instinto”, há um excedente que é utilizado para a “cultura”. Neste processo, chamado por Jung de *enantiodromia*⁹, também observamos a conjunção dos opostos. É justamente por esse excedente que os símbolos se manifestam, ou seja, a energia não aproveitada pelos fenômenos naturais é desviada para produções culturais e canalizada na vida prática através do simbolismo.

Como podemos observar a partir das concepções mencionadas, tanto em Eliade quanto em Jung o símbolo desempenha um duplo papel: ele é cognitivo, ao mesmo tempo que existencial. Cognitivo no ponto que a interpretação de sua estrutura nos permite conhecer o sistema simbólico no qual ele está inserido, além de sua função; existencial na medida em que o simbolismo religioso aponta para a condição do homem no mundo. Pela análise do simbolismo religioso, percebemos o que é atemporal na existência humana e o que seria definido pelo momento histórico.

⁷ Arquétipos são “criações do espírito humano transmitidas não só por tradição e migração como também por herança [...] imagens arquetípicas complexas podem ser reproduzidas espontaneamente, sem qualquer possibilidade de tradição direta” (JUNG, 1984, p. 54).

⁸ Conceito que diz respeito à totalidade da psique. É o centro da mente ao mesmo tempo que é a sua integralidade (VON FRANZ, 2016, p. 211).

⁹ conceito emprestado do filósofo Heráclito, diz respeito à *energia psíquica* leva e traz conteúdos da inconsciência à consciência, integrando os dois polos “cultura”/“instinto”.

3. Túmulos da Saudade: Símbolos de uma necrópole periférica

A análise do simbolismo religioso em Jung e Eliade, além das reflexões sobre o interdito da morte conforme propostas por Ariès e Elias, inspiraram nossa pesquisa de campo. Intitulada “Túmulos da Saudade: símbolos de uma necrópole periférica”, esta dissertação desenvolvida no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião pela PUC Minas objetiva a análise dos símbolos religiosos que adornam as edificações no Cemitério da Saudade, enxergando-os como forma de linguagem pela qual a comunidade cemiterial que nos fala sobre morte e vida. Além disso, também ambicionamos catalogar as formas desinstitucionalizadas comuns ao cemitério de perpetuar a personalidade, religiosidade e herança familiar quando os recursos financeiros são limitados.

À medida que nossa pesquisa avança através da observação participante em campo e da análise dos dados obtidos por meio de entrevistas semi-estruturadas, fica evidente que a investigação dos sepulcros neste cemitério é desafiadora devido à diversidade de suas manifestações simbólicas, que abrangem uma ampla gama de variações. Isso nos leva a considerar novos fundamentos teóricos. Apesar da aparente uniformidade na estrutura dos sepulcros – com a maioria de jazigos de mármore e cimento de baixa altura, sendo os mausoléus uma raridade –, encontramos uma profusão de símbolos nos pedestais e tampos de pedra. Estes símbolos não se limitam à esfera religiosa, embora esta predomine.

Outro desafio à nossa análise é o furto e depredação de túmulos e de manifestações simbólicas que, segundo os entrevistados, desestimula sua produção. Apesar deste problema, a percepção da comunidade cemiterial é positiva, tanto em relação ao potencial da Saudade enquanto espaço público de preservação da memória comunitária-urbana e de afirmação da religiosidade popular, quanto em relação ao serviço funerário prestado pela Prefeitura de Belo Horizonte. Sobre o último, dentre as benfeitorias recentes mais bem vistas estão a reinauguração da capela mortuária da ordem dos capuchinhos, a construção de novos velórios e substituição de cercas por muros nas laterais.

Referências

- ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. São Paulo: UNESP, 2007.
- BELO HORIZONTE. Portaria FPMZB Nº006 DE 21 DE JANEIRO DE 2021. *Diário Oficial do Município*, Poder Executivo, Belo Horizonte, MG.
- ELIADE, Mircea. *Mefistófeles e o Andrógino*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: A essência das religiões*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- ELIAS, Norbert. *A solidão dos moribundos, seguido de, envelhecer e morrer*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- GIRARD, Marc. *Os símbolos na Bíblia: Ensaio de Teologia bíblica enraizada na experiência humana universal*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005.
- JUNG Carl G. *A Natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- JUNG, Carl G. *O homem e seus símbolos*. 3. ed. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2016.
- MENDONÇA, Maria Luiza Vianna Pessoa. *A História das Religiões de Mircea Eliade*. 2015. Tese (Doutorado em Ciência da Religião). Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2015.
- PBH. *Cemitério da Saudade*. Prefeitura de Belo Horizonte, 2018. Disponível em: <https://prefeitura.pbh.gov.br/fundacao-de-parques-e-zoobotanica/cemiterios/cemiterio-da-saudade>. Acesso em: 06 de fev. de 2023.
- PBH. *Mapa da Exclusão Social de Belo Horizonte*. Belo Horizonte: PBH, 2000. Disponível em: http://www.pbh.gov.br/smpl/PUB_P002/Mapa%20da%20Exclusao%20Social%20de%20BH_%20Revista%20Planejar%208.pdf. Acesso em: 06 de fev. de 2023.
- VON FRANZ, Marie Louise. *O homem e seus símbolos*. 3. ed. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2016.

TEORIA DA RECEPÇÃO PRESENTE NA HERMENÊUTICA DE JOSÉ TOLENTINO MENDONÇA: O LEITOR COMO FIGURA CENTRAL

Eliabe Simplicio da Silva¹

Resumo: Na década de 1970 Hans Robert Jaus, teórico e historiador da literatura, tece críticas as Teorias Literárias Marxistas e Formalistas, por, segundo ele, negligenciarem o papel do leitor e suas contribuições a obra. Entendendo a literatura como um processo dialógico, Jaus desenvolve a Teoria da Recepção. Nessa perspectiva, o leitor é a figura central que atualiza a obra a partir de suas interpretações, sendo convidado a fechar as lacunas deixadas no texto e tomando como ponto de partida o aspecto inacabado do texto literário. O leitor torna-se coautor do significado do texto. A concepção de mundo do texto, conforme elaborada por Paul Ricoeur, se assemelha a tal apreciação teórica, concebendo, inclusive, uma refiguração ética por parte do leitor. A luz desses autores, apropriados no pensamento de José Tolentino Mendonça, busca-se investigar a hermenêutica de Tolentino com um destaque para o papel do leitor. J. T. Mendonça concluiu seu Doutorado em Teologia Bíblica, em Roma, com uma análise exegética de Lucas 7,36-50, tematizando A construção de Jesus. Aí, apresenta um Evangelho caracterizado por suas ambiguidades e silêncios, sendo assim, um convite ao leitor a tomar parte na sua construção, reconhecendo tal leitor como um produto do próprio texto. Como resultado espera-se a compreensão da hermenêutica utilizada por Tolentino, assimilando o papel do leitor na construção de significados, entendendo os efeitos do texto e a lógica da abordagem literária que coloca em evidência o leitor, que é requerido, suposto e esperado pelo próprio texto.

Palavras-chave: José Tolentino Mendonça; Hermenêutica; Teoria da Recepção; Leitor.

Introdução

A minha pesquisa de mestrado concentra-se no tema “Cardeal José Tolentino Mendonça, intérprete da Igreja, Academia e Sociedade: análise, conceitos e perspectivas”. Tolentino Mendonça, poeta, ensaísta e especialista em estudos bíblicos, é membro do magistério da Igreja Católica Apostólica Romana. Sua influência como intelectual é notável em seus escritos, discursos e intervenções. Natural da Ilha da Madeira, Machico, Portugal, nasceu em 1965. Doutorou-se em Teologia e hoje é responsável pela Biblioteca Apostólica e pelo Arquivo Secreto do Vaticano. Foi escolhido pelo Papa Francisco como prefeito do Dicastério para a Cultura e a Educação da Santa Sé.

A questão inicial da presente pesquisa é: José Tolentino Mendonça é um teólogo público? O termo foi empregado pela primeira vez por Martin Marty e,

¹ Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Bacharel em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). E-mail: eliabe.ss@puc Campinas.edu.br.

posteriormente, um dos grandes expoentes da teologia pública, David Tracy, reconhecido por seu grande interesse no tema, será nosso referencial teórico para essa análise. Pretendemos explorar o diálogo que Mendonça mantém com diferentes públicos – a Igreja, a Academia e a Sociedade – a fim de avaliar sua atuação como teólogo público.

David Tracy, com sua abordagem, nos ajudará na difícil tarefa de selecionar três discursos significativos para análise. Entre os discursos que serão objeto de estudo, estão: a celebração do Dia de Portugal, Camões e das sociedades Portuguesas; os sermões proferidos em retiro com o Sumo Pontífice e a Cúria Romana; e um discurso proferido na celebração dos 50 anos da Faculdade de Teologia em Portugal. Esses discursos oferecem um amplo espectro de contextos e audiências, proporcionando insights valiosos sobre as perspectivas e abordagens de Mendonça.

A metodologia adotada inicialmente segue a vertente da Análise de Discurso, inspirada na tradição francesa, que explora a intrincada relação entre sujeito, linguagem e sociedade, levando em conta a presença da ideologia. Essa abordagem investigativa se dedica a compreender os processos de significação e como estes são gerados, enfatizando que o discurso não só reflete o sujeito, mas também carrega consigo elementos ideológicos. Segundo as concepções de Michel Pêcheux (1975), o discurso e a subjetividade estão estreitamente ligados à ideologia, pois os indivíduos são convocados a adotar uma subjetividade moldada por ideologias, conferindo significado à linguagem. O discurso é o foco da análise e é definido como o “efeito de sentido entre locutores” (ORLANDI, 2015, p. 20). Ele representa a linguagem em ação, desafiando a noção de que as palavras são estáticas, revelando a influência do contexto na expressão linguística. Essa abordagem analítica incorpora elementos da psicanálise, linguística e marxismo.

No intuito de explorar a interligação entre religião, instituições e discursos, esta pesquisa se insere no campo de estudos religiosos, dialogando com pesquisas de teologia pública para compreender a participação pública e a influência de José Tolentino Mendonça em diferentes audiências. Neste texto, devido às limitações de espaço, o enfoque se concentra na hermenêutica adotada pelo sacerdote, em vista do leitor como figura central.

O leitor como figura central

A teoria da recepção, um marco na teoria literária, revolucionou a compreensão do processo de leitura ao colocar o leitor no epicentro da experiência literária. Originada na Alemanha nas décadas de 1960 e 1970, ela desafia a visão tradicional que atribui ao autor o monopólio da interpretação de um texto, enfatizando a participação ativa e subjetiva do leitor na construção de significados.

José Tolentino Mendonça, além de sua notável atuação como sacerdote, teólogo e escritor, adota essa teoria de forma magistral em suas reflexões. Para Mendonça, o leitor não é um mero espectador passivo, mas um coautor ativo na criação de significados. Ele ressalta a importância da interpretação individual e da pluralidade de perspectivas que surgem do diálogo entre o leitor e a obra, seja ela um texto religioso ou literário.

Ao incorporar a teoria da recepção em sua abordagem, Mendonça destaca a natureza dinâmica da leitura, enfatizando a subjetividade e a diversidade de interpretações possíveis. Ele reconhece a riqueza proporcionada pela interpretação pessoal, encorajando uma leitura reflexiva e aberta que leva em consideração as diferentes experiências, valores e contextos individuais de cada leitor.

Para Mendonça, a teoria da recepção não apenas enriquece a compreensão dos textos, mas também abre caminho para uma compreensão mais inclusiva das mensagens transmitidas. Ao considerar o leitor como um agente ativo no processo de atribuição de significados, as obras se tornam espaços de encontro, onde múltiplas interpretações coexistem e dialogam, promovendo assim um entendimento mais abrangente e diversificado das mensagens transmitidas. Essa abordagem, que valoriza a interpretação individual, torna a leitura um ato dinâmico e enriquecedor, repleto de nuances e perspectivas que ampliam e enriquecem a compreensão dos textos.

A interpretação de textos, iniciada por estudiosos como Paul Ricoeur e desenvolvida por pensadores posteriores, como Tolentino, sublinha a interação ativa entre o leitor e o conteúdo lido. Isso envolve refletir sobre como as ideias, temas ou narrativas do texto se conectam com as próprias experiências, valores e visão pessoal. Essa abordagem também abarca questionamentos e interpretações, considerando como o texto molda a compreensão do leitor, resultando em maior autoconsciência e reflexão sobre si mesmo e o mundo que o cerca.

A construção textual incorpora uma estrutura dispersa e progressiva, convidando ativamente o leitor a participar da formação do sentido. Esse método não apenas permite que o leitor atue como um agente criativo na interpretação do texto, mas também o influencia, estabelecendo uma relação mútua entre a narrativa e a percepção do leitor. O percurso da leitura se torna uma reflexão do leitor, manifestando-se no texto em análise. O objetivo não é apresentar uma definição acabada, mas sim ilustrar a transformação que inspira naqueles que se envolvem, mantendo-se fiel ao processo contínuo e reflexivo das questões, em detrimento de conclusões definitivas.

Mendonça concentrou sua tese de doutorado na análise da dinâmica narrativa encontrada em um texto específico. Sua pesquisa se foca na exploração minuciosa do relato, convidando os leitores a adentrar na cena descrita e explorar a construção dos personagens por meio de uma análise detalhada. Ele inicia sua investigação detalhando o papel representativo de cada figura no texto, destacando as complexidades e significados subjacentes às suas ações e interações. Por meio dessa abordagem, o autor busca desvendar a riqueza da narrativa e a profundidade das mensagens transmitidas. Além disso, o estudioso realiza uma análise literária profunda, revelando como a trama se desdobra e como a estrutura narrativa revela camadas de significado e simbolismo. Esse mergulho na construção da narrativa visa aclarar as nuances que delineiam a essência do texto.

No capítulo final de sua tese, intitulado de forma intrigante, Mendonça introduz a noção de uma “construção aberta”. Essa abordagem sugere que a formação de um personagem é um processo contínuo e em constante evolução, convidando os leitores a participar ativamente desse processo de compreensão e interpretação. Sua pesquisa culmina com um capítulo final instigante, ressaltando a dinâmica interativa entre o texto e aqueles que o estudam. Mendonça destaca a ideia de que, à medida que o leitor se envolve com o texto, ele próprio é influenciado por suas mensagens, ao mesmo tempo em que contribui para a construção do significado e entendimento do texto analisado. A tese de José Tolentino Mendonça não apenas analisa a construção do texto, mas também encoraja os leitores a se envolverem ativamente na interpretação, reconhecendo a dinâmica e a influência mútua entre o texto e os leitores.

Assim, Tolentino, em sua abordagem, discute a relação entre texto e leitor, enfatizando que a leitura não é apenas uma atividade passiva, mas uma experiência ativa na qual o leitor contribui para a construção de significado a partir do texto. Ele destaca como o leitor traz suas experiências, conhecimentos e emoções para a interpretação do texto, influenciando e construindo o significado do que é lido. Ao mesmo tempo, o texto, por sua natureza aberta e polissêmica, permite essa interação, sendo moldado pelas percepções, crenças e contextos individuais de cada leitor. Ressalta a coautoria entre leitor e texto, destacando a importância da subjetividade e da interação ativa na experiência da leitura.

Considerações finais

Segundo Mendonça, o texto propõe indeterminações deliberadas, questões sem resposta imediata e ambiguidades estratégicas. Esses elementos, como o enigma, o mal-entendido e a ironia, não são falhas na escrita, mas sim ferramentas habilidosas para estabelecer um diálogo aberto, um convite ao leitor para preencher as lacunas e participar ativamente da construção do significado. Sugere que a presença dessas indeterminações no texto não é um sinal de imperfeição, mas sim uma forma de gerar um espaço de reflexão e interação. Ao criar essa atmosfera de ambiguidade e incerteza, o autor convida o leitor a se engajar no processo de interpretação, expandindo as fronteiras da compreensão e permitindo diferentes interpretações sobre o mesmo conteúdo. O texto, ao apresentar-se com “espaços em branco”, incentiva a participação ativa do leitor, tornando-o um colaborador ativo na finalização do significado. Em vez de impor uma conclusão definitiva, o autor oferece um convite à reflexão, sugerindo que a verdadeira completude do texto reside na interação dinâmica entre as palavras escritas e a mente do leitor, um espaço onde as interpretações inconclusivas encontram terreno fértil para prosperar.

Referências

ADRIANO FILHO, José. Estética da recepção e métodos histórico-críticos: o texto da perspectiva do leitor. *Estudos Teológicos* (São Leopoldo), v. 59, n. 2, p. 311-325, jul./dez. 2019.

ISER, Wolfgang. *O ato da leitura: uma teoria do efeito estético*. Vol.1. São Paulo: Ed. 34, 1996.

MENDONÇA, José Tolentino. *A construção de Jesus: a dinâmica narrativa de Lucas*. São Paulo: Paulinas, 2018.

MENDONÇA, José Tolentino. *A leitura infinita: a Bíblia e a sua interpretação*. São Paulo: Paulinas, 2015

ORLANDI, Eni P. *Análise de discurso: princípios & procedimentos*. Campinas: Pontes, 2015.

RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. *Hermenêutica e ideologias*. Petrópolis: Vozes, 2013.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa: o tempo narrado*. Vol. 3. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

JOÃO, O SANTO: CONSTRUÇÃO FICCIONAL ENTRE OS SÉCULOS II E VI

Georges Homsí Mora¹

Resumo: Essa comunicação pretende analisar a construção ficcional do apóstolo João a partir do segundo século, em torno dos quais se fundamenta a religião como uma poderosa rede de significados. Os apócrifos nos permitem acessar o mundo de outro cristianismo, ironicamente, o mundo de quase a totalidade dos cristãos que desapareceu ao longo do tempo. Nele, o herói cristão teve na produção literária do cristianismo antigo a função de delimitar identidades, nomeando e identificando, pela imaginação, seu espaço social. Como também estabelecendo pela propaganda milagrosa, uma nova forma de encarar a existência, convidando outros a participarem do universo disruptivo de uma realidade outra possível. Quais são os paralelos, continuidades e descontinuidades, que esse texto foi capaz de produzir na recepção das comunidades ao longo do tempo. A recepção desses muitos textos nas comunidades era dinâmica, é de se esperar que seriam diferentes, pois cada pessoa, lugar e tempo são diferentes. Mas não só. As formas diferentes de recepção são capazes de forjar novos sentidos para os textos. Mesmo apócrifo, como todos os sentidos negativos atribuídos pela história oficial como: irrealis, não autorizados, sem credenciais ou de segunda categoria, como pela ampla reprodução e leitura, resistiu ao tempo e configurou a identidade do discípulo amado. Desta forma, propõe-se o estudo comparativo de João nos Atos do século II em relação aos Atos de João por Procoro no século VI.

Palavras-chave: Atos Apócrifos Apóstolos; Atos João; Hagiografia.

Introdução

No recorte temporal do cristianismo primitivo existem importantes fontes históricas que foram, por diversos motivos, relegadas a uma espécie de religião de segunda classe, de baixo nível ou herege. Essas produções, quando valorizadas, redimensionam os limites daquele tempo e seus traços populares.

Sem resumir o esforço do pesquisador pela busca do que é factual, o que é verdadeiro, o que pode ser verificado, pode-se experimentar o dinamismo daqueles grupos religiosos, e estabelecer a busca pela história em seus próprios termos, a busca pelo popular. Milagreiros, magos e poderosos exibicionistas, os protagonistas cristãos são retratados dentro de seu contexto histórico-cultural, alinhados com gêneros literários do mediterrâneo e império romano.

O apóstolo João é um dos exemplos evidentes desses homens e mulheres. Sua trajetória entre as páginas canônicas, apócrifas e medievais, compõe traços em

¹ Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Bolsista da CAPES. E-mail: didiohoms@gmail.com.

constante transformação identitária. As narrativas sobre João ora trazem o discípulo amado, ora um poderoso guia místico.

O entorno de João é o berço de muitas tradições e mitos que povoaram o cristianismo originário e seu desenvolvimento nos anos subsequentes. Os atos apócrifos têm lugar especial entre as histórias sobre o apóstolo que foram lidas e imaginadas pelos primeiros cristãos. Estar entre os íntimos de Jesus, ser o discípulo amado, não experimentar o martírio, ter seu nome como autor do quarto evangelho, do apocalipse bíblico, dos atos apócrifos, outorgou a João a construção de um personagem fascinante, um herói cristão que vai desde o amado à um poderoso realizador de milagres no mundo gentílico ou um guia místico que não experimentou a morte. No grande período, a construção ficcional do apóstolo experimentou diversos ares que circulou com bastante frequência no meio cristão popular.

Os Atos de João compõem as fontes dessa pesquisa. São três coleções construídas e lidas em diferentes temporalidades, em que a estrutura ficcional do apóstolo experimenta ares e cores diferentes uma das outras. Num momento ele prega a castidade e pode ser considerado propagandista ascético. Em outro, nos Atos de João segundo Prócoro, por exemplo, ele aparece como celebrante da vida e amigo dos banquetes e recomenda o casamento (GONZALO DEL CERRO e PIÑERO, 2012, p. 475). São respectivamente: os Atos Apócrifos de João; Atos de João segundo Prócoro e os Milagres de João. Destacamos a coleção clássica editada pela *Biblioteca de Autores Cristianos*, dos autores Gonzalo del Cerro e Antonio Piñero: *Hechos Apócrifos de Los Apóstoles* dividida em três volumes. Para a leitura do primeiro Atos (AAJo), do século II, utilizamos a primeira tradução para o português pela série Apocrypha, coordenada Paulo Nogueira. O livro da série, Atos Apócrifos de João é traduzido e comentado por Jonas Machado.

Em paralelo com as novelas gregas e em dia com a literatura do mediterrâneo, João é apresentado como milagreiro, taumaturgo, restaurador de relações parentais e casamentos. As vezes ele restaura, as vezes interrompe casamentos, fazendo com o casal viva uma vida de castidade, ainda que dentro do matrimônio, como é o caso de Andrônico que só se torna piedoso após aceitar a proposta casta de Drusiana (v. 86). As mulheres não vacilam, protagonizam as histórias, se convertem primeiro e são mais fervorosas que seus esposos. Aqueles

que morrem são incrédulos, os que vivem são os que crêem. Aqueles que morreram, também morreram para uma vida passada pagã e desorientada. A alegoria da ressurreição está também na conversão como uma nova vida, tendo João como mediador.

O conquistador de Éfeso é poderoso, misericordioso, constrói forte relação com toda a cidade. João, de tanto poder que tem, capacita outras pessoas a realizarem milagres. Cada sinal é motivo para conversão dos pagãos e crescimento do cristianismo. Seja das inofensivas idosas do teatro até o chefe militar da cidade – dos casais Licomedes/Cleópatra – Andrônico/Drusiana, João imprime um ritmo frenético de avanço e conquista daqueles que já são filhos de Deus.

O centro do livro está entre os versos 87-105, os parágrafos anteriores e posteriores formam um espelho, tendo no centro o hino de um Jesus que dança. Lá ele, João, absorve os segredos divinos e experimenta situações que o credencia para conquistar a Ásia Menor. Nessa seção reclina sua cabeça, anda com Jesus, tem momentos exclusivos e experimenta os segredos da cruz.

João morre pacificamente (v. 115). A narrativa de morte do apóstolo é cercada de alegria e regozijo. A seção é inaugurada com João entre irmãos e amigos, regozijando-se no “dia do Senhor”. No v. 110 ele ordena a Vero, o mesmo que reuniu as senhoras idosas de Éfeso no Teatro, que junte dois discípulos providos de cestos e pás. Na sequência, a narrativa fica na terceira pessoa, e João é citado pelo narrador como o “bem-aventurado João”. Depois de cavada uma vala, em meio ao último sermão de João direcionado aos homens que cavavam, ele fica em pé no meio dela. Reclina-se (a mesma palavra usada para se reclinar em Jesus), e diz: disse: “Paz convosco, irmãos”, e entregou o espírito regozijando (v. 115).

Nos Atos Apócrifos de João do segundo século absolutamente todos que encontram João são convertidos. As vezes se convertem antes mesmo dos atos mágicos. Ele é encantador, paciente e pacífico. O livro é inundado de grandes discursos. Pelos discursos e pelos prodígios as pessoas são convertidas. Esse panorama nos dá condições de avaliar as intensas alterações no perfil ficcional do apóstolo. Ele continuará poderoso mágico realizador de milagres? Como a *novela e drama* do segundo século cristão germinará o apóstolo da hagiografia medieval? Quais as tradições que nascem a partir dessas primeiras histórias?

Atos de João, segundo Prócoro (século V-VI)

Muitas razões explicam a força da presença de João nas tradições populares. Dentro do próprio evangelho, ele fazia parte do grupo predileto de Jesus. Presencia os momentos de maior intimidade com o Mestre. Sob João repousa os ares de uma suposta imortalidade, é como as fontes e comentaristas interpretavam a resposta de Jesus a pergunta de Pedro sobre João (Evangelho de João 21:21-23). Mesmo que grande e complexo, os Atos de Prócoro parecem ignorar as linhas gerais e principais que caracterizam o apóstolo ao longo da história (GONZALO DEL CERRO e PIÑERO, 2011, p. 476). Não é possível encontrar a áurea de imortalidade ou as características que formam o discípulo amado, tais os momentos de intimidade durante a Transfiguração. Nos Atos do segundo século esses detalhes são incontornáveis, o que os diferencia ao definir as linhas ficcionais do apóstolo João. Entre os tradicionais atributos do apóstolo João, em Prócoro encontra-se apenas uma tímida alusão ao reclinar-se no peito de Jesus.

A historiografia concorda que essa obra foi um divisor para a transformação identitária de João. Além das ausências tradicionais, o João casto e ascético dá lugar a um apóstolo defensor do matrimônio e da fecundidade. O primeiro João defensor de sua própria virgindade, agora logra o êxito de casamentos como o de Basílio e Caris (v. 22) e do presidente de Patmos e de sua esposa (v. 35). A oração de João vence a esterilidade de Caris, e tão somente sua presença resolve os problemas da esposa do presidente para dar à luz. Essa marca o diferencia não só dos primeiros Atos Apócrifos de João, mas da maioria dos Atos Apócrifos na qual o caráter ascético é bastante presente, como os Atos Apócrifos de Paulo e Tecla, por exemplo, em que o celibato está no topo do arco narrativo.

O “amigo da boa mesa” é uma das características atribuídas a esse novo João. Existe um padrão em terminar qualquer atividade do apóstolo ao redor de uma mesa. Numa das histórias apresentadas pelo texto, João e Prócoro são constantemente insultados por Romana a administradora das termas de Dioscórides. A história segue três padrões repetidos ao longo da obra: primeiro Romana se converte não por longos discursos do apóstolo como era comum nos Atos primitivos, mas após uma grande demonstração de poder, na ressurreição de Dioscórides e de seu filho. Segundo a conversão é coroada pelo batismo dos protagonistas, que é outra marca evidente do texto. Esse conjunto de histórias é

marcado pela sequência de instrução, catequização e batismo. O terceiro padrão está no convite de Dioscórides a João e seu discípulo para uma refeição de despedida (v. 6).

Os protagonistas possuem os mesmos desejos: a filha de Mirón, que é esposa do presidente da Ilha de Patmos, expressa o desejo de compartilhar a mesa com o apóstolo (v. 21). João se auto convida para a casa do paralítico de Tíquio, que depois de curado o convida para sentar-se a mesa. Em um dos muitos relatos de concorrência entre magos, João sai vitorioso numa batalha contra Cínope, o mago com seu exército de demônios. A vitória é celebrada com na mesa da casa de Mirón (v. 30). Bem no ápice da história de Proclina e Sosípatro, João celebra a mesa com sua família. Domno, filho de Dioscórides oferece um banquete para João em seu retorno a Éfeso (v. 49).

Gonzalo del Cerro e Piñero (2011, p. 476), afirma que das vinte e seis cenas batismais, vinte e três são precedidas por uma espécie de instrução ou catequização. Aqui, os apóstolos cumprem as palavras de Jesus, o “ide” apostólico, do final dos evangelhos de Matheus e Marcos. Entre as vinte e seis cenas, dezenove mencionam a trindade como fórmula para o batismo. O batismo como um selo de Deus, aparece em vinte e três casos. Esse último aspecto aparece pela primeira vez nos Atos de Paulo e Tecla (v. 25,2) (GONZALO DEL CERRO e PIÑERO, 2011, p. 476).

Um detalhe importante nesses Atos, que também o diferenciam do primeiro, é a menção de seu autor. Apesar de mencionado, não implica que a obra não seja anônima, como o restante do universo apócrifo de João. Prócoro é um dos sete diáconos eleitos para ajudar os apóstolos na missão de evangelização, nos Atos dos Apóstolos 6:5. Por ser datado entre o século V e VI, Gonzalo del Cerro e Piñero postula que tudo nessa obra é explicitamente ficcional. Tanto seu título *Atos do santo apóstolo e evangelista João o Teólogo, escritos por seu discípulo Prócoro*, como os personagens que nele habitam. João divide o protagonismo do livro com Prócoro, seu discípulo e autor. A presença de Prócoro é universal e sua atividade constante. A narrativa inicia pela divisão das terras a serem conquistadas, à João é reservada a Ásia. Como está em Lucas 10:1, todos os apóstolos são auxiliados por um dos setenta discípulos. Prócoro aparece com João como discípulo e ajudante, escreve também na primeira pessoa do plural, se inserindo na narrativa desde as primeiras cenas. Além do “nós”, também é frequente a primeira pessoa do singular. Prócoro não deixa

dúvidas de que o livro é uma produção a partir de sua experiência. O texto menciona seu nome pelo menos trinta e cinco vezes, e João se refere a ele como “filho meu” (GONZALO DEL CERRO e PIÑERO, 2011, p. 477).

Uma das linhas de ouro que costura as histórias da narrativa é a demonstração de poder público. É por meio do poder que João tem sucesso em sua missão. É contraditório observar a natureza das ações de João em relação ao título da obra em que João é definido como Teólogo. Essa definição não encontra base no texto, que reúne um conjunto de sucessos narrados, fórmulas repetidas, magos e demônios vencidos, curas e ressurreições. Longos debates teológicos, ou discursos apologéticos são inexistentes nesse volume.

Conclusão

Em paralelo com as novelas gregas e em dia com a literatura do mediterrâneo, João é apresentado como milagreiro, taumaturgo, restaurador de relações parentais e casamentos. As vezes ele restaura, as vezes interrompe casamentos, fazendo com o casal viva uma vida de castidade, ainda que dentro do casamento, como é o caso de Andrônico que só se torna piedoso após aceitar a proposta casta de Drusiana (v. 86). As mulheres não vacilam, se convertem primeiro e são mais fervorosas que seus esposos. Aqueles que morrem são incrédulos, os que vivem são os que creem. Aqueles que morreram, também morreram para uma vida passada pagã e desorientada. A alegoria da ressurreição está também na conversão como uma nova vida, tendo João como mediador.

O conquistador de Éfeso é poderoso, misericordioso, constrói forte relação com toda a cidade. João, de tanto poder que tem, capacita outras pessoas a realizarem milagres. Cada sinal é motivo para conversão dos pagãos e crescimento do cristianismo. Seja das inofensivas idosas do teatro até o chefe militar da cidade – dos casais Licomedes/Cleópatra – Andrônico/Drusiana, João imprime um ritmo frenético de avanço e conquista daqueles que já são filhos de Deus.

O centro do primeiro livro está entre os versos 87-105, os parágrafos anteriores e posteriores formam um espelho, tendo no centro o hino de um Jesus que dança. Lá ele, João, absorve os segredos divinos e experimenta situações que o credencia para conquistar a Ásia Menor. Nessa seção reclina sua cabeça, anda com Jesus, tem momentos exclusivos e experimenta os segredos da cruz.

Séculos depois quais são as características rompidas e continuadas de sua identidade ficcional, diante do cristianismo popular? Não é mais o mesmo asceta. Incorpora os sacramentos da Igreja. Amante da boa mesa. Defensor de casamentos não castos. Não é um profícuo pregador. Não é identificado com as tradições sobre João: amado, íntimo, preferido do Mestre. Contudo, segue sendo poderoso, na verdade seu poder é multiplicado no século V. Segue seu itinerário na Ásia, especialmente em Éfeso. Repete algumas cenas, apesar de elementares diferenças entre si. João caminha do amado do século I e II para o poderoso absoluto, vencedor dos magos e demônios no século V e VI.

João morre pacificamente (v. 115). A narrativa de morte do apóstolo é cercada de alegria e regozijo. A seção é inaugurada com João entre irmãos e amigos, regozijando-se no “dia do Senhor”. No v. 110 ele ordena a Vero, o mesmo que reuniu as senhoras idosas de Éfeso no Teatro, que junte dois discípulos providos de cestos e pás. Na sequência, a narrativa fica na terceira pessoa, e João é citado pelo narrador como o “bem-aventurado João”. Depois de cavada uma vala, em meio ao último sermão de João direcionado aos homens que cavavam, ele fica em pé no meio dela. Reclina-se (a mesma palavra usada para se reclinar em Jesus), e diz: disse: “Paz convosco, irmãos”, e entregou o espírito regozijando (v. 115).

Esse panorama nos dá condições de avaliar as intensas alterações no perfil ficcional do apóstolo. Ele continuará poderoso mágico realizador de milagres? Como a *novela e drama* do segundo e quinto séculos germinarão o apóstolo da hagiografia medieval? Quais as tradições que nascem a partir dessas primeiras histórias?

Referências

BREMMER, Jan; CZACHESZ, István (org). *The Apocalypse of John*. Leuen: Peeters Press, 2003.

GOLIN, Luana M. Os Atos de João em Perspectiva Literária. p. 140 In NOGUEIRA (org.), Paulo A. S. *Apocrioficidade: o Cristianismo Primitivo Para Além do Cânon*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

JUNOD, E.; KAESTLI, J-D. *Acta Iohannis*. Brepols: Turnhout, 1983.

KLAUCK, Hans-Josef. *The Apocryphal Acts of the Apostles: An Introduction*. Baylor University Press, 2008.

LIMA, Albertino. S. *A Magia No Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2018.

- MACHADO, Jonas. *Atos Apócrifos de João*. São Paulo: Paulus, 2022.
- MIRANDA, Valtair A. Apocrioficidade Categorias e Fontes no Estudo do Cristianismo Antigo in NOGUEIRA, Paulo A. S. (org.). *Apocrioficidade: o Cristianismo Primitivo Para Além do Cânon*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.
- NOGUEIRA, Paulo A. de Souza. Paulo A. de Souza. (Org.) *Apocrioficidade. O Cristianismo Primitivo para Além do Cânon*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.
- NOGUEIRA, Paulo A. de Souza (org.). *Religião e Linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares*. São Paulo: Paulus, 2015.
- NOGUEIRA, Paulo A. de Souza. Hermenêutica da Recepção: textos bíblicos nas fronteiras da cultura e no longo tempo, *Estudos da Religião*, v. 26, n. 42, jan/jun. 2012, p. 15-31.
- NOGUEIRA, Paulo A. de Souza. *Narrativa e Cultura Popular no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Paulus, 2018.
- PERKINS, Judith. "This World or Another? the Intertextuality of the Greek Romances, the
- PIÑERO, A. y DEL CERRO, G. (eds.). *Hechos apócrifos de los Apóstoles*, III, Madrid: BAC, 2011.
- PIÑERO, A. y DEL CERRO, G. (eds.). *Hechos apócrifos de los Apóstoles*, I, Madrid: BAC, 2004.
- THEISSEN, Gerd. MERZ, Annette. *O Jesus histórico: um manual*. Milton Camargo Mota; Paulo Nogueira. São Paulo: Loyola, 2002.
- TODOROV, Tzvetan. *As estruturas narrativas*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- TODOROV, Tzvetan. *Introdução à Literatura Fantástica*. Tradução de Maria Clara Correa Castello. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

NOÇÕES TEOLÓGICAS NOS VERSOS ÁUREOS DOS PITAGÓRICOS

Gustavo Altmüller¹

Resumo: A presente comunicação tem como objetivo investigar as noções teológicas presentes nos “Versos Áureos”. Trata-se de um pequeno poema composto por 71 hexâmetros dactílicos cuja autoria é incerta. Ao longo da história, houve equívocos na atribuição do poema a Lísis e, em algumas ocasiões, a Pitágoras de Samos. Essa confusão se deve em parte à tradição dos Pitagóricos de atribuir a autoria de suas obras a Pitágoras. A datação do poema sugere que tenha sido escrito na segunda metade do século IV a.C., o que descarta a possibilidade de ter sido escrito pelo próprio Pitágoras. No entanto, o título “Áureos” é elogiado por conter elementos essenciais da Filosofia Pitagórica. Essa filosofia tinha como objetivo último a busca pela Sabedoria, que envolvia a compreensão da Verdade Objetiva e a aplicação correta dessa Sabedoria no campo ético. Dessa forma, o poema aborda aspectos do Pitagorismo como um estilo de vida fraterno e religioso, bem como simbologias relacionadas à Metafísica Pitagórica. Portanto, é pertinente investigar, por meio de uma abordagem bibliográfica qualitativa, os aspectos essenciais da Filosofia Pitagórica presentes no poema “Versos Áureos dos Pitagóricos”, principalmente em relação aos seus aspectos teológicos. Isso envolve a análise das divindades e da Unidade Suprema, que são referências transcendentais para orientar a vida humana de maneira ortogonal, ou seja, em conformidade com os princípios divinos, ainda que estes expressem-se sob formulações Metafísicas e Filosóficas cuja aplicabilidade prática seja virtual e implícita. Não é, portanto, uma comunicação fixa no âmbito historiográfico, senão no âmbito interdisciplinar das Ciências da Religião.

Palavras-chave: Versos Áureos dos Pitagóricos; Pitagorismo; Literatura e Religião; Literatura e Filosofia; Metafísica.

Os Versos Áureos (Χρυσᾶ ἔπη) são um pequeno poema composto por 71 hexâmetros dactílicos². Para além dessa constatação básica, os demais dados circundando o poema são obscuros, apesar do texto ser bem conhecido na antiguidade clássica e, sobretudo, na tardia.

De início, por anos atribuíram a escrita do poema a Lísis de Tarento. Contudo, ele não foi o único autor a quem a autoria do poema foi falsamente atribuída. Conforme indica Thom (2020), o poema, em diversas ocasiões, foi atribuído ao próprio Pitágoras de Samos. Entretanto, isso decorre de uma tradição na qual alguns Pitagóricos creditavam Pitágoras como o autor de suas obras. Portanto, poder-se-ia atribuir, genericamente, aos Pitagóricos. Infelizmente, não é possível determinar

¹ Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Bacharel em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. E-mail: altmullergu@gmail.com.

² Espécie de métrica poética, muito prevalente na Grécia Antiga. Seu exemplo magno, nesse sentido, são as obras de Homero: *Ilíada* e *Odisseia*.

exatamente o seu autor, mas a datação do poema pode ser aproximada. Sua data de composição, segundo Thom (1995), provavelmente é a segunda metade do século IV a.C., logo, não teria sido escrito por Pitágoras de Samos.

O intento do presente texto é comentar os Versos Áureos e, assim, extrair a Filosofia e Noções Teológicas nele contidas. Para tal, foram consultadas³, por ordem cronológica, as seguintes traduções: a inglesa, de John Norris (1682); a portuguesa, de Luiz Antônio de Azevedo (1795); a americana, de Kenneth Sylvan Guthrie, que na realidade é uma tradução da francesa de Andre Dacier, (1919); a indiana, de Hallie Watters (1926); a brasileira, de Paul Carton, que também é derivada a partir da tradução de Dacier(1954); a brasileira, de Dario Vellozo (1969); a sul africana, de Johan C. Thom (1995); e, por fim, a brasileira, de Edson Bini, que traduz a versão francesa de Antoine Fabre d'Olivet. Dentre essa lista, as traduções escolhidas para apresentar o texto foram as de Azevedo e Thom, já a numeração segue a esquemática de Watters.

1 Honra primeiramente os Deuses imortais, conforme o grau de preeminência, que tem definido a Lei as hierarquias. **2** Respeita com igual observância o juramento; depois venera os Heróis cheios de bondade, e de luz. **3** Rende também esta mesma veneração às almas dos mortos, dando-lhes o culto, que legitimamente lhes é devido. **4** Honra com semelhante obséquio a teu Pai, e a tua Mãe, e aos teus parentes mais chegados (Χρυσᾶ ἔπη, 1-4).

O poema é inaugurado com um preceito religioso Pitagórico pois, conforme indica Santos (s.d.)⁴, a primeira virtude a ser cultivada é a piedade, cujas raízes etimológicas advém do termo latino *pietas*, ligado à “religiosidade” e “devoção” (Lewis; Short, 1879); “na base da vida religiosa se encontra o sentimento de respeito, de veneração, de adoração por tudo aquilo que é superior” (Méautis, 1938, p. 9, tradução nossa). A superioridade, aqui, não é entendida apenas no âmbito ontológico e cronológico, mas também como um símbolo da ordem cósmica. O senso das proporções, isto é, a justa medida aplicada às honras necessárias, é essencial ao Filósofo. Portanto, “obedecer a lei divina, é render-lhes verdadeiramente toda honra

³ Consultas estas que, por vezes, acabaram não adentrando ao corpo do texto, portanto foram omitidas nas referências as traduções que não foram citadas ou utilizadas como instrumentos de tradução.

⁴ O texto sem data em questão é “Versos Áureos de Pitágoras”, do Mário Ferreira dos Santos. Infelizmente, o autor faleceu antes de publicar o texto. Sua esposa (Yolanda Lhullier Santos) e filha (Nadiejda Santos Nunes Galvão) publicaram o texto de forma independente sem, porém, informar a data e local de publicação.

que lhes é devida, não é nem demasiadamente levar nem rebaixar sua dignidade nos sentimentos que tenhamos deles, mas tomá-los pelo que eles são” (SANTOS, s.d., p. 28). Como indica Thom (1995), o excerto acima discorre sobre a ordem definitiva da honra: os deuses, em primeiro lugar; então os heróis e *daimones*; por fim os pais e parentes. Essa ordem é atribuída aos Pitagóricos, no mínimo, desde o século IV A.C. com Aristóxenes.

5 Entre a multidão dos outros homens tu com a tua virtude faze-te amigo de todo aquele, que por mais se distingue. 6 Cede sempre às suas brandas advertências, e relevantes ações. 7 E não te ponhas logo por qualquer leve falta mal com teu amigo, enquanto puderes; 8 porque o poder mora junto da necessidade (Χρυσᾶ ἔπη, 5-8).

Como aponta Thom (2013), o objeto, aqui, são as relações horizontais. Ao passo que, por contraste, os primeiros Versos lidavam com relações verticais. Nesse caso, como aponta Santos (s.d.), a segunda tarefa do Pitagórico é o cultivo da amizade.

É evidente: não cabe ao homem escolher os deuses, pois são realidades superiores; cabe, tampouco, a escolha da alma dos mortos e a família, pois são realidades anteriores. Contudo, a escolha do amigo é uma construção feita a partir da vontade individual. “A amizade é a harmonia que une os deuses e os homens, o céu e a terra” (MÉAUTIS, 1938, p. 11).

Em uma personalidade bem desenvolvida, as relações interpessoais – Horizontais – está ligada à *pietas* através da qual as relações verticais são constituídas. Logo, a Virtude é um critério eliminatório, pois, em sua falta, há uma dissonância entre a religiosidade e sua prática. O que seria a amizade? A resposta à pergunta, naturalmente, influenciará o modo pelo qual as amizades são feitas. Como afirma Huson (2011), à ética Pitagórica, a imaginação é a mãe da deliberação; naturalmente, portanto, o influxo do imaginário sobre a ação concreta é, no caso da amizade, o que responderá à questão que iniciou este parágrafo. Razão pela qual histórias como a de Damão e Pítias, cujo conteúdo simboliza uma verdadeira amizade, eram comuns ao imaginário Pitagórico.

Conclui-se, então, que a amizade deve circunscrita à hierarquia cósmica. Dessa maneira, como indica Carton (1995), é necessário escolher corretamente as amizades, pois estas, quando verdadeiras, invariavelmente influenciarão a tomada de decisões. Além disso, como aponta Thom (1995), “ceder às suas bradas

advertências” implica que, quando o amigo está correto e, assim, está mais próximo de estar em harmonia com os princípios éticos estabelecidos por ordens hierárquicas superiores, é essencial reconhecer que a advertência dele deve ser seguida. Essa é uma função dupla, pois o indivíduo também tem a obrigação de ajudar o amigo, dando-lhe conselhos.

Em suma, a ética Pitagórica, contida no início do poema, abrange todo o conjunto das relações pessoais e é construída a partir de preceitos teológicos.

9 Sabe pois que assim te incumbe de observar estes preceitos; mas vai contraindo hábito de vencer as paixões. **10** E primeiro que tudo a da gula, e do sono; também a concupiscência e da ira. **11** Nem jamais cometas ação alguma torpe, nem com outrem, nem contigo só em particular; **12** e sobretudo peja-te de ti mesmo. **13** Em consequência disto, assim nas tuas ações, como nas tuas palavras, costuma-te a praticar a justiça. **14** E a te não portares em coisa alguma com imprudência. **15** Mas faze sempre esta reflexão, que decretado está pelo Fado a todos o morrer: **16** E que os bens da fortuna se costumam efetivamente umas vezes adquirir, outras perder (Χρυσῶ ἔπη, 9-16).

Após os primeiros 8 versos, Thom (1995), com razão, indica que o tema sobre o qual o poema irá tratar é a prática da virtude. Essa é a maior seção dos Versos Áureos. Esses fragmentos, de modo resumido, podem ser expressados pela máxima pitagórica preservada por Plutarco, Galeno e Estobeu: “Escolha o melhor estilo de vida, e o hábito o tornará agradável” (Mor. 602 c; 123c, 466f; Affect. Dignot. 6.16; Stobaeus 3.1.29; 3.29.99)⁵. Esse estilo de vida, em sua prática, liga-se ao conceito de σωφροσύνη (*sōphrosýne*), isto é, o autocontrole. Portanto, seguindo dos preceitos da lógica interna ao poema:

Quando alguém se torna um guardião de sua natureza menos elevada, sua razão o direcionará a fim de evitar aquilo que é indigno. Não será mais impelido ao erro por outrem, nem sua solidão o levará a agir indecentemente. Essa jornada ascendente inicia com o autorrespeito (WATTERS, 1926, p. 46, tradução nossa).

Seguem os Versos:

17 No tocante ao grande número de misérias da vida, que os mortais padecem por Divina fortuna, **18** já que é força te caiba delas

⁵ Sistema de referência adotado por Thom (1995). O primeiro item refere-se ao trecho de Plutarco, em sua obra *Moralia*. O segundo, por sua vez, refere-se à obra de Galeno: *De proprium animi cuislibet affectuum dignotione et curatione*. O terceiro, por sua vez, refere-se ao conjunto de fragmentos de Estobeu.

por forte alguma parte, sofre-as todas com ânimo resignado, e não se mostres impaciente. **19** O que, porém, te importa fazer é sanear a quebra dessas desventuras, quanto estiver na tua mão; **20** e nestes termos considera: Que o Fado nem por isso permite que sobre as pessoas de bem venha grande tropel destas calamidades. **21** Ora ouvem-se fazer entre os homens muitos discursos, uns bons, outros maus. **22** Por cuja causa, nem te acovardes no exercício da virtude, nem te deixes acaso apartar do teu modo de viver; **23** mas se por ventura se proferir alguma falsa proposição, arma-te de paciência, usando com todos de brandura. **24** Cumpre à risca em tudo e por tudo com a máxima que te vou já inculcar: **25** Ninguém te arraste, nem por palavra, nem por obra de modo algum; **26** a fazer, ou dizer o que te não é conveniente. **27** Consulta e delibera sempre antes de obrar, para que não chegues a pôr em execução algumas ações ineptas, e temerárias. **28** Por quanto é de homem estupidamente desgraçado não só obrar, senão também falar sem tento, nem consideração. **29** Mas tu efetuas sim antes coisas tais, que ao depois te não sirvam de tormento. **30** E não te metas a fazer coisa alguma das que não sabes; **31** mas aprende tudo quanto cumpre saber, e deste modo passarás uma vida mui alegre, e deleitosa. **32** Nem é justo, quanto ao penso do corpo, haver descuidado na conservação da saúde dele; **33** mas importa guarda uma justa mediana tanto no beber, como no comer, e nos exercícios. **34** Dou, pois, o nome de mediana a tudo aquilo, que te não causar moléstia, nem aflição. **35** Costuma-te por isso a ter um tratamento aseado sim e decente, mas sem delicadeza e nem luxo. **36** E guarda-te muito de fazer qualquer daquelas ações, que trazem consigo a repreensão e vitupério de todos os homens. **37** Não faças gastos fora do tempo, como quem está muito alheio do decoro; **38** nem tão pouco sejas mesquinho, por onde a mediana em todas as coisas é ótima. **39** Assim que faze só aquelas coisas, que te não prejudicarem, e considera-as bem, antes de as pões por obra (Χρυσᾶ ἔπη, 17-39).

Apesar da extensão, o comentário sobre os versos acima é breve: de início, é importante pontuar que eles continuam a temática sobre a Virtude. Ademais, o texto mostra a crucial importância de manter-se virtuoso, ainda que as misérias da vida aflijam o indivíduo. É crucial, para o Pitagórico, manter-se virtuoso, independente das condições e da retórica utilizada para desviar-se do caminho ético. Como aponta Santos (s.d.), o saber está ligado à virtude, já que aprender de tudo é uma condição essencial à vida feliz. Há, aqui, mais um elogio à *sōphrosýne*. Posteriormente, são dados preceitos de moderação nos gastos pessoais.

Trata-se, de modo geral, como indica Thom (1995), da μετριοπάθεια (*metriopatheia*), isto é, da moderação das paixões. É imperativo ser virtuoso e, para tal, é necessário encontrar a justa medida ética. A justa medida ética, por sua vez, só é possível dado o esquema da ordem hierárquica do cosmos. A estrutura literária

dos Versos Áureos compele esta ideia. Como recorda Watters (1926), é somente após o domínio das virtudes práticas que alguém se qualifica como apto a “dirigir os passos pelos vestígios da virtude divina”.

E segue o poema:

40 Nem dê entrada ao sono em teus languidos e cansados olhos, **41** senão depois de examinares a consciência, percorrendo por cada uma das ações daquele dia. **42** Em que matéria transgredi? E que fiz eu? Que obrigação indispensável deixou de ser por mim cumprida? **43** E começando desde a primeira, continua com o exame até a última de tuas ações; e depois no caso que tenhas obrado mal, repreenda-te; **44** e se bem, regozija-te. **45** Nestas coisas trabalha, nestas coisas medita, nestas convém que empregues o teu amor. **46** Todas elas te sublimarão a dirigir teus passos pelos vestígios da virtude Divina (Χρυσᾶ ἔπη, 40-46).

Estes poucos versos, de acordo com Thom (1995), representam a essência ética do poema: um processo introspectivo de exame de consciência. A alma, quando bem conduzida, é capaz de realizar um juízo que seja capaz de discernir acerca de seus vícios e virtudes. O autor ainda informa que a prática de exame de consciência surge com os Pitagóricos e, nesse sentido, os Versos Áureos seriam o primeiro registro escrito sobre tal prática.

O próximo verso inaugura uma nova etapa do poema: “**47** Sim, eu afirmo e juro por aquele, que deu à nossa alma o conhecimento do *Tetractys*, fonte da sucessiva natureza” (Χρυσᾶ ἔπη, 47).

É fundamental ter em mente que este é diretamente um elogio a Pitágoras de Samos. Não há dúvidas de que, dado o contexto do poema, ‘aquele’ é uma referência ao Mestre da Sociedade. Conforme a estrutura da Sociedade Pitagórica, Pitágoras era o líder que, após o exame moral dos candidatos e após o longo período destes como *akousmatikoi*, fazia com que tivessem acesso à Sabedoria, isto é, a Instrução Suprema. Por essa razão, inclusive, o texto não pode ser de autoria do próprio Pitágoras. Não apenas o texto faz esta referência em terceira pessoa e, também, dado os preceitos elencados pelo poema, seria estranho que Pitágoras estivesse elogiando a si mesmo. Logo, não existem razões válidas para questionar que o líder da Sociedade, apesar de ser a figura máxima de Sabedoria no contexto interno, não foi o autor dos Versos Áureos.

É essencial destacar que, para além do elogio a Pitágoras, o Verso revela a recompensa filosófica da vida virtuosa. Ou seja, quem se destacou pela virtude é

digno de receber um tipo específico de conhecimento. Pela estrutura do poema, é evidente que o conhecimento recebido é magnânimo de tal modo que é necessário um juramento, pois “ele (Pitágoras) ensinava seus discípulos a não jurarem sobre aquilo que é trivial e mutável, mas a jurar pela fonte de toda a natureza, o que não é nada menos do que jurar pela Divindade Suprema” (Watters, 1926, p. 55, tradução nossa). Essa divindade, por sua vez, é simbolizada pelo *Tetractys*.

Thom (1995), comenta, com razão, que a estrutura interna do poema revela um sistema de recompensa. Ou seja, de modo genérico, poder-se-ia expressar em: *faça isso para obter aquilo*. Aquele cujas virtudes são bem desenvolvidas, assim como uma madura compreensão simbólica, está capacitado a receber a Instrução Suprema.

O resto do poema, de modo geral, sintetiza os benefícios obtidos após essa revelação.

Portanto, vale analisá-los em conjunto.

48 Mas põe só mãos à esta grande obra depois de teres pedido ao Deuses que te ajudem a levar ao fim o que vás empreender. **49** Tendo-te já prevenido e corroborado com estes requisitos, **50** conhecerás a essência tanto dos Deuses imortais, como dos homens mortais. **51** Como pervade cada coisa e como estas por ela são governadas. **52** Conhecerás, também, segundo a lei do Deus Supremo, ser em tudo análoga a natureza; **53** de maneira que nem tu virás a conceber esperança do que não é para esperar, nem para ti será incógnita coisa alguma deste mundo. **54** Conhecerás igualmente que os homens padecem os males, a que estão sujeitos, por sua própria escolha. **55** Desgraçados homens, que não reparam nos bens, que tem à mão, nem ouvidos lhes querem dar. **56** E assim, poucos chegam a saber livrarem-se de seus males. **57** Tal é a sorte, que cega os entendimentos dos mortais: **58** que por isso eles a maneira de cilindros rodam de uns para outros vícios, padecendo calamidades sem fim. **59** Por quanto aquele pernicioso combate, que a todos acompanha, e com todos nasce, é o mesmo, que, sem eles por isso atentarem, os traz enfatuados e perdidos. **60** Combate, que não convém atizar, mas sim cada um fugir dele, cedendo à razão. **61** De quantos males, por certo, livrarias, ó Pai Zeus, a todos homens, **62** no caso que a todos fizesses conhecer qual tipo de *daimon* eles se servem. **63** Tu, porém, cobra grande ânimo, visto ser Divina a prosápia dos mortais, **64** a quem a Sagrada Natureza, infundindo-lhes, manifesta cada uma das coisas respectivas ao próprio conhecimento. **65** Das quais se de algum modo te achas participante, chegarás a conseguir o pretendido fim das máximas que te prescrevo, **66** depois de teres curado a indisposição das paixões, e livrarás a tua alma de todos os trabalhos, e moléstias. **67** Mas abstêm-te dos manjares, que nós temos proibido **68** tanto nas purificações, como no livramento d’alma, discernindo entre uns e outros. e pondera bem cada um destes preceitos, **69** constituindo a

razão mais adequada por cocheiro, para ter da parte superior as rédeas à carreira da tua vida. **70** E se depois de te veres já despojado do corpo, chegares à pura Região do etéreo assento, **71** serás um deus imortal, incorruptível, e nunca mais sujeito daí por diante à jurisdição da morte (Χρυσῆ ἔπη, 48-71).

Após o domínio das virtudes e da revelação acerca da propriedade do Tetractys, é cabido ao Sábio a aquisição de um conjunto de saberes que tornarão mais próximos ao divino. Nessa nota, ocorre uma “união mística para Deus (Santos, s.d., p. 111). Expresso de modo mais desenvolvido:

Pitágoras exemplificava Hércules [...] era o arquétipo do herói espiritual que praticava os rituais de incubação, tinha sonhos oraculares, e foi imortalizado [...]. Ele está acompanhando pelos deuses no Paraíso [...]. Ao enfatizar o aspecto sagrado (tanto cosmogônico, quanto soteriológico) do Número como reflexo do Um e de suas irradiações, Pitágoras encontrou a presença da Verdade, Bondade e Beleza na ordenada hierarquia dos cosmos. Enquanto afirmava que a Unidade era o princípio de todas as coisas, elencou o Limite (*peras*) e o Ilimitado (*apeiron*) como os dois arquétipos mais básicos de teofania (UŽDAVINYS, 2004, p. 1, tradução nossa).

O Herói grego, de modo geral, é utilizado, nesse sentido, com um símbolo da divinização do homem. A Sabedoria da Unidade, isto é, do Um Supremo, só pode ser obtido por alguém cujo esforço heroico seja grande, ou seja, cujas virtudes sejam excelentes. Um exemplo, como indica Deane (2011), é a descrição que Homero faz dos heróis como *ἀγαθός* (*agathós*), isto é, bons. A bondade, à essa visão, está diretamente relacionada à força da excelência moral. Por isso há, como recompensa, o aspecto da Virtude, com tutela dos Deuses. A recompensa máxima do poema, por fim, é a apoteose.

Em síntese, há o retorno para o início da ordem hierárquica. O homem, que inicia sua prática de contemplação nas divindades imortais, é, pois, recompensado a tornar-se como eles. A Sabedoria, porquanto intimamente ligada à Ética, implica que o maior grau de compreensibilidade sobre as ações justas depende do conhecimento da Verdade Objetiva do Uno. Esse é um objeto que o humano não pode conhecer sem preparo, pois é de uma esfera mais elevada. Razão pela qual que, mesmo com a elevação espiritual do homem, ele ainda deve seguir os preceitos de Virtude anteriores até mesmo ao juramento. Afinal, a Ética está profundamente ligada à Verdade Objetiva. Portanto, as noções teológicas dos Versos Áureos são, também, noções Filosóficas circunscritas à Sociedade Pitagórica.

Referências

AZEVEDO, Luiz Antônio de. *Versos de ouro de Pythagoras*. Lisboa: Regia Officina Typografica, 1795.

CARTON, Paul. *A Vida Perfeita: comentários aos VERSOS DE OURO dos Pitagóricos*. São Paulo: Martin Claret, 1995.

DEANE, J. Greg. *Dictionary of Ancient Greek Religion by J. Greg Deane*. Disponível em: <http://greekreligiondictionary.blogspot.com>. Acesso em: 30 out. 2023.

HUSON, Hobart. *Pythagoron: the religious, moral and ethical teachings of Pythagoras*. 1947. Reimpressão, Whitefish: Literary Licensing, 2011.

LEWIS, Charlton T.; SHORT, Charles. *A new Latin Dictionary*. Nova Iorque: Harper & Brothers publishers, 1879.

MÉAUTIS, Georges. *Le Livre de la Sagesse pythagoricienne*. Paris: Librairie Dorbon-Ainé, 1938.

SANTOS, Mário Ferreira dos. *Os Versos Áureos de Pitágoras*. [S.l.: s.n.: s.d].

THOM, Johan C. *The Pythagorean Golden Verses: with Introduction and Commentary*. Nova Iorque: Brill, 1995.

THOM, Johan C. The Golden Verses as Pseudo-Pythagorean Text. In: BRISSON, Luc; DORANDI, Tiziano; MACRIS, Constantinos (eds.). *Pythagoras redivivus: Studies on the Texts attributed to Pythagoras and the Pythagoreans*. Bade-Bade: Academia Verlag, 2020.p. 205-227.

UŽDAVINYS, Algis. *The Golden Chain: An Anthology of Pythagorean and Platonic Philosophy*. Bloomington: World Wisdom, 2004.

WATTERS, Hallie. *The Pythagorean way of life*. Adyar: theosophical publishing house, 1926.

ENTRE O FOGO DO DESEJO DO PADRE E A FRIGIDEIRA DA INQUISIÇÃO PARA PHILLIP

Henry Isaac Peña Grajales¹

Resumo: No romance mediúnico *Em nome de Deus. Um episódio da inquisição* aborda-se o dilema do sexo em troca de vida, como armadilha e chantagem, por parte de um sacerdote, contra Phillip, um moço vintaneiro, que é médium psicofônico, espíritos falam através da sua boca, para este ceder nas pretensões sexuais da concupiscência do reverendo ou ser denunciado à Inquisição espanhola para ser morto na fogueira por, supostamente, ter demônios falantes dentro dele, dilema perante o qual Phillip não tem como se livrar, pois nem se acha culpável de ter o carisma da psicofonia, para ir parar na morte matada e queimada, nem pretende ceder à tentativa concupiscente do sacerdote contra seu corpo, templo sacrossanto e íntegro dos espíritos que moram nele. O objetivo deste comunicado é analisar a armadilha e a chantagem sexual e sacerdotal como meio para obter sexo homo em troca da não denúncia à Inquisição da psicofonia do Phillip. A Metodologia é bibliográfico-qualitativa e histórica para este comunicado, que terá como base o romance kardecista. Os resultados são a criação da consciência de que muitos dos mortos na fogueira da Inquisição, ademais de ser mártires das suas fés, também são inocentes que pedem ainda reparação histórica. A conclusão, que pode ser tirada do romance, é que a chantagem sexual pode chegar até a traição da amizade e a morte matada de um filho espiritual por não ter comprazido o desejo sujo e homossexual do padre do Tribunal da Inquisição.

Palavras-chave: Inquisição; Armadilha; Concupiscência; Reencarnação; Demônios; Psicofonia.

Introdução

O romance espírita, o mediúnico, *Em nome de Deus. Um episódio da Inquisição* – transmitido pelo espírito de Eça de Queiroz² à médium Wanda A. Canutti³ – aborda

¹ Mestre em Ciência da Religião, UFJF, e doutorando em Ciência da Religião da UFJF. E-mail: henisapegraj@protonmail.com

² Eça de Queiroz é um prosador português de ficção realista, encarnou, em 1845, em Póvoa de Varzim (Portugal) e desencarnou, em 1900, em Paris. Estudo Direito, foi jornalista e, finalmente, literato de ficção realista. A produção literária queiroziana apresenta cinco fases: 1.ª “*Prosas bárbaras*”: artigos e crônicas entre 1866-67. E “*O crime do padre Amaro*” em 1875. 2.ª Até 1888 com “*Os maias*”, “*O primo Basílio*” e “*A relíquia*”. 3.ª Novo Eça transubstanciado e esperançado (até seu desencarne em 1900) com “*A ilustre casa de Ramires*”, “*A correspondência de Fradique Mendes*”, “*A cidade e as serras*” e “*Últimas páginas*”. 4.ª A partir de 1906, Eça retorna para se revelar ao médium português Fernando Lacerda na obra “*Do país da luz*”, reunidos depois na obra “*Eça de Queiroz, póstumo*”. 5.ª Romances passados à sua médium Wanda Canutti.

³ Wanda Canutti foi médium psicofônica e psicógrafa com estudos em Letras da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Araraquara. Encarnou em 18 de outubro de 1932 e desencarnou em 20 de abril de 2004 em Araraquara-São Paulo. É à médium Wanda que Eça de Queiroz lhe ditou também romances, numa quinta fase continuativa de escrita prosadora. Ela se transferiu para a Casa Espírita O Consolador para aprimorar seus conhecimentos espíritas. As narrativa a ela ditadas eram, inicialmente, assinadas com 3 chis, porém ao término do seu primeiro romance (*Getúlio Vargas em dois mundos*, 1998), a entidade comunicante foi se identificando como Eça de Queiroz: *Mariana ou*

o tópico da morte na fogueira na época da Inquisição espanhola por heresia, como é a psicofonia, demônios falantes pelo médium psicofônico. O romance narra a história do Phillip, médium psicofônico e um padre do Tribunal da Inquisição em dezenove capítulos.

A Inquisição espanhola (1478-1834) foi um dos fatos históricos mais cruéis, piromaníacos e injustos, em que pelas divergências entre as fés eram indo queimados os supostos hereges em praças públicas, como escarmento e dissuasão de tentativas de novas heresias. Foi a Igreja católica que, em nome de Deus, e da suposta única verdade doutrinal, cometeu crimes brutais e torturas impensáveis contra opositores de diversas crenças.

E inclusive muitos anos depois da fatídica Inquisição, renovando o Santo-Ofício, em 1861 a Igreja Católica continuava perseguindo e queimando doutrinas que não defendessem salvacionismo e ressurreição, ano esse em que foram queimadas em praça pública aproximadamente 300 obras espíritas pela ordem do bispo de Barcelona, como *O livro dos espíritos*, *O livro dos médiuns*, *O que é o espiritismo*, do Allan Kardec. E *Carta de um católico sobre o espiritismo*, do doutor Grand; *A história de Joana d'Arc*, por ela mesma ditada a Mile, entre outras obras.

É nesse contexto histórico da Inquisição espanhola que o médium psicofônico, Phillip, o protagonista do romance em questão, foi queimado vivo porque espíritos que moravam nele se valiam da sua voz para se revelar. Para a Igreja católica não eram anjos bons, e sim demônios possuindo o corpo do Phillip, era uma legião de espíritos ruins, ao invés de anjos da guarda, tal qual o endemoninhado de Gerasa, e tinham de ser combatidos mediante a queima deles.

Desenvolvimento do romance: participação da cama com o padre ou morte pelo fogo

Phillip é o primogênito do Joseph Mac Allen, um moço que de 16 anos recebe mensagens de psicofonia e psicografia. Eram espíritos que falavam e escreviam por Phillip, um deles era Eça de Queiroz, que queria que seus escritos continuassem sendo lidos na Terra: “ – Alguém que já esteve na Terra como vocês estão e que muito

Marie Anne (2004); *O tempo* (2004); *O amor sempre vence* (2004); *O bem e o mal* (2004); *A camponesa da casa de pedra* (2002); *Em nome de Deus* (2002); *Um amor eterno* (2000); *Rastros do vício* (2000). Ademais de *O preço da vingança* (2001), entre outras obras (Nossa São Paulo, 2021).

escreveu... Queria ver os meus escritos na Terra, como antes, por isso utilizei-me do rapaz que me oferecia essa oportunidade” (CANUTTI, 2020, p. 42). A mãe do Phillip tinha falado “sobre a alma de alguém que teria gostado de escrever enquanto vivia na Terra, mas ele não atinava como seria possível” (CANUTTI, 2002, p. 33). Ele depois acredita que talvez seja como sua mãe explanou: “Então deve ser como mamãe imaginou, alguma alma fala por mim” (CANUTTI, 2002, p. 46). O pai do Phillip quer que ele continue com a administração das suas propriedades, nada obstante, Phillip quer outra coisa: “- Desejo fazer outras coisas. Estou me preparando, tenho estudado e lido bastante porque as leituras me dão muito prazer, mas não gostaria de realizar o seu trabalho” (CANUTTI, 2002 p. 20). Fazer sua própria vida no exterior, longe, era o que Phillip queria, por isso é que viaja a Londres, cidade em que faz trabalhos pesados para viver. E estando lá é que conhece um padre católico do Tribunal da Inquisição Espanhola, que lhe propõe trabalhar na biblioteca da sua Igreja na Espanha:

Temos uma biblioteca e precisarei de seus préstimos. Pelo seu conhecimento, poderá organizar meus livros e fazer o que eu necessitar quanto às minhas obrigações com as autoridades eclesiásticas. Constantemente recebo a visita de autoridades que examinam os livros de registro e outros papéis, que precisam estar sempre em ordem, e nisso você me ajudará bastante (CANUTTI, 2002, p. 68).

Phillip aceita o convite para trabalhar na biblioteca do padre: “- É para a Espanha que vamos, senhor? “- Sim, a Espanha me espera para uma série de julgamentos que a Igreja irá promover” (CANUTTI, 2002, p. 96).

Estando já na biblioteca, os espíritos advertem a Phillip: “- Se quiser ter a própria vida, afaste-se desta casa o mais rápido que puder! Aqui será dominado por ele que já arquitetou, como lhe tem revelado, planos para você” (CANUTTI, 2020, p. 92).

Phillip temia que os espíritos que moravam no seu corpo falassem por ele em presença do padre. E foi assim. Ao descobrir o padre que Phillip manifesta o fenômeno de espíritos falando por ele, o carisma da psicofonia, prepara uma tocaia para homossexualizá-lo e ficar com ele em troca da não denúncia à Inquisição espanhola dessa heresia e, por conseguinte, da sua morte matada e queimada com lenha em praça pública pelo Santo Ofício. Phillip perguntou ao padre: “- Por que esses fenômenos são tão graves, se não tenho consciência deles?”. O padre lhe

respondeu que eram heresias e prometeu protegê-lo: “– São considerados heréticos, mas não tenha medo! Em minha companhia, nada lhe acontecerá! Agora, para que se tranqüilize, vamos juntar nossas camas. Você dormirá bem junto a mim e eu o protegerei” (CANUTTI, 2002, p. 103). Sempre queria dormir ao lado do Phillip e aconchegá-lo: “– Prefere que eu deixe a minha cama e fique aqui, aconchegado a você, para protegê-lo?”. Phillip ficou assustado com a proposta do padre, que insistiu aconchegá-lo:

O rapaz assustou-se não só pela proximidade do padre, mas pelas suas palavras e não teve como responder. O padre, insistindo, tornou a repetir o que havia falado, e, ao mesmo tempo em que tomou a mão dele, foi se aconchegando.

– Assim fica melhor! Ainda bem que você entendeu a proteção que desejo lhe dar!

Quais seriam as reais intenções daquele homem? – indagava-se Phillip. – Nunca ouvira nenhum relato de alguém que se portasse como ele, ainda mais um religioso. O que teria visto nele para proceder daquela forma? (CANUTTI, 2002, p. 111).

Foi assim como o padre deveio repressor da liberdade locomotiva do Phillip: “Não tinha liberdade nem ao se banhar, já que o faziam no próprio quarto. Os olhos do padre estavam sempre nele, admirando a sua juventude e vigor e às vezes atrevendo-se a algum comentário que o deixava mais envergonhado” (CANUTTI, 2002, p. 101). E era sempre assim, um assédio moral e sexual que deixava ao padre entusiasmado e ao Phillip perplexo: “Quanto ao padre, tomava o banho com tranquilidade, e ainda pedia a Phillip que o ajudasse, regozijando-se com o toque das mãos do jovem no seu corpo” (CANUTTI, 2002, p. 101). Foi também assim com a cama do Phillip: “Ele e o padre dormiram em camas colocadas muito perto uma da outra, deixando-o mais embaraçado ainda, sentindo-se sem liberdade até de se mexer” (CANUTTI, 2002, p. 100).

Phillip resiste à tentativa encoberta de sedução homossexual do padre, não cede ao ataque assediador e permanece íntegro e casto. Isso foi o que lhe revelou ao velho amigo de cela:

– Para explicar quem me acusou, a história é longa, mas posso resumi-la dizendo que foi um padre com quem morava e para quem trabalhava. Não satisfeito apenas com o meu trabalho queria que eu também participasse da sua cama e eu me recusei. Morávamos na França. Quando ele foi convidado a participar do Tribunal do Santo Ofício, quis trazer-me imaginando conseguir com mais facilidade o que desejava. Presenciei um desses momentos em que falaram por mim, e vivia ameaçando-me até que, diante da minha

recusa categórica ao que pretendia, acabou por me mandar prender (CANUTTI, 2002, p. 125).

Finalmente, a amizade entre Phillip e o padre acaba mal, pois a fidelidade à Igreja está por cima de qualquer coisa. O padre denuncia a seu amigo Phillip por estar com o demônio e deixá-lo falar por si. Phillip pensava em denunciar ao padre pelo que queria dele:

Porém sabedor de que ninguém acreditaria no que dissesse e ainda seria acusado também de caluniar um representante da Igreja, decidiu que nada diria em demérito dele, para não complicar mais a sua própria situação. Contudo, mesmo calado, gostaria de vê-lo, de fixar nos olhos nos dele, para ver a sua reação, e, ao fitá-lo, reconhecer que havia acusado um inocente” (CANUTTI, 2002, p. 118).

Phillip perguntou aos guardas do Tribunal do Santo Ofício: “– De que fui acusado?”. E a resposta foi: “Apenas cumprimos ordem em nome de Deus, o guardião maior da nossa Igreja” (CANUTTI, 2002, p. 117). No dia do juízo, Phillip não falou nada, pelo que a decisão do Tribunal do Santo Ofício foi: “– Quem não tem defesa, por si mesmo se julga... Hoje, como todos os dias, Deus está feliz conosco porque somos os verdadeiros guardiães da Igreja e da sua fé, e temos cumprido nossa missão” (CANUTTI, 2002, p. 134).

A sua morte matada seria na fogueira pelos delitos de psicofonia e psicografia. Phillip

Orou profundamente a Deus para que lhe desse forças de suportar aquele momento crucial, até que a libertação definitiva acontecesse. A fogueira foi acesa, e as chamas, tomando corpo, atingiram seus pés rapidamente, como que impulsionadas pela vontade de exhibir a sua soberania, e, chegando às alturas, foram lambendo todo o seu corpo (CANUTTI, 2002, p. 136).

Foi tal a morte queimada nas chamas do Tribunal do Santo Ofício que o corpo do Phillip ficou irreconhecível: “Apoiado em orações e em Deus, suportou gemendo baixinho, até que silenciou. Seu corpo perdera a identidade, tão queimado estava, mas o espírito tinha se libertado” (CANUTTI, 2002, p. 137).

Considerações finais

A amizade espiritual acaba quando a religião idealista e de supostos dogmas verdadeiros e exclusivistas são colocados por cima das pessoas e suas convicções. Foi o caso do padre e Phillip, cuja amizade acabou porque a fidelidade ao Deus das

ideias e do discurso teológico inventado criou essa separação que queima ideias e crenças diversas, produzindo intolerância e morte matada e queimada. Falando da História da Inquisição Espanhola, Lea (2020, p. 609) diz que a heresia teológica foi organizada para ser cerceada e extirpada e impor, assim, a unidade religiosa.

Foram muitas as vítimas que, como Phillip, foram queimadas porque acreditavam que a religião é um imperativo herético, tal qual como pensa Berger (2017, p. 45) “Para o homem moderno, a heresia torna-se tipicamente uma necessidade. Ou novamente, a Modernidade cria uma nova situação na qual selecionar e escolher torna-se um imperativo”.

Referências

BERGER, Peter L. *O imperativo herético*. Possibilidades contemporâneas da afirmação religiosa. Petrópolis: Vozes, 2017.

CANUTTI, Wanda A. *Em nome de Deus*. Um episódio da Inquisição. São Paulo: EME, 2002.

DAMAZIO, Sylvia F. *Da Elite ao Povo*: Advento e Expansão do espiritismo no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

LEA, Henry Charles. *Historia de la Inquisición Española*, Vol. 1. Madrid: FUE, BOE, IHI, 2020. Disponível em: https://www.boe.es/biblioteca_juridica/publicacion.php?id=PUB-DH-2020-164. Acesso em: 19 set. 2023.

NOSSA São Paulo. Profa Wanda A. Canutti. Disponible en <https://www.nossosaopaulo.com.br/Espiritismo/WandaCanutti.htm>. Acceso: 27 may. 2021.

RELIGIÃO E CONVERSÃO SEMIÓTICA NO PENSAMENTO DE JOÃO DE JESUS PAES LOUREIRO

Hirlan Hermes Monteiro da Costa¹

Resumo: Inicialmente, a presente pesquisa objetivava apresentar possibilidades de articulação teórica para os estudos da Religião a partir das obras do poeta, teórico e professor João de Jesus Paes Loureiro. Entretanto, apenas indicar seu conteúdo ou suas ferramentas de análise parece não condizer com a potencialidade do pensamento deste autor. Ainda que suas obras literárias e teóricas tenham expressividade no contexto social e científico amazônico, parece não existir discussões suficientes que investiguem a hipótese de uma possível teoria linguística da Religião produzida em um contexto amazônico e tendo como principais sujeitos-objetos de conhecimento os indivíduos herança cultural cabocla. Entre as principais teorias do autor, a mais discutida, principalmente por pesquisadores no contexto amazônico, está sintetizada na obra “A Conversão Semiótica na Arte e na Cultura”, de 2007, a qual é central para o objeto da presente pesquisa. No entanto, outros conceitos repensados pelo autor que parecem circundar o supramencionado, são igualmente profícuos para entender o que ele teoriza acerca da relação entre Religião e Linguagem. Pretende-se, como método principal, realizar uma pesquisa exploratória e bibliográfica, tendo como *corpus* do objeto as obras literárias, teóricas, ensaios, palestras e entrevistas do autor paraense, tratando-se de uma pesquisa de natureza interdisciplinar, no sentido que busca a integração de conhecimentos das áreas da Semiótica, da Arte e das Ciências da Religião. Por fim, almeja-se não apenas a divulgação do conhecimento científico produzido na Amazônia, mas também a ampliação das discussões e potencialidades nos estudos da Religião.

Palavras-chave: Conversão semiótica; Linguagens da religião; Imaginário; Pensamento simbólico.

Introdução

Nesta comunicação objetivo apresentar o estado atual do meu projeto de pesquisa de pesquisa de mestrado em Ciências da Religião, o qual está vinculado ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião na Universidade do Estado do Pará. A pesquisa parte da notável relevância que o pensamento do escritor, poeta, teórico e professor paraense, João de Jesus Paes Loureiro, possui para a investigação do que se entende como Religião ou Linguagem Religiosa.

Ainda que suas obras literárias e teóricas sejam utilizadas no âmbito científico amazônico, ora como objetos de investigação e ora como fonte de ferramentas teóricas, parece não se notar a existência de uma autêntica teoria capaz

¹ Graduação em Licenciatura Plena em Ciências da Religião, Mestrado em andamento em Ciências da Religião, Universidade do Estado do Pará, hhirlan@gmail.com.

de explicar as estruturas linguísticas e significativas da religião, produzida em um contexto amazônico e tendo como principais sujeitos-objetos de conhecimento os povos ribeirinhos de herança cultural cabocla.

Portanto, tratando-se de uma pesquisa predominantemente bibliográfica, o *corpus* do objeto se encontra nas duas principais obras teóricas do autor paraense, “A Conversão Semiótica na Arte e na Cultura”, de 2007, e “Cultura Amazônica: Uma Poética do Imaginário”, de 1994; além das obras artísticas, como “Encantarias da Palavra” e “Cantares Amazônicos”; entre outras fontes, como entrevistas e palestras, que estão sendo coletadas.

A abordagem adotada nesta pesquisa é de natureza qualitativa, uma vez que propõe uma análise crítica dos aportes textuais, bem como é de natureza interdisciplinar, no sentido que busca a integração de conhecimentos das áreas da Semiótica, da Arte e das Ciências da Religião, por exemplo. Assim, pretende-se por meio desta pesquisa orientar o leitor no complexo pensamento teórico e na racionalidade poética de Paes Loureiro, com ênfase na sua compreensão da religião e da estrutura linguística desta.

1. Revisão de literatura

Nas obras de Paes Loureiro, sejam as artísticas ou as teóricas, diversos elementos do *socius* amazônico e ribeirinho, onde se situa a própria origem do autor, são radicados poeticamente. Conforme Taís Salbé Carvalho, “o autor incorpora, tanto na prosa quanto na poesia, os costumes, os falares, os devaneios encantados pelos mitos amazônicos, traduzindo-os em linguagem poética, que convida o leitor ao questionamento de si como homem humano” (CARVALHO, 2021, p. 77). Entre as muitas características dos poemas de Paes Loureiro, ela destaca a clara conversão do mito para esse tipo de linguagem artística, cuja experiência da vivência amazônica, que é transportada para o leitor em forma de mito-poema, é mais que a mera recontagem das lendas.

No entanto, Paes Loureiro se destaca não apenas pela importância no cenário amazônico como poeta e escritor, mas também “pelo trabalho de pesquisa que já desenvolve há vários anos sobre o repertório poético em torno das lendas amazônicas e que se refletiu na elaboração de sua tese de doutorado, defendida na

Universidade de Sorbonne, em Paris, França, sob a orientação do prof. Dr. Michel Maffesoli” (SILVA, 2009, p. 10).

Conforme Nivaldo Silva, na tese “O espelho quebrado do imaginário (Uma poética do imaginário da cultura amazônica)”, defendida em 1994, Loureiro não faz uma análise predominantemente antropológica ou sociológica, mas estética. Em concordância, outros pesquisadores também entendem que “para além de uma etnologia cabocla, João de Jesus Paes Loureiro percebeu que na Amazônia o imaginário e os tecidos narrativos estão difundidos em novas práticas de narração, ritualidades etc” (DA SILVEIRA SANTOS et al, 2022, p. 129).

Para Silva, a tese de Paes Loureiro se sustenta a partir da constatação que, na região amazônica, as lendas e os mitos têm a mesma configuração que os da Grécia antiga, isto é, são vividos de forma integrada a realidade quotidiana, processo de conversão semiótica. Isso aconteceria porque se criou uma cultura predominantemente poética, a qual estetiza as relações dos indivíduos desse contexto através dos imaginários, que, inclusive, influencia o agir ético destes.

Assim, a Amazônia admite uma experiência coletiva estetizante rara do imaginário, tal qual a grega e egípcia, mas que é ameaçada e modificada por diversos fatores trazidos pela modernidade e pelo capitalismo, por isso a metáfora do título da tese, isto é, “o espelho quebrado do imaginário”. Segundo Taís Carvalho, o autor abaetetubense, em sua tese de doutorado, entende duas realidades qualitativamente diferentes: a da cidade e a do interior. Essa segunda, grávida de natureza mítica, cria condições para o devaneio, a descoberta do mundo pelo estranhamento, e fecunda o imaginário desses indivíduos amazônicos. Assim, Paes Loureiro inunda suas criações artísticas com “imagens-questão” (CARVALHO, 2021, p. 88) criadas pelos ribeirinhos, assim como se vale de elementos de outras tradições, tal qual a grega, como matéria-prima de seus textos.

Em seus comentários nas “Obras Reunidas”, Octavio Ianni identifica o tema de “Porantim” como a relação de tensão permanente entre homem e natureza, em que o primeiro se submete ou domina o segundo. Nas palavras dele “a natureza se impõe ao homem, fazendo-o submeter-se as suas florestas, rios, faunas e mitos. O homem impõe-se à natureza, fazendo-a submeter-se à pólvora e ao trator” (LOUREIRO, 2000, p. 395). Nesse pensamento, quando o “outro homem chega” e

invade à natureza, a inocência e a magia são alteradas e dominadas, “é assim que a Amazônia chega ao século vinte, quando perde o mito” (LOUREIRO, 2000, p. 396).

No entanto, além de se pensar o que esses poemas-mito instigam no receptor ou identificar as inspirações das criações artísticas, o que Taís Carvalho atribuiu como uma autodescoberta da própria humanidade, por exemplo, também partindo desse viés predominantemente hermenêutico, o pensamento e a produção literária de Paes Loureiro indicam uma autêntica teoria para a existência das linguagens da religião na Amazônia, e podemos partir da hipótese do autor como, propriamente, um pensador da religião.

2. Religião, linguagem e conversão semiótica

Partindo das considerações apresentadas até aqui, podemos agora situar um pouco o pensamento teórico de Paes Loureiro, objeto principal desta pesquisa, e sintetizar a relação que ele estabelece entre linguagem e religião. Assim sendo, a partir de sua contemplação reflexiva e estudo da cultura amazônica, ele constata algumas características distintivas do imaginário dos indivíduos desse contexto, assim como articula sua racionalidade poética na teorização de “linguagens da cultura” (LOTMAN, 1977).

Entre essas características, destaca a existência do que Ernst Cassirer (1977) entendeu como um sistema ou pensamento simbólico inerente o ser humano, que existe simultaneamente a um sistema receptor e reativo, em que ao não mais responder apenas à estímulos de forma direta, mas de forma diferida, pensada, e, acrescenta Paes Loureiro, devaneada, o indivíduo cria uma nova dimensão da realidade por meio de um processo simbólico interrupto. Ademais, o imaginário constituiria a instância que, por meio da dominância de sua função poética e estetizante, “abre o real com seu clavenário simbólico” (LOUREIRO, 2007, p. 15). Diz o autor, em sua tese, que

Dependendo do rio e da floresta para quase tudo, o caboclo usufrui desses bens, mas também os transfigura. Essa mesma dimensão transfiguradora preside as trocas e traduções simbólicas da cultura, sob a estimulação de um imaginário impregnado pela viscosidade espermática e fecunda da dimensão estética. [...] Nessas condições, [...] o homem encontra um lugar e um espaço tomados de uma forma peculiar que propiciam o devaneio poetizante (LOUREIRO, 2019, p. 59).

Então, a função poética do imaginário amazônico e os frequentes estados de devaneios são os principais fatores que propiciam a existência de lendas e mitos, propriamente as linguagens da religião que se manifestam nesse contexto, segundo o autor paraense. Se partirmos de Jurij Lotman (1977), perceberemos que a arte e a religião são linguagens secundárias e, portanto, sistemas integrais de comunicação, sistemas de signos específicos e sistemas modelizante. De acordo com essa visão, essas linguagens, também entendidas como culturais, são secundárias em relação à língua natural, porque que se valem dela como material de fabricação, uma espécie de transfiguração simbólica dos signos linguísticos.

Paes Loureiro percebe que o processo receptor dessas linguagens, que se manifestam como signo-objetos ou signos-símbolos aparentemente arbitrários na lógica de Gilbert Durand (2002), é um processo valorativo, ou simbólico, capaz de alterar livre e constantemente a função atribuída a esses. Claro que, inicialmente, o autor abaetetubense reflete sobre o processo artístico ao qual está imerso, pensando nas transfigurações simbólicas de funções míticas e religiosas em dominâncias estéticas dos poemas, por exemplo. Mas esse processo, que denominou de conversão semiótica, é capaz de explicar a religião como uma das funções da linguagem, em conformidade com a teoria semiológica de Jan Mukarovsky (1988).

Segundo Mukarovsky (1988), existem dois tipos de funções básicas da obra de arte: as funções imediatas e as funções de signo. As funções imediatas se subdividem em funções práticas e função teórica, e as funções de signo se subdividem em função simbólica e função estética. Porém, em uma tentativa de não ser reducionista, o próprio autor aponta para a pluralidade de funções que podem existir dentro dessas funções e com o agrupamento delas. Por exemplo, pensa que “a função mágica é, evidentemente, uma mistura da função prática com a função simbólica” (MUKAROVSKY, 1988, p. 107).

Assim sendo, Paes Loureiro entendeu que as funções dos textos, fatos culturais e das artes se reordenam assim que há a recepção destes objetos em mudanças de situações e campos culturais, assim como na passagem destes para outro contexto. A ideia de dominância, entendida por um critério não estático, onde se muda a hierarquia das funções, que está assentada na conceituação de Roman Jakobson, é o que modifica a qualidade do signo a partir da regência de uma função dominantes e rehierarchicalização das demais.

Diz Paes Loureiro, “no caso do mito, a sua conversão semiótica em poesia acontece quando a dominante deixa de ser mágico-religiosa para tornar-se dominância estética” (2007, p. 47). Exemplifica em outro caso:

Quando analisamos o ritual católico da celebração da missa, percebemos que, para os crentes, o momento essencial da missa é a consagração, quando o pão se transforma em corpo de Cristo e o vinho, em sangue. Não se trata de uma transformação visível, mas de uma relação transformadora de caráter cultural, legitimada espiritualmente pela fé. Ali não está mais nem o pão e nem o vinho, mas o corpo e o sangue de Cristo. Acontece, também, nesse momento, uma situação que pode ser compreendida como uma conversão semiótica (LOUREIRO, 2007, p. 49).

Considerações finais

A presente pesquisa, que busca destacar a produção teórica e a racionalidade poética de Paes Loureiro, pode proporcionar a divulgação de teorias que auxiliam na investigação científica da religião, como a Conversão Semiótica, supracitada, visto que, “embora tenha emergido como ponto de partida na observação da cultura amazônica, é um conceito que pode ser aplicado e operacionalizado em situações além e fora dela” (LOUREIRO, 2007, p. 36). Contudo, isso constituiria uma consequência lateral desta pesquisa. De fato, o que se almeja, predominantemente, é uma pesquisa que revele a teoria linguística, do autor abaetetubense, capaz de explicar a Religião a partir de suas estruturas linguísticas, seus processos valorativos de recepção e cognição, bem como as possíveis fronteiras que existem entre as linguagens da cultura.

Então, a presente pesquisa também se justificaria por uma espécie de virada epistemológica nos estudos das relações entre as linguagens artística e religiosa. Por exemplo, não proponho a predominância de uma metodologia propriamente hermenêutica para analisar a presença dos mitos e lendas na literatura de Paes Loureiro, encontrado na maioria das pesquisas científicas levantadas até o momento acerca do autor, tais quais as supracitadas, entretanto se pretende dar enfoque prioritário a uma investigação da estrutura, das fronteiras e do processo receptivo e valorativo dessas linguagens da cultura.

Referências

CARVALHO, Taís Salbé. Mito, linguagem e verdade na poesia encantada de João de Jesus Paes Loureiro. *Fórum de Literatura Brasileira Contemporânea*, v. 13, n. 26, 2021.

CASSIER, Ernst. *Antropologia filosófica*: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

DA SILVEIRA SANTOS, Leonardo Lemos; *et al.* Especialistas de cura e seus mundos sagrados. *Estudos de religião*, v. 36, n. 2, p. 127-152, 2022.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. Trad. Hélder Godinho. 2002.

LOTMAN, Juriij. *The Structure of the Artistic Text*. Ann Arbor: University of Michigan, Department of Slavic Languages and Literatures, 1977.

LOUREIRO, João De Jesus Paes. *A conversão semiótica na arte e na cultura*. Belém: Editora Universitária UFPA, 2007.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Cultura amazônica: uma poética do imaginário*. Editora cultural brasil, 2019.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Obras reunidas: Teatro, ensaios*. Escrituras Editora, 2000.

MUKAROVSKY, JAN. *Escritos sobre estética e semiótica da arte*. Lisboa: Estampa, 1988.

SILVA, Nivaldo Carlos Lima da; *et al.* *As formas do mito nos cantares amazônicos do poeta João de Jesus Paes Loureiro*. 2009.

NARRATIVAS BIOGRÁFICAS E MISSIONARISMO PROTESTANTE NA AMÉRICA LATINA NO SÉCULO XX

Joice Viviane Silva¹

Resumo: A proposta deste trabalho integra uma pesquisa de doutorado cujo objetivo é analisar biografias de missionários protestantes que viveram no século XIX e XX. Esses missionários, oriundos de diversos países, atuaram em diferentes regiões do globo, e tiveram suas vidas registradas em narrativas biográficas. Nessa perspectiva, este estudo se concentrará em analisar a biografia de Rachel Saint, missionária norte-americana que atuou na região do Equador entre 1948 e 1994. A investigação será baseada no livro intitulado “Rachel Saint: uma estrela na floresta”, escrito por Janet e Geoff Benge, um casal neozelandês que elaborou uma coleção denominada “Heróis Cristãos: Ontem & Hoje” na década de 1990 nos Estados Unidos. Essa coleção contém vários títulos traduzidos para o português no Brasil a partir dos anos 2000. O objetivo principal é compreender de que maneira o trabalho missionário de Rachel Saint contribui para entendermos o processo de disseminação do protestantismo entre os povos indígenas da região e como sua biografia foi construída de forma que ela seja considerada uma heroína da fé cristã. Além disso, busca-se refletir a importância do movimento missionário protestante para a constituição religiosa da América Latina no século XX. Intenciona-se ainda, contribuir significativamente para o diálogo acadêmico que estabelece relações entre narrativas biográficas, movimento missionário e protestantismo.

Palavras-chaves: narrativas biográficas; missionarismo; protestantismo; América Latina.

Introdução

A biografia, considerada narrativa por excelência (PRIORE, 2018, p. 76), alcançou explosão editorial nas últimas décadas após 1980, chegando a ser um verdadeiro trunfo na década de 1990, tanto na literatura quanto nas ciências humanas em termos de receptividade. Foi nesse período que o casal neozelandês Janet e Geoff Benge, escreveu a coleção biográfica “Heróis Cristãos: Ontem & Hoje”, nos Estados Unidos. Essa coleção inclui vários títulos que foram traduzidos para o português no Brasil a partir dos anos 2000, incluindo a biografia da missionária protestante norte-americana Rachel Saint, que atuou no Peru e no Equador de 1948 a 1994.

O movimento missionário protestante atingiu seu auge no século XIX, impulsionado pelas ondas de avivamento religioso que varreram a Europa e os

¹ Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná, e mestre em Ensino de História pela mesma Universidade. Graduada em História pela Universidade Tuiuti do Paraná. Professora da rede pública no estado do Mato Grosso – SEDUC-MT. E-mail: historiavi@yahoo.com.br.

Estados Unidos no século anterior. Esse crescimento coincidiu com o período em que as nações europeias que emergiam como potência mundiais, buscavam expandir seus impérios coloniais. Nesse contexto, o protestantismo desenvolveu grande capacidade de adaptação às novas circunstâncias e vitalidade para o empreendimento missionário em outros continentes, especialmente na Ásia e na África.

Nos Estados Unidos, as principais denominações protestantes organizaram sociedades missionárias e enviaram representantes a diversas partes do mundo, especialmente ao Extremo Oriente. Os teólogos Justo González e Carlos Orlandi, ressaltam a importância de observar que, neste período, consolidava-se no país a ideologia messiânica, que considerava a nação norte-americana como uma nova Jerusalém, um povo escolhido para difundir por todo o mundo a verdade do evangelho e os valores da cultura cristã (GONZÁLEZ; ORLARDI, 2008, p. 247).

No século XX, os Estados Unidos se tornaram um dos principais centros missionários protestantes. No entanto, não havia demonstrado maior interesse pela penetração protestante na América Latina até depois da Primeira Guerra Mundial (1914-1918). Segundo Arturo Piedra, o interesse das sociedades missionárias protestantes norte-americanas em estender seu trabalho para o sul do continente americano esteve estreitamente relacionado com a importância geopolítica e econômica que esses países foram adquirindo para seu país (PIEDRA, 2006, p. 19).

No início do século XX, especialmente após o Congresso do Panamá em 1916, quando foi reconhecido que a América Latina teria sido deixada de lado pelo movimento missionário protestante, houve um aumento significativo do empreendimento missionário nos países latino-americanos, que passaram a serem vistos pelos missionários norte-americanos como territórios de oportunidades por excelência para a evangelização protestante (PIEDRA, 2006, p. 67).

Nesse contexto de crescente interesse missionário norte-americano pela América Latina, que se consolidou na primeira metade do século XX e se expandiu na segunda metade, que se desenvolveu a experiência missionária vivenciada por Rachel Saint entre 1948 e 1994, inicialmente no Peru e posteriormente, no Equador.

1. A narrativa biográfica da vida missionária de Rachel Saint

Janet e Geoff Bengé iniciam a narrativa biográfica de Rachel Saint destacando um dos momentos difíceis que ela viveu na floresta equatoriana, entre os indígenas waoranis, durante sua experiência missionária, e ilustram como ela obteve um milagre divino para sair daquela situação. Somente a partir do segundo capítulo é que eles começam a narrar de forma linear os principais acontecimentos da sua vida desde o nascimento.

Rachel Saint nasceu em 1914 na Pensilvânia, nos Estados Unidos, em uma família de tradição cristã e boas condições financeiras. Em 1931, em uma viagem à Grã-Bretanha com uma senhora amiga da família, recebeu a proposta de se tornar herdeira da fortuna dessa senhora. No entanto, durante a viagem de regresso para casa, sentiu o chamado missionário. Conforme relatado por Janet e Geoff Bengé, Rachel teve uma visão em que se via no meio de uma floresta, “olhando para um grupo de pessoas seminuas e de pele morena. As pessoas acenavam para ela se dirigir até onde elas estavam” (BENGE; BENGE, 2020, p. 27) A partir desse momento, ela decidiu dedicar sua vida à missão e recusou a proposta milionária.

Aos vinte anos, Rachel se inscreveu na Faculdade Bíblica da Filadélfia e, após sua formatura em 1936, candidatou-se para se tornar missionária. No entanto, ela foi rejeitada devido a um problema nas costas. Decidindo então trabalhar em uma casa de recuperação para alcoólatras na zona rural de Nova Jersey, onde ficou por 12 anos. Durante a Segunda Guerra Mundial, quando os Estados Unidos entraram na guerra, o problema do alcoolismo aumentou entre os homens, intensificando o trabalho de Rachel. Foi também durante esse período que ela soube que seu irmão mais velho havia decidido se tornar missionário na Argentina.

Aos 34 anos, Rachel teve seu primeiro contato com uma série de artigos sobre um novo programa de missão liderado por Cameron Townsend², o Summer Institute of Linguistics (Instituto de Linguística de Verão). Simultaneamente, Rachel recebeu uma carta de um de seus irmãos, Nate, informando que ele havia ingressado na Associação Missionária de Aviação, e que em breve ele e a esposa se mudariam para

² William Cameron Townsend (1896-1982) foi um missionário protestante norte-americano fundador das organizações Wycliffe Bible Translators (WBT), Summer Institute of Linguistics (SIL International) e Jungle Aviation and Radio Services (JAARS). Embora essas três organizações desempenhassem papéis distintos, elas trabalhavam juntas para a disseminação do protestantismo. Tanto a SIL quanto a WBT tinham como objetivo principal a tradução da Bíblia para línguas minoritárias e alfabetização entre seus falantes nos países latino-americanos.

o Equador para estabelecer uma base de operações na floresta amazônica, no leste do país, com o propósito de usar aviões para atender às diversas estações missionárias isoladas espalhadas por aquela região.

Com as leituras dos artigos sobre os programas desenvolvidos por Cameron Townsend e dois irmãos servindo como missionários na América do Sul, o chamado missionário ganhou força novamente na vida de Rachel. Ela decidiu se inscrever no Instituto de Linguística de Verão em Oklahoma com o objetivo de se tornar uma tradutora da Bíblia para línguas nativas.

Ao concluir o curso de linguística, Rachel partiu para um treinamento prático em missões na floresta no sul do México. Além de continuar seus estudos de linguística, desenvolvia atividades de sobrevivência e primeiros socorros. Logo após a conclusão do treinamento, foi designada para uma missão no Peru, onde trabalharia entre os indígenas no nordeste do país.

Trabalhando entre os indígenas do Peru, Saint passa a vivenciar as dificuldades de acesso aos grupos indígenas e, uma vez entre eles, as diferenças culturais. Em 1951, ela já tinha desenvolvido interesse pelos indígenas waoranis, que viviam isolados na região leste do Equador. Ela tomou conhecimento sobre este povo por meio do seu irmão Nate, que era piloto e estava atuando em uma base missionária de aviação na região. Assim, Rachel começou buscar maneiras de aprofundar seus conhecimentos sobre esse povo e a elaborar estratégias de aproximação.

Em 1953, o Instituto de Linguística de Cameron Townsend foi convidado para atuar no Equador, proporcionando a oportunidade para que Rachel trabalhasse no país e desenvolvesse estratégias de aproximação com o povo waorani. Até então, as informações indicavam que os waorani eram considerados um povo hostil, selvagem e perigoso, que tinham por costume atacar pessoas de fora da tribo. A ideia de mulheres americanas viverem entre eles era vista como uma experiência que poderia ser mortal (BENGE; BENGE, 2020, p. 64).

A estratégia de Rachel, juntamente com sua parceira missionária Catherine Peeke, foi, primeiramente, aprender o máximo possível da língua e a cultura waorani com indígenas que deixaram a tribo, para, então, tentar uma integração no território do grupo. Em 1955, as missionárias conheceram alguns waoranis que haviam

deixado a tribo e estavam trabalhando em uma fazenda, onde elas se instalaram com o objetivo de estabelecer contato e aprender o idioma.

A oportunidade de aprender o idioma waorani surgiu por meio de uma jovem chamada Dayuma, que explicava a Rachel o sistema de comunicação de seu povo, que por sua vez, elaborava uma espécie de dicionário da língua. Enquanto Rachel se dedicava a aprender a se comunicar em waorani, seu irmão Nate Saint e mais quatro outros missionários tentavam estabelecer contato com os waoranis sobrevoando seu território. Eles utilizavam uma corda presa ao avião com um balde na ponta, com o intuito de distribuir objetos aos nativos como uma forma de estabelecer amizade.

A estratégia de oferecer objetos aos waoranis durou aproximadamente treze semanas, começando no final de 1955 e estendendo-se até o início de 1956. Uma vez por semana, eles colocavam machadinhas, roupas, espelhos, açúcar e diversos outros artigos no balde. Aos poucos, os waoranis começaram a se aproximar dos baldes pendurados no avião e a pegar os objetos. Posteriormente, passaram a deixar presentes em troca, o que os missionários interpretaram como sinal amigável. Decidiram, então, pousar e montar um acampamento em uma área próxima para iniciar contato com o grupo.

As notícias de voo dos missionários eram transmitidas para a base via rádio, comumente operados pelas mulheres. No dia 2 de janeiro de 1956, a esposa de Nate Saint recebeu a informação pelo rádio de que o avião de seu marido havia sido encontrado em uma faixa arenosa na beira de um rio do território waorani com o tecido todo rasgado e sem a presença dos missionários, o que levou ao início de intensas buscas pelo grupo desaparecido.

Em 12 de janeiro de 1956, os cinco missionários norte-americanos foram encontrados mortos no território waorani, e o caso ganhou grande repercussão na mídia internacional. Esses homens passaram a ser reconhecidos como mártires das missões indígenas na América do Sul. Mesmo após a tragédia dos assassinatos dos missionários, Rachel Saint manteve o projeto de evangelizar o povo responsável pela morte do seu irmão.

Como irmã de um dos missionários assassinados, Rachel Saint ganhou notoriedade especial na mídia. Ela chegou a ser convidada para participar de um programa de televisão de Hollywood para falar sobre seus estudos sobre o povo waorani, e apresentar Dayuma. Além disso, palestrou em diversas cidades dos

Estados Unidos para milhares de pessoas, com o objetivo de angariar mais apoio às missões na América Latina.

Em setembro de 1958, Dayuma, que já havia formalmente se convertido ao protestantismo, confirmou sua fé com o batismo público nas águas. Ela retornou ao povo waorani com o objetivo de estabelecer a possibilidade de contato entre eles e Rachel Saint. Com o sucesso de Dayuma, Rachel, juntamente com uma das viúvas de um dos missionários mortos, Elizabeth Elliot, que também passou a estudar o idioma waorani, foram convidadas para morar com o povo waorani.

Morando entre os waoranis como missionárias, Rachel e Elizabeth continuaram dedicadas ao estudo do idioma, buscavam entender a formação genealógica da tribo, e escreviam cartas e diários, além de desempenhar atividades cotidianas comuns. Com o auxílio de Dayuma, elas logo começaram a realizar cultos, e a ensinar hinos aos nativos. Inicialmente, o interesse deles pelos rituais religiosos era mínimo. No entanto, Rachel persistiu em seu trabalho de tradução e compreensão do modo de viver dos waoranis.

Os primeiros convertidos entre os waoranis surgiram após dezoito meses do início da presença missionária entre o grupo, e não demorou para que membros do grupo comesçassem a ter contato com o mundo externo. Uma pista de pouso foi construída no território, possibilitando o recebimento de suprimentos de fora do território e visitas médicas.

No final de 1963, Elizabeth Elliot retornou aos Estados Unidos, e Rachel passou a dar continuidade ao trabalho missionário sozinha até a chegada de uma nova parceira de missão. Em 1965, ela concluiu a tradução do Evangelho de Marcos, que foi impressa pela Sociedade Bíblica Americana. Com o livro impresso, o próximo desafio da missionária era ensinar as pessoas a ler.

À medida que o número de conversões aumentava, os nativos eram incentivados a missionar entre outros grupos indígenas da região. Os waoranis convertidos foram convidados, juntamente com Rachel, para proferir palestras em conferências de evangelismo mundial, tanto nos Estados Unidos quanto na Europa. Isso renovou o interesse do público nas missões indígenas e incentivou outras pessoas a se tornarem missionárias (BENGE; BENGE, 2020, p. 205).

Por volta de 1975, outras denominações protestantes começaram a enviar missionários para a região, com o objetivo de realizar estudos antropológicos,

construir escolas e igrejas. Essa situação marcou uma mudança na unidade religiosa protestante que existia até então. Em 1977, depois de quase vinte anos trabalhando entre os waoranis, doze deles sozinha, Rachel foi convocada pela sociedade missionária à qual estava filiada para se retirar do campo de trabalho. Com 65 anos de idade, ela continuou seu trabalho de tradução da Bíblia e apresentou o Novo Testamento em waorani em 1992.

É importante destacar que Rachel Saint recebeu críticas de pessoas que achavam que os waoranis estariam melhor se ela nunca tivesse entrado na tribo. No entanto, ela disse a um biógrafo: “Com os homens do petróleo e os colonos na floresta, teria havido um banho de sangue, e eu sei quem teria levado a pior. Dentro de uma década não existiriam waoranis nem seu idioma para ser preservado” (BENGE; BENGE, 2020, p. 212). Rachel Saint faleceu vítima de câncer em 1994, aos 80 anos, e foi sepultada ao lado da igreja, a uma curta distância do túmulo do seu irmão Nate, na floresta dos waoranis.

Considerações finais

Segundo Leonor Arfuch, podemos considerar um relato de vida como testemunho inestimável de uma época (ARFUCH, 2010, p. 35). Nesta perspectiva, a narrativa biográfica de Rachel Saint escrita por Janet e Geoff Benge, nos permite observar, por meio de uma experiência individual, o processo de inserção do missionário em seu campo de trabalho e como ele se desenvolve dentro do contexto coletivo deste movimento protestante. Também nos permite compreender as estratégias empregadas pelas sociedades missionárias que atuavam nos países latino-americanos.

A tradução do Novo Testamento, realizada por Rachel, a dedicação no aprendizado do idioma waorani, sua decisão em continuar a evangelizar esse grupo étnico mesmo após o assassinato do seu irmão, e os resultados do seu trabalho missionário entre eles a estabeleceram como uma heroína da fé cristã para seus biógrafos. No entanto, ela não foi a única a desempenhar esse tipo de trabalho, e por meio dessas vidas narradas, podemos compreender como o movimento missionário contribuiu para a expansão do protestantismo na América Latina.

Referências

ARFUCH, Leonor. *O espaço biográfico*: dilemas da subjetividade contemporânea. Tradução de Paloma Vidal. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.

BENGE, Janet; BENGE, Geoff. *Rachel Saint*: uma estrela na floresta. Trad. Renata Martins de Rezende dos Santos. São Paulo: Shedd Publicações, 2020.

GONZÁLEZ, Justo L; ORLANDI, Carlos Cardoza. *História do movimento missionário*. São Paulo: Hagnos, 2008.

PIEDRA, Arturo. *Evangelização protestante na América Latina*: análise das razões que justificam e promoveram a expansão protestante (1830-1960). Trad. Roseli Schrader Giese. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

PRIORE, Mary Del. *Biografia, Biografados*: Uma janela para a História. In: AVELAR, Alexandre de Sá; SCHMIDT, Benito Bisso (orgs). *O que pode a biografia*. São Paulo: Letra e Voz, 2018.

**FERNANDO PESSOA E SEUS PRINCIPAIS HETERÔNIMOS:
DESPERSONALIZAÇÃO, DRAMATURGIA, MISTICISMO E
REALIDADE**Leandro Pereira dos Santos¹

Resumo: O artigo presente tem como objeto de pesquisa o poeta português Fernando Pessoa. O núcleo básico desta pesquisa tem como proposta revisitar poemas e trechos do próprio autor (ele-mesmo) de forma a considerar sua despersonalização e dramaturgia. Dotado de um ludismo poético, é comum observar em seus textos uma complexidade de espírito que constantemente o incomoda internamente. Partindo desse ponto, será possível analisar seus principais heterônimos: Alberto Caeiro, o poeta bucólico e o mais filosófico de todos; Álvaro de Campos, o histérico, sempre numa busca incessante da personalidade essencial; Ricardo Reis, o poeta pseudopagão dotado de muito misticismo. Ainda será observado como esses heterônimos nascem, como se personalizam e quais são seus pensamentos acerca da realidade plausível das coisas, dos mistérios da vida e do divino-sagrado, levando em consideração que os personagens são irreais, imaginários, com pensamentos que muitas vezes não condizem com os pensamentos do seu criador, contudo acrescentam valores para uma vida real. O objetivo, portanto, com o auxílio desse múltiplo e também complexo universo pessoano, será refletir (e tão somente refletir) sobre algumas das possibilidades de imaginar-pensar os mistérios divinos e sagrados, pensar sobre as questões existências que nos atravessam, assim como buscar uma compreensão (se isso é possível) das coisas reais que nos cercam e das irreais que apenas fazem parte do nosso imaginário.

Palavras-chave: Despersonalização; Dramaturgia; Heterônimo; Misticismo; Realidade.

Introdução

O artigo presente tem como objetivo mergulhar nas criações humanas de Fernando Pessoa. Ora, dizem-se criações humanas, ao invés de obras ou simplesmente criações, ou personagens, pois ao serem criados os heterônimos ganham vida própria e são dotados de emoções e sentimentos peculiares. Cada heterônimo é caracterizado por uma personalidade única, por um modo de pensar e viver a vida e todos estão atravessados por particularidades. Nesse artigo será observado a gênese de cada um, suas origens, seus estilos filosóficos e literários, suas conclusões e constatações diante dos mistérios divino, humano e da Natureza.

¹ Graduação em Bacharel em Teologia pela Faculdade Batista do Rio de Janeiro. E-mail: leandros1287@gmail.com.

Contudo, as atenções estarão direcionadas para a gênese de três heterônimos em específico: Alberto Caeiro, o poeta bucólico e o mais filosófico de todos. O mestre dos mestres; Álvaro de Campos, o histérico, sempre numa busca incessante da personalidade essencial; Ricardo Reis, o poeta pseudopagão, o místico. Além do mais, será analisada a própria vida e obra do multifacetado Fernando Pessoa (ele mesmo), sua complexidade de espírito e a sua busca incessante pela personalidade essencial.

1. Despersonalização e dramaturgia em Fernando Pessoa

Quando se fala da biografia de Fernando Pessoa, há um senso basicamente comum entre os seus leitores e pesquisadores: poeta português ou poeta lusitano. O professor Manuel Azeiteira de Sousa (2005), no entanto, até então mestre e doutor em Letras Clássicas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, em seu livro “Fernando Pessoa e os seus principais heterônimos”, atribui a Fernando Pessoa o termo “multifacetado” e o designa como “poeta-filosófico”. Além do mais, o professor o qualifica como “filósofo que se expressava em poesia” (SOUSA, MANUEL AZEITEIRA, 2005, p. 21). Contudo, é o próprio Fernando Pessoa quem afirma: “eu era poeta impulsionado pela filosofia, não um filósofo dotado de faculdades poéticas” (FERNANDO *apud* AZEITEIRA, 2005, p. 21). O mesmo, porém, em outro momento, afirma ser essencialmente um dramaturgo:

O que sou essencialmente – por trás das máscaras involuntárias do poeta, do raciocinador, e do que mais haja – é dramaturgo. O fenómeno da minha despersonalização instintiva a que aludi em minha carta anterior, para explicação da existência dos heterônimos, conduz naturalmente a essa definição. Sendo assim, não evoluo VIAJO (PESSOA *apud* AZEITEIRA, 2005, p. 22).

É possível observar que o próprio Fernando Pessoa se caracteriza como um escritor dramático. Não apenas um autor de peças de teatro ou um mero dramata. De fato, um escritor dramático ou mesmo um ser humano dramático. Em consequência ainda esclarece sobre certa despersonalização que, na psicologia, é entendida na área da psicopatologia como distúrbio mental ou qualquer outro fenómeno anormal. De fato, é possível observar em sua escrita que Fernando Pessoa era bastante volúvel e instável e vivia constantemente estranho a si mesmo seja em relação às ações, emoções ou sentimentos. A ambiguidade também era uma característica presente, como pode ser observado na seguinte declaração: “Hoje

defendo uma cousa, amanhã outra. Mas não creio no que defendo hoje, nem amanhã terei fé no que defenderei. Brincar com as ideias e com os sentimentos pareceu-me sempre o destino superiormente belo” (*Ibidem*).

Ainda sobre a dramaturgia e despersonalização, Maria Aliete Galhoz (2006), no livro “O eu profundo e os outros eus”, conclui que:

Na organização e explicação, externas, deste problema Fernando Pessoa, porque ele lhe era pessoal, foi sujeito a uma margem de erro maior do que a nossa. Poeta, ele sabia insofismavelmente que o era, mas em guarda contra a facilidade de um lirismo linear que perdia os seus créditos, supôs salvar-se dele superestimando enganadamente uma faceta sua que quase não existia: a faculdade de despersonalização do dramaturgo. Além disso, um receio, não confessado, de certas tendências de instabilidade e estranheza do seu psiquismo, junto a uma crispada violência só dialética, levam-no à tentação de experimentar em si próprio e por sua própria conta um nascente cientificismo psiquiátrico (GALHOZ, MARIA ALIETE, 2006, p. 21)².

Consideremos a dificuldade de fazer afirmações precisas sobre Fernando Pessoa (ele mesmo), visto que o próprio ser humano Fernando Pessoa não foi capaz de definir-se a si mesmo. Considere-se ainda sua existência modesta e obscura onde nos pertence apenas o saber que era apreciador das cafeterias, da bebida alcóolica e do fumo. Além do mais, poucas são as publicações que foram assinadas com o próprio nome: o livro *A Mensagem* e *O Cancioneiro* (conjunto de poemas líricos). *A Mensagem*, a propósito, merece uma dedicação especial e um estudo mais profundo visto a sua grandiosidade. O ser humano Fernando Pessoa é impenetrável, indefinido. É como entrar num labirinto. São muitos os caminhos, as possibilidades, mas que ao final conduz ao mesmo lugar, isso quando não conduz a nada.

2. Alberto Caeiro: bucolismo filosófico e espírito pagão

Alberto Caeiro da Silva nasceu em Lisboa, em abril de 1889, cujo dia não é de conhecimento histórico, e morreu de tuberculose na própria Lisboa em 1915 sem haver, da mesma forma, conhecimento quanto ao dia e mês. Ou seja, viveu consideravelmente pouco e morreu consideravelmente jovem. Tinha os olhos azuis, os malarres salientes, a cor pálida, cabelo quase ondulante de cor loura, de estatura

² Essa obra sobre Fernando Pessoa “O eu profundo e os outros eus” é composta pela apresentação de Maria Bethânia e por uma seleção de Afrânio Coutinho, assim como contribuições de Maria Aliete Galhoz e João Gaspar Simões. Respeita-se no livro a ortografia original do autor (Fernando Pessoa).

média, voz mansa e de personalidade calma (PAIS, AMÉLIA PINTO, 2009, p. 84). Homem simples viveu quase toda vida no campo. Não teve profissão e concluiu apenas o primário (BARBOSA, FREDERICO, 1997, p. 182). O próprio Fernando Pessoa considerava Alberto Caeiro como o mestre dos mestres, assim admitiu ser discípulo do seu heterônimo: “desculpe-me o absurdo da frase: aparecera em mim o meu mestre. Foi essa a sensação imediata que tive” (SOUSA, MANUEL AVELEZA, 2005, p. 71). Alberto Caeiro é classificado por Fernando Pessoa como bucólico e a justificativa se embasa no poema “*O guardador de rebanhos*” onde se encontra a manifestação máxima do seu bucolismo. Para o poeta, Alberto Caeiro não é somente bucólico, mas, sim, dotado de um bucolismo filosófico, pois seus escritos são caracterizados por constantes indagações. Fernando Pessoa ainda afirma que seu poema “*Chuva Oblíqua*” foi escrito sobre a influência e inspiração de Alberto Caeiro (*Ibidem*). Alberto Caeiro também é o heterônimo que mais se aproxima e se assemelha a Fernando Pessoa, pois existe uma compatibilidade de ideias e pensamentos entre eles quanto ao questionamento das coisas e suas existências.

Outra consideração que merece atenção sobre Caeiro é o fato de ele ter escrito após a era dos poetas simbolistas, estes que foram influenciados pela mística herdada da poesia romântica. Esses poetas escreviam poemas com vastos conteúdos religiosos. Alberto Caeiro, ao contrário, não era místico, como muitos podem acreditar que tenha sido, pois não estava preocupado com a revelação dos mistérios; queria apenas ver as coisas como elas são sem refletir sobre elas e sem lhes dar significados (BARBOSA, FREDERICO, 1997, p. 184). Assim se conclui que quando Alberto Caeiro coloca em questionamento, por exemplo, a existência de Deus não necessariamente significa que ele era ateu, mas sim criador de uma filosofia da “*aprendizagem de desaprender*” (MOISÉS, CARLOS FELIPE, 2007, p. 53.). Somente quando o ser humano desaprende a forma como foi ensinado é que ele está capacitado a enxergar as coisas como elas realmente são o que inclui o próprio ser humano em si mesmo. Alberto Caeiro olhava para as coisas e simplesmente as contemplava e as sentia em sua essência. A humanidade aprendeu a olhar para as coisas sem enxergá-las verdadeiramente, pois aprendeu a olhar da maneira racional que os outros ensinaram como correta. Para Alberto Caeiro cada um tem a própria capacidade de perceber as coisas como elas são. Assim podemos compreender Ricardo Reis quando esse afirma:

Tudo isto, porém, é verdadeiramente o espírito pagão. Aquela ordem e disciplina que o paganismo tinha, e o cristianismo nos fez perder, aquela inteligência racionada das coisas, que era seu apanágio e não é nosso, está ali. Porque, se fala na forma aqui está na essência. E não é forma exterior do paganismo – repito – que Caeiro veio reconstruir; é a essência que chamou do Averno, como Orfeu a Eurídice, pela magia harmônica (melódica) da sua emoção (REIS *apud* COUTINHO, 2006, p. 172).

O que mais podemos afirmar sobre Caeiro é que este era um poeta da natureza. Escrevia com linguagem simples, visto que era camponês de poucas instruções. Praticava o realismo sensorial como maneira de resistir à linguagem sugestiva e à construção de imagens vagas da poesia simbolista. Opunha-se à metafísica, pois gostava de não pensar, fazia da oposição à reflexão a matéria básica de seus pensamentos. Diante desse paradoxo, de pensar para não pensar, desejar não desejar, é possível considerar que esteve próximo de uma filosofia zen-budista (BARBOSA, FREDERICO, 1997, p. 183).

3. Ricardo Reis: misticismo e pseudopaganismo

Ricardo Reis nasceu em 1887, sem datação precisa, no Porto. Em 1919 foi morar no Brasil se expatriando por ser monárquico. Suas características são de um moreno mate, mais baixo que Caeiro, mais forte e mais seco. Estudou em um colégio de jesuítas e era médico o que confirma sua elevadíssima educação e cultura, pois, além do mais, era latinista tendo como referência as odes de Horácio, poeta latino. Também bebia das fontes clássicas gregas. Por ter uma rica formação clássica, escrevia de maneira rebuscada, de difícil entendimento. Teve algumas desavenças com Álvaro de Campos, pois discordavam muito um do outro, porém eram amigos. Sua filosofia de vida era que quem nada ambiciona ou deseja não sofre por não poder obter o que deseja (PESSOA *apud* PAIS, AMÉLIA PINTO, 2009, p. 104). Defendia os valores tradicionais, tanto na Literatura quanto na política. Por ser discípulo de Caeiro, também se fascinou pela Natureza através do Neoclassicismo (BARBOSA, FREDERICO, 1997, p. 185).

Fernando Pessoa o considerava como um poeta pseudopagão, pois observou que seus poemas eram de um estilo clássico puro, de belas odes, assim revelando nele uma faceta místico-pagã. Seu estilo era singelo, pois era atravessado por um misticismo profundo. Esse misticismo estava refletido em cada verso de suas odes (SOUSA, MANUEL AVELEZA, 2005, p. 87). Assim como as odes de Píndaro, as de

Ricardo Reis se debruçam nos deuses da mitologia grega. Assim é possível considerar que Reis era dotado de um paganismo de caráter erudito e o mesmo defendia que os deuses estão acima de tudo e controlam o destino dos homens, ao contrário de Caeiro que afirmava não ser plausível pensar em Deus (BARBOSA, FREDERICO, 1997, p. 185). Contudo, o bucolismo característico em Caeiro, também aparece em suas odes, como na figura da horaciana Lídia: “Vem sentar-te comigo, Lídia, à beira do rio. Sossegadamente fitemos o seu curso e aprendamos que a vida passa, e não estamos de mãos enlaçadas” (REIS *apud* AVELEZA, 2005, p. 94). A busca pela personalidade essencial, tema central na poesia de Fernando Pessoa, também está presente nas obras do poeta místico: “Não quero recordar nem conhecer-me. Somos demais se olhamos em quem somos. Ignorar que vivemos cumpre bastante a vida” (*Ibidem*, p. 96).

Álvaro de Campos afirmou que Ricardo Reis tinha uma inspiração estreita e densa, de pensamento compacto e sóbrio, de emoção real e admitiu ser Reis um grande poeta (COUTINHO, AFRÂNIO, 2006, p. 236).

4. Álvaro de Campos: histerismo em busca da personalidade essencial

O próprio Fernando Pessoa coloca Álvaro de Campos nessa posição de histérico quando afirma:

Se eu fosse mulher – na mulher os fenómenos históricos rompem em ataques e coisas parecidas – cada poema de Álvaro de Campos (o mais historicamente histérico de mim) seria um alarme para a vizinhança. Mas sou homem – e nos homens a histeria assume principalmente aspectos mentais; assim tudo acaba em silêncio e poesia... (PESSOA *apud* AVELEZA, 2005, p. 101).

A parte disso, essa comparação machista com as mulheres quanto ao histerismo, fica evidente na colocação de Pessoa a fragilidade de Campos e seu desequilíbrio emocional e mental. É possível observar em seus poemas que de constante somente as contradições, as dúvidas e os questionamentos. Álvaro de Campos é considerado por Carlos Felipe Moisés (2007) como um poeta confessional e coloquial, de pensamento livre e nervoso, repetitivo, sem rumo, influenciado pela turbulência das cidades modernas, por isso é considerado o heterônimo mais moderno de todos (MOISÉS, CARLOS FELIPE, 2007, p. 144). O ritmo acelerado da modernidade, as inovações das ciências e das tecnologias, afetou consideravelmente o poeta que não acreditava em respostas absolutas ou até mesmo não acreditava em

nenhum tipo de resposta diante das questões que surgiram na modernidade. Para Álvaro de Campos “a idade moderna era uma espécie de estuário para onde convergem e onde se confundem todos os rios passados, que por isso mesmo ainda não passaram: continuam a passar” (*Ibidem*, p. 145). A modernidade exigia de a humanidade *ser* ou *parecer*. O exemplo mais apropriado é o épico poema “*Tabacaria*”. Ele diz: “Fiz de mim o que não soube, e o que podia fazer de mim não o fiz. Conheceria-me logo por quem não era e não desmenti e perdi-me. Quando quis tirar a máscara, estava pegada à cara” (CAMPOS *apud* MOISÉS, CARLOS FELIPE, 2007, p. 146). No poema é possível observar que Álvaro de Campos estava sendo atravessado pelas expectativas e imposições da modernidade. O poeta constantemente se desconhece nessa travessia, muitas vezes sem saber quem é. Sempre se enxerga pela lente dos outros. Na “*Passagem das Horas*” ele diz que quer “sentir tudo de todas as maneiras, viver tudo de todos os lados, ser a mesma coisa de todos os modos possíveis ao mesmo tempo, realizar em si toda a humanidade de todos os momentos” (CAMPOS *apud* MOISÉS, CARLOS FELIPE, 2007, p. 147). Álvaro de Campos não é somente o que pensa ser, mas também aquilo que os outros pensam que ele seja (*Ibidem*). É essa fragilidade na busca da personalidade essencial que transforma Campos em um homem histórico, num homem atravessado pela modernidade. O seu histerismo é essa busca insaciável pela personalidade essencial (nunca alcançada). É uma busca utópica.

Contudo, mesmo sendo considerado um histórico, Álvaro de Campos escrevia com naturalidade, de forma espontânea, deixando-se ir pelo instinto. Estudou engenharia na Escócia, primeiro mecânica, depois naval. No Oriente, durante um período de férias, escreveu o “*Opiário*”. Estudou latim com um tio que era padre. Nasceu em Tavira, em 15 de outubro de 1890, às 13h30min. Era alto, considerando seus 1,75 de altura. Era magro, cuja cor da pele estava entre branco e moreno, um tipo judeu português de cabelo liso. Isso escreve Fernando Pessoa, em carta, para Adolfo Casais Monteiro em 1935 (PESSOA *apud* PAIS, AMÉLIA PINTO, 2009, p. 96). Sua poesia foi composta por três momentos: primeiramente influenciado pelo decadentismo simbolista, depois pelo futurismo e na sua fase de amarguras escreveu poemas com pitadas de desilusão e pessimismo. Levando em consideração que era histórico, é possível observar em seus poemas as marcas da oralidade e da

prolixidade, em versos longos, próximos da prosa. Escrevia em forma de desabafo (BARBOSA, FREDERICO, 1997, p. 186).

Considerações finais

É de suma importância considerar que nunca será possível analisar a vida de Fernando Pessoa e sua vasta obra em um único artigo. Se for levado em consideração somente o livro *A Mensagem* (única obra publicada e assinada por ele mesmo), seria necessário muito tempo e espaço para elaborar um trabalho digno e honesto. Da mesma forma é preciso considerar o mesmo quanto aos seus heterônimos, visto a complexidade e particularidade de cada um. Nesse artigo analisaram-se somente, em poucas pinceladas, as filosofias de vida e personalidades de três heterônimos específicos (Alberto Caeiro, Álvaro de Campos e Ricardo Reis). Assim sendo, não foi possível trabalhar, por exemplo, sobre o heterônimo Bernardo Soares outro relevante heterônimo pessoano. No mais, é preciso esclarecer que, mesmo diante de algumas compatibilidades de pensamentos entre esses heterônimos, o próprio Fernando Pessoa afirmou não concordar com o estilo de vida e com a forma de pensar desses heterônimos, pois cada um tinha sua própria personalidade. Aquilo que no ortônimo é uma regra predominante, nos heterônimos são exceções e o que no ortônimo é exceção nos heterônimos são regras. O máximo que pode ser afirmado é o fato de Álvaro de Campos ser aquele que mais se identifica ou se aproxima de Fernando Pessoa por conta da busca pela personalidade essencial e pelo desencantamento histórico presente em seus versos (SOUSA, MANUEL AVELEZA, 2005, p. 115).

Referências

BARBOSA, Frederico (org.). *Poemas Escolhidos*. São Paulo: Klick, 1997.

COUTINHO, Afrânio (org.). *O eu profundo e os outros eus*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

MOISÉS, Carlos Felipe. *Conversa com Fernando Pessoa: entrevista e antologia*. São Paulo: Ática, 2007.

PAIS, Amélia Pinto. *Fernando Pessoa, o menino da sua mãe*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SOUSA, Manuel Avela. *Fernando Pessoa e seus principais heterônimos*. Rio de Janeiro: Thex Ed., 2005.

REPRESENTAÇÃO DO JARÊ NO ROMANCE *TORTO ARADO*

Luís Oliveira Freitas¹

Resumo: Literatura é arte, cuja matéria-prima é a palavra empregada numa perspectiva estético-simbólica a fim de criar um universo autônomo, mas que seja capaz de manter certa correspondência com elementos do mundo real. Este universo construído pela arte literária pertence ao domínio da ficção que, apesar de ser fruto da criação humana, não equivale exatamente à falsidade ou mentira, mas aponta para um mundo imaginário como representação estética da realidade. O romance *Torto arado*, de Itamar Vieira Júnior, por ser uma narrativa de ficção, trata de forma figurativa de muitos aspectos da vida humana como, por exemplo, as expressões religiosas do jarê, religião de matriz africana cultuada na Chapada Diamantina, sertão baiano. Este trabalho tem o objetivo de tratar como uma religião como o jarê é representada na obra de Itamar Júnior verificando-se suas correspondências com as práticas reais dessa expressão religiosa, em que se destacam ritos, divindades e aspectos sincréticos. Para isto, é preciso abordar brevemente aspectos relacionados à representação na ficção, apresentar o jarê do sertão baiano e observar como essa prática religiosa aparece no romance *Torto arado*. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica a partir da metodologia descritivo-analítica, cujo aporte teórico são alguns autores renomados da crítica literária que abordam o conceito de representação na ficção, além dos pesquisadores do jarê da Chapada Diamantina. Um estudo como este pode fomentar o debate literatura e religião, bem como ajudar na compreensão da cosmovisão religiosa das comunidades onde a cultura afro-brasileira tem bastante expressividade.

Palavras-chave: Literatura; Jarê; Representação na ficção.

Introdução

A palavra ao ser empregada de modo metafórico, numa perspectiva subjetiva é capaz de criar um universo autônomo, mantendo profundas correspondências com o mundo real. É o que se costuma chamar de universo da ficção de um mundo imaginário, uma representação estética da realidade. Vale lembrar que não há texto literário fora do tempo e do espaço, mas sim contextualizado numa dada cultura, sendo uma imitação dessa realidade enquanto processo genético, mas ganhando vida própria a partir das qualidades que configuram a obra.

Este trabalho tem o objetivo de abordar de forma concisa a representação de uma religião de matriz africana numa narrativa de ficção de cunho secular. A obra escolhida para isso é o romance *Torto arado*, do jovem escritor baiano Itamar Vieira

¹ Doutorado em andamento em Teologia, pela PUC-Rio, mestre em Letras, pela Universidade Federal do Maranhão, professor do Instituto de Estudos Superiores do Maranhão e da rede estadual de educação do Maranhão. E-mail: luis-freitas@uol.com.br.

Júnior, publicado no fim da segunda década deste século, em cujo enredo se destaca o jarê, uma expressão religiosa afro-brasileira, que se desenvolveu na Chapada Diamantina, sertão do estado da Bahia. É uma pesquisa bibliográfica que segue os princípios metodológicos descritivo e analítico, estruturada em dois momentos sendo o primeiro constituído de breves considerações acerca da representação no texto literário, e o segundo voltado para o jarê e sua representação na narrativa de ficção *Torto arado*, conforme mencionado.

1. Representação no texto literário

No sentido amplo, linguagem é um termo que se refere a um conjunto de signos organizados e combinados capazes de estabelecer a interação entre as pessoas. Por meio dela, os seres humanos podem expressar e comunicar suas ideias, informações, sentimentos, emoções, desejos além de outros. Dentre as formas de linguagem, destaca-se a língua que se manifesta por meio das palavras faladas ou escritas.

A língua se caracteriza por ser um conjunto de sinais auditivos/visuais articulados entre si frutos de uma convenção coletiva. As palavras da língua podem ser empregadas de forma denotativa, objetiva, utilitária, com maior precisão de significado, e de modo conotativo ou figurativo, cheia de subjetividade, emoção, estética, ganhando, assim, novos sentidos diferentes daqueles utilitários.

A literatura, por sua vez, é uma forma de expressão artística cuja matéria-prima é a própria palavra empregada de modo estético. Trata-se de uma recriação da realidade pela expressão verbal por meio da imaginação e da capacidade criadora do artista, mantendo correspondência com o mundo real. Para que haja literatura, faz-se necessário um modelo artístico, a capacidade criativa de alguém, o objetivo da obra e o consumidor do produto. Precisa haver sintonia entre a captação sensorial da realidade em si bem como a capacidade de comunicar isso de forma verbal, cujo prazer sentido e expresso pelo emissor consiga atingir o destinatário de modo análogo (ATAÍDE, 1973, p. 4).

É na linguagem literária que há a possibilidade de se falar em representação da realidade por meio das palavras. Estas permitem ao artista expressar aquilo que observou ou sentiu no mundo concreto e a partir daí realizar o seu poder criador enquanto autor, valendo-se dos signos linguísticos. O resultado desse processo é

uma representação, imitação, epifenômeno da realidade em si. A tarefa do interlocutor é decodificar a mensagem segundo as qualidades apresentadas no texto, bem como de sua capacidade interpretativa enquanto leitor.

Há vários gêneros literários, entre os quais a narrativa de ficção que consiste na articulação de elementos recriados no plano verbal expondo acontecimentos contados por alguém, vividos por personagens num espaço determinado com certa duração, numa atmosfera própria (ATAÍDE, 1973, p. 13). A narrativa de ficção é, pois, uma história criada a partir da imaginação do artista, consistindo, desse modo, numa invenção, uma criação humana que exige técnica, arte e imaginação. Normalmente, ela se apresenta num texto em prosa, em que o autor joga mais com as circunstâncias do que propriamente com as palavras. Assemelha-se a uma história real, além de ser construída de uma forma subjetiva e emotiva para prender a atenção do leitor e seja capaz de emocioná-lo.

Os fatos representados na narrativa de ficção precisam estabelecer relação lógica com os fatos da realidade sem necessariamente reproduzi-los do modo exato como concebidos e vivenciados pelas pessoas. Tal relação é chamada por Aristóteles, na *Poética*, de verossimilhança, uma probabilidade, ou seja, não o fato que ocorreu, mas o que poderia ter ocorrido (ARISTÓTELES, 2015, p. 95). A verossimilhança é uma lei que atua no interior da obra para costurar as relações entre seus elementos constitutivos (enredo, narrador, personagem, tempo e espaço) e, paralelo a esse fator, também opera com os fatos e as coisas da realidade a que faz referência. Uma obra é verossímil quando a realidade constitui a base para sua criação, embora não adote as mesmas regras do mundo dos fatos.

Trata-se de uma história imaginária, mas nem por isso mentirosa, pois há sempre um elo que liga às verdades das coisas. Por exemplo, Bibiana e Belonísia do romance *Torto arado*, de Itamar Júnior, nunca tiveram existência real num determinado tempo e espaço, mas por estarem representando pessoas da classe desfavorecida da comunidade quilombola que vivem agregadas nas terras de fazendeiros latifundiários, em situação de profunda exploração, lutando por seus direitos, elas existem em cada quilombola de nosso país que se encontra nessa situação de humilhação.

2. O jarê e sua representação no romance *Torto arado*

As religiões de matriz africana no Brasil têm uma história que se confunde com a do negro neste país, pois este ao chegar a estas terras, trouxe consigo sua cultura e sua cosmovisão religiosa. Em virtude da condição de escravizado a que estava submetido, da separação das famílias e das nações de origem, do contato com os povos indígenas e da obrigatoriedade de praticar o catolicismo², o povo negro desenvolveu diferentes formas de expressões religiosas. As que ganharam mais destaque no cenário nacional foram: o Candomblé, da Bahia, a Umbanda, do Rio de Janeiro, o Tambor de Mina, do Maranhão e Pará, o Xangô, do Pernambuco e o Batuque, do Rio Grande do Sul.

Todavia, há outras expressões menos conhecidas de matriz religiosa africana no Brasil, entre as quais o jarê, cultuado na região da Chapada Diamantina, sertão baiano. De acordo com Bannaggia (2015, p. 22), o termo 'jarê' é utilizado tanto para denominar a religião como um de seus cultos. O autor ressalta que outros pesquisadores antes dele tentaram registrar possíveis etimologias para a palavra jarê, provavelmente de origem iorubá que significa "cair ao solo" ou "cortar através", expressões que enfatizam aspectos relevantes do culto. O termo também pode ser uma corruptela de "njale", nome dada a uma cerimônia de caçadores que habitavam regiões onde hoje estão a Nigéria e o Benin, no continente africano.

O início dessa prática religiosa se deu nos municípios de Andaraí e Lençóis, com a chegada de mulheres nagôs a essa região que trouxeram seus elementos africanos que logo se misturaram às práticas religiosas indígenas, fato que acabou tornando todas as entidades espirituais em caboclos. Embora o jarê tenha seu substrato na cultura nagô, ao se misturar com a religiosidade indígena e com os preceitos cristãos católicos, tornou-se uma religião com cosmovisão própria, distinguindo-se das bases que lhe deram origem (CHAGAS, 2022, p. 2).

Esses cultos podem ser celebrados em qualquer ocasião comemorativa como aniversário, festas de santos ou até mesmo antes de despedida de alguém que irá se mudar para outra localidade. São oportunidades de socialização, sobretudo, de quem mora distante da sede do município, tornando-se ocasião propícia de encontro

² O catolicismo que influenciou as práticas religiosas de matriz africana não foi o oficial romano, mas o tradicional luso-brasileiro que, segundo Oliveira (1976) era administrado por leigos em irmandades e confrarias, em torno de profundas devoções aos santos padroeiros, bem como romarias aos santuários.

com os parentes e amigos. As pessoas que participam do ritual propriamente dito precisam de um traje específico: vestidos ou saias e blusas para as mulheres, e calças compridas e camisas para os homens. As festas, normalmente, seguem um calendário tradicional de acordo com os dias santos da Igreja católica especialmente Santa Bárbara, São Sebastião, São João Batista, Cosme e Damião e outros (BANAGGIA, 2015, p. 137-138).

O jarê apresenta muita similaridade com o Candomblé, mas guarda suas particularidades. Nele, os tambores são percutidos com as mãos e não com varetas, os toques são mais acelerados, as cantigas quase sempre são em português, as danças são mais exaltadas, as incorporações têm início de forma mais intensa ocorrendo em maior número ao longo da noite. Os chefes do jarê costumam ser chamados de “curador”, termo que se refere à ação terapêutica que costumam realizar (BANAGGIA, 2015, p. 139-142). Muitas vezes, o próprio curador passou por experiências de cura pessoal por um outro, ficando na obrigação de assumir também essa função determinada pelos encantados.

No romance *Torto arado*, de Itamar Vieira Júnior, o jarê é o fio condutor que perpassa por toda a trama envolvendo profundamente os personagens (CHAGAS, 2022, p. 2). A própria obra está centrada em torno de uma casa de jarê, pertencente a José Alcino, o curador Zeca Chapéu Grande, cujas filhas Bibiana e Belonísia e a entidade espiritual Santa Rita Pescadeira compõem o foco narrativo da história. A finalidade principal da obra é tratar da vida do fictício povoado de Água Negra, zona rural, cujos habitantes são afrodescendentes que vivem agregados naquelas terras, explorados pelo fazendeiro dono da propriedade, tendo como consequências as condições precárias de sobrevivência. Diante de tanta precariedade, o jarê se apresenta como uma alternativa de resistência. É por meio dessa crença religiosa que as pessoas pobres daquele lugar conseguem a cura para seus males físicos e espirituais sob os cuidados de Zeca Chapéu Grande:

Eram pessoas desconectadas de seu eu, desconhecidas de parentes e de si. Eram pessoas com encosto ruim, conhecidos e também desconhecidos de todos. Eram famílias que depositavam suas esperanças nos poderes de Zeca Chapéu Grande, curador de jarê, que vivia para restituir a saúde do corpo e do espírito aos que necessitavam (VIEIRA JR., 2019, p. 33).

A cura nessa casa de jarê acontece por meio dos rituais em que se acendem velas, pelas rezas mágicas feitas silenciosamente e os xaropes de raízes de plantas administradas pelo curador. Zeca Chapéu Grande não só curava a loucura, mas ele próprio já havia sido acometido por essa doença quando jovem tendo conseguido sua cura numa casa de jarê, onde fez sua iniciação nessa prática religiosa. Além da função de conduzir os rituais do jarê naquele povoado como curador e parteiro, ele “era pai espiritual de toda a gente de Água Negra” (VIEIRA JR. 2019, p. 40).

Uma das características principais das religiões de matriz africana é o seu caráter festivo. As festas são ocasiões tanto de confraternização entre as pessoas, como também momento de manter profunda unidade com a realidade sagrada, no contato com as entidades espirituais cultuadas na casa (BERKENBROCK, 1999, p. 198). No jarê de Água Negra, durante o culto público, os encantados incorporam nos seus cavalos, numa forma de transmitir mensagens às pessoas presentes buscando alternativas para problemas de suas vidas ou simplesmente fazendo alguma previsão. Bibiana conta que a primeira vez que Santa Rita Pescadeira incorporou em Miúda naquele jarê, ela lhe transmitiu uma mensagem:

Ela falou sobre um filho, mas era uma frase sem nexos que não recordo com exatidão, algo como “vai de filho”. Falou também que eu estava para correr o mundo a cavalo, animal que nossa família não tinha, o que me deixou ainda mais atordoada. Que tudo iria mudar. E a sentença que permaneceu em minha memória e resistiu aos golpes que minha vida sofreria nos anos vindouros foi que “de seu movimento virá sua força e sua derrota” (VIEIRA JR., 2019, p. 81).

As brincadeiras de jarê, mesmo realizadas como obrigações aos encantados, eram ocasiões que traziam alegria a todos. Embora Zeca Chapéu Grande se sinta constrangido e envergonhado de ter que usar saias na festa de santa Bárbara, ele o fazia por obrigação e compromisso com a encantada, mas havia muita beleza nos cantos e nas danças ao som dos atabaques. Nesse momento “a audiência batia palmas e cantava em coro, seguindo o tocador de atabaque. Enquanto os homens aceleravam o toque, santa Bárbara se agitava em seus passos e giros” (VIEIRA JR., 2029, p. 64). Em uma dessas festas, a santa pede ao prefeito “que trouxesse um professor da prefeitura para que desse aula às crianças da fazenda” (VIEIRA JR., 2029, p. 65). O prefeito teve que prometer que traria, pois estava em dívida com a encantada, por esta ter curado um de seus filhos, há cinco anos.

O jarê também é ocasião que também pode favorecer o início de namoro entre os jovens. Na festa de São Sebastião, Severo observa Bibiana e Belonísia ao longo do ritual e pela madrugada, Bibiana surpreende a irmã junto com o primo debaixo de um umbuzeiro quase seco, fato que iniciou uma rivalidade entre ambas. Tempos após esse episódio, Belonísia passa a observar o vaqueiro Tobias durante as festas de jarê, casando-se posteriormente com ele, o que lhe causou grande arrependimento.

Mas a religião da Chapada Diamantina não se resume só nas festas dos encantados e nas curas que aí acontecem. É também uma religiosidade que aponta para as práticas do catolicismo. As crianças são batizadas logo crianças, fortalecendo as relações de compadrio entre as pessoas, principalmente aos familiares, os santos católicos são cultuados nos seus altares, realizam-se romarias aos festejos de Bom Jesus da Lapa para pagamento de promessas e agradecimento à chuva que havia caído. Os preceitos da Semana Santa também eram cumpridos e quando Zeca Chapéu Grande está muito doente foi preciso sua esposa não seguir essa norma tendo que dar caldo de carne ao doente “embora não nos fosse permitido comer carne no dia da Paixão” (VIEIRA JR., 2019, p. 163).

Considerações finais

A linguagem literária, portanto, por ser uma expressão estética da palavra, tem a capacidade de representar a realidade sem perder sua correspondência com ela e ao mesmo tempo recriando-a segundo a capacidade criativa do artista. Este percebe os aspectos da realidade apresentada a partir de sua sensibilidade, capta os elementos fundamentais para a criação de sua obra de arte e exprime isso por meio das palavras artisticamente empregadas, nascendo, assim, uma nova forma de ver a realidade.

Torto arado representa o jarê como uma prática religiosa de caráter festivo e curativo, uma religião de resistência do povo negro de Água Negra, explorado e sofrido, que trabalha a semana inteira, mas não tem vida digna, pois toda a sua produção é destinada ao fazendeiro, dono daquelas terras quilombolas. É o jarê que faz o povo ganhar forças para continuar vivendo e trabalhando, sem perder a esperança de dias melhores. Zeca Chapéu Grande, embora em situação de profunda exploração, consegue ser um pai para aquela comunidade, ajudando-a por meio de

suas rezas e xaropes de plantas. Já Severo e Bibiana partem para a luta de confronto com os fazendeiros exigindo a posse da terra para os moradores daquela comunidade. Belonísia, mesmo sem poder usar a fala, é profundamente ligada à terra onde nasceu, cultivando-a da melhor forma possível. Santa Rita Pescadeira, por sua vez, é a encantada que acompanha aquele povo desde que foi escravizado nessas terras brasileiras e, assim, mantém a memória viva da história.

Referências

- ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015.
- ATAÍDE, Vicente. *A narrativa de ficção*. 2. ed. rev. São Paulo: McGraw-Hill do Brasil, 1973.
- BANAGGIA, Gabriel. *As forças do jarê: religião de matriz africana da Chapada Diamantina*. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.
- BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé*. 2. ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 1999.
- CHAGAS, Sylvania Núbia. Torto arado ou torto encanto: o jarê contando história. *Estudos literários brasileiros contemporâneos*, Brasília, n. 66, e6605, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2316-40186605>. Acesso em 08 set. 2023.
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. O catolicismo do povo. In: OLIVEIRA; et al. *A religião do povo*. São Paulo: Ave Maria, 1976.
- VIEIRA JÚNIOR, Itamar. *Torto arado*. São Paulo: Todavia, 2019.

CONTAR E RECONTAR: NARRATIVAS MÍTICAS NA CONSTRUÇÃO DA SANTIDADE DE LÔLA

Mara Bontempo Reis¹

Resumo: Floripes Dornelas de Jesus, habitualmente conhecida como Lôla, é uma santa consolidada por seus seguidores, todavia sem a chancela oficial da Igreja. Nascida em 1913, na cidade de Mercês (MG), aos dois anos, mudou-se com sua família para o município vizinho de Rio Pomba (MG), onde viveu até sua morte em 1999, aos 86 anos. No ano de 1934, Lôla sofreu um acidente doméstico que a deixou paraplégica e, segundo os relatos de fiéis, no decorrer do tempo, a jovem passou a se alimentar apenas de hóstia. Tal fato lhe concedeu notoriedade e milagres foram conferidos a ela. No presente texto apresentamos algumas narrativas em torno de Floripes com intuito de buscarmos compreender como essas histórias contribuem para a construção de sua santidade, na criação de crenças, de identidades e na formação da comunidade religiosa lolesca. Tais narrativas são resultantes de relatos escritos e verbais, propagados pelos fiéis e pela Igreja. Inferimos que as narrativas elencadas são histórias que pertencem não apenas a uma cidade, mas que fazem parte da vida de diferentes pessoas e lugares, relatos de vida e devoção. Destarte, essa investigação busca fomentar as interpretações da relação santo e devoto e a dinâmica do catolicismo devocional brasileiro. Para o presente estudo foi utilizada metodologia qualitativa.

Palavras-Chave: Narrativas; Catolicismo Devocional; Santa Lôla; Narrativas Míticas; Santidade.

Introdução

O presente estudo é parte da pesquisa de mestrado, sobre a construção da santidade de Floripes Dornelas de Jesus², conhecida como Santa Lôla, uma santa consolidada por seus seguidores, todavia sem a chancela oficial da Igreja. Lôla nasceu em 09 de junho de 1913 em Mercês (MG) e aos dois anos mudou-se com sua família para Rio Pomba (MG), onde viveu até sua morte em 09 de abril de 1999. Por volta do ano de 1934, a jovem Floripes, que morava em um sítio, sofreu um acidente doméstico, caindo de uma jabuticabeira que lhe causou graves lesões na coluna, deixando-a paraplégica. Na ocasião foram realizadas inúmeras tentativas para reverter o quadro de paraplegia, no entanto, sem sucesso. Segundo os relatos dos

¹ Mestra em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Doutorado em andamento em Ciência da Religião na UFJF. Graduação em andamento em Ciência da Religião na UFJF. Especialista em Educação de Jovens e Adultos pelo IFT – Campus Rio Pomba. Licenciada em Educação Física pela Faculdade Metodista Granbery. Pesquisadora do Núcleo de Estudos do Catolicismo (NEC/PPCIR/UFJF). Bolsista Capes. E-mail: marabomtempo@yahoo.com.br.

² Ao longo do texto, recorreremos a alcunhas para nos referirmos à Lôla e, portanto, serão encontrados, além do seu nome civil, outros nomes como Serva, Beata, Santa, Católica de Rio Pomba, Candidata a Santa, Santa Riopombense, dentre outras.

devotos, com o passar do tempo, diante de diversas dificuldades no trato digestivo, Lôla deixou de se alimentar e passou a ingerir apenas a hóstia.

Quando a notícia se propagou por Rio Pomba e região, romarias foram chegando até sua casa e foi conferida à Lôla a fama de taumatúrgica. Conforme os seguidores lolescos, a Candidata a Santa recebia todos os visitantes que recorriam a ela buscando alcançar alguma graça para resolução de problemas, tornando-se assim personagem conhecida no meio religioso. Entretanto, no final da década de 1950, considerando o crescente número de romeiros, o Arcebispo de Mariana ordenou a interrupção das romarias, alegando estar preocupado com a saúde da jovem. Diante da ordem eclesiástica, Floripes deixou de atender aos romeiros e passou a receber apenas as pessoas mais próximas, com visitas previamente agendadas e por indicação de amigos da sua confiança (REIS, 2021).

Segundo as narrativas, a Católica de Rio Pomba viveu aproximadamente sessenta anos, cercada de poucas pessoas, se dedicando às orações e ao Apostolado da Oração, tendo como alimento diário a hóstia. Destarte, Lôla construiu um legado permeado de prestígio eclesiástico e político, tendo em vista que em 2005 foi aberto um processo de beatificação e a Igreja lhe conferiu o título de Serva de Deus³. Outro evento que expõe a notoriedade da Candidata a Santa é que, na cidade de Rio Pomba, o dia 09 de abril, data do falecimento da Serva, é feriado municipal⁴. Os eventos mencionados, demonstram a influência e a força que a Beata exerce não apenas no âmbito religioso, como também no político.

Diante do exposto, proponho, para esse texto, apresentar algumas narrativas dos devotos de Lôla, com intuito de compreender como essas histórias contribuem para a construção de sua santidade, a criação de crenças, identidades e a formação da comunidade religiosa lolesca. Outrossim, este estudo busca fomentar as interpretações da relação santo e devoto e a dinâmica do catolicismo devocional brasileiro, uma dinâmica que liga as pessoas, narrativas, coisas e santos. A investigação utilizou metodologia qualitativa e recorri a narrativas resultantes de relatos escritos e verbais, propagados por seus fiéis e pela Igreja.

³ Processo n.º 2699. O processo encontra-se em sua fase diocesana e a documentação recolhida até o momento está no arquivo do Tribunal Eclesiástico (REIS, 2021).

⁴ A Lei n.º 1.160/2003, instituiu o dia 9 de abril como feriado municipal (RIO POMBA, MG, 2003).

Silveira & Sampaio (2018), é uma das referências lograda para a pesquisa, corroborando na compreensão de que as narrativas carregam inúmeros e variados esquecimentos e memórias, inseridas em um contexto social, político e cultural, num processo complexo que ocorre entre lideranças religiosas, lideranças leigas e os fiéis. Depreendo que as narrativas elencadas são histórias que pertencem não apenas a uma cidade, mas que fazem parte da vida de diferentes pessoas e lugares, relatos de vida e devoção, mesclados a elementos históricos, constituintes na formação da imagem de uma mulher cuja presença transformou a vida de muitas pessoas por meio de sua fé.

As narrativas lolescas

Abordar sobre a trajetória de Floripes Dornelas de Jesus – Lôla é uma tarefa intrigante, tendo em vista que sua vida é permeada de histórias e/ou lendas que levam a um lugar-comum, ou seja, a sua santidade. Enquanto a Candidata à Santa era viva, a propriedade rural onde morou dos dois anos até sua morte, aos 86 anos, era nomeada de Sítio Lindo Vale, todavia, após o seu falecimento passou a ser conhecida como “Recanto Sítio da Lôla” e considerado um dos símbolos que fazem parte da devoção lolesca.

De acordo com alguns depoimentos recolhidos durante a pesquisa, Floripes tinha uma vida comum antes de ser acometida pelo acidente em 1934, se dividindo, entre os afazeres domésticos e a prática religiosa. Contudo, foi a partir do ano de 1934, após o acidente, que a vida de Floripes se transformou definitivamente e as narrativas lolescas foram sendo engendradas tanto pelos fiéis, como pela Igreja e pela comunidade em geral.

A primeira narrativa que surge é quando a Católica de Rio Pomba deixou de consumir alimentos, de ingerir líquidos e medicamentos, passando a se alimentar apenas da hóstia, como já citado anteriormente. Junto a essa narrativa, alegam também que ela não dormia e não acusava necessidade fisiológica. Salienta-se que “[...] as narrativas míticas possuem alguns eixos centrais, elas acabam, de alguma forma, modificando-se, e elementos, símbolos e ideias são acrescidos, esquecidos, enfatizados ou marginalizados” (SILVEIRA, 2018, p. 47).

Ademais, cabe ressaltar que para os católicos, a hóstia consagrada é o principal alimento espiritual dos cristãos. Meyer (2019) enfatiza a importância de

se atentar mais ao papel que as coisas desempenham, pois elas contribuem para a formação das comunidades. No caso da devoção a Santa Lôla, as narrativas de recusa de alimentos e o consumo apenas de hóstia merecem consideração, uma vez que são fatores significativos para os devotos, transformando essa narrativa em uma verdade instauradora do mito Santa Lôla. Contar e recontar essa narrativa é necessário, pois para os fiéis, todas as lembranças da vida Serva são dignas de memória.

Dando continuidade às narrativas lolescas, outra história que encontramos, refere-se a um beija-flor que, segundo os relatos, o pássaro era presença constante no quarto da Santa Riopombense. O “beija-flor da Lôla” é considerado por alguns seguidores como um anunciador de boas novas e as narrativas que o envolve foram provavelmente influenciadas pela própria Serva, pois, segundo Pereira (2000, p. 14), a Católica de Rio Pomba lhe confidenciou que “todas as tardes, na véspera do Padre Galo me trazer-me a Santa Comunhão, um passarinho entra em meu quarto dá umas voltas e depois saía”. A alegação trazida pelos devotos é que, todas às vezes que a ave sobrevoava o quarto, o pássaro ia até a imagem de Jesus crucificado e beijava as chagas e, assim, era o aviso para a Beata de que alguém estava lhe trazendo a hóstia.

A referência de ser “o beija-flor da Lôla” nos possibilita compreender e perceber que o referido pássaro possui um significado na vida da Serva e é também um símbolo para os seus devotos e assim “[...] o símbolo se transforma na pessoa simbolizada” (LIMA, 2021, P. 185). Destarte, há também outros sentimentos envolvidos a essa narrativa, pois apreendemos que, enquanto Floripes era viva, o pássaro era como se fosse um agente comunicador entre ela e o extranatural, porém, após o seu falecimento, o beija-flor passa a ser uma representação da Candidata a Santa.

Como citado anteriormente, do final da década de 1950 até sua morte, ocorrida em 1999, a Católica de Rio Pomba, viveu cercada por poucas pessoas, somente aquelas de sua confiança. Para alguns devotos a reclusão foi, em princípio, uma escolha de Floripes, para outros, ela optou pelo isolamento não apenas pela orientação da Igreja, mas também por uma matéria veiculada pela revista Manchete

publicada em 1957⁵, pois, para os seus seguidores, essa reportagem expos negativamente a vida da Candidata a Santa.

A polêmica reportagem divulgada pela Revista Manchete em sua edição n.º 0289 de 02 de novembro de 1957⁶, apresentou um conteúdo que tratava sobre a vida da Serva, todavia, a referida matéria é apontada por vários devotos como a principal causadora da clausura da Candidata a Santa. Segundo as narrativas, os jornalistas estiveram na casa da Beata na companhia do Padre Galo, na época seu orientador espiritual, e este conseguiu persuadi-la a deixá-los entrar. Na oportunidade, os repórteres a fotografaram sem autorização, ação que Lôla desgostou, tendo em vista que ela era contrária à propagação de sua imagem.

Segundo os fiéis, a matéria causou muitos contratemplos, levando Floripes a solicitar que recolhessem todos os exemplares das bancas de jornal e que aos moradores da cidade não adquirirem a revista. No entanto, contrariando o pedido da Serva, alguns riopombenses obtiveram a edição. Com base nas narrativas, percebemos que para alguns dos seguidores, a reportagem apresentava uma abordagem sensacionalista e falaciosa, no entanto, é importante salientar que a reportagem corroborou para a divulgação do nome da Santa Riopombense para outras localidades do Brasil.

Destarte, compreendo que “[...] Toda história contada é cheia de tensões e aberturas, fechamentos e desejos” (SILVEIRA & SAMPAIO, 2018, p. 14) e, apesar da reportagem ter levantado objeções e críticas no que diz respeito à santidade de Lôla, a narrativa jornalística não causou prejuízo à devoção dos seguidores, o que pode ser percebido na comunidade lolesca que se constituiu ao longo dos anos e que segue sendo legitimada pela Igreja.

Outra narrativa envolvendo a Serva refere-se ao óleo/azeite que ela conferia poderes de cura e proteção. O líquido era retirado de uma lamparina que ficava acesa dia e noite iluminando um pequeno altar que ficava em seu quarto. Floripes dava aos seus devotos, quando necessário, um pouco do óleo com a devida prescrição de como usar. São diversas as narrativas sobre o uso e a eficácia do óleo bento que observamos durante a pesquisa, sendo que para os fiéis, o referido óleo

⁵ A Revista Manchete foi uma revista semanal publicada no Brasil entre anos 1952 a 2007, criada por Adolpho Bloch, empresário da imprensa brasileira escrita e televisionada.

⁶ Disponível em: <<http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=004120&pagfis=20477>> Acesso em 01 nov. 2020.

tem a propriedade de curar e proteger aqueles que utilizam. Para compreendermos essa ação de Lôla, buscamos dialogar com Meyer (2019) e Godoy (2021), quando os referidos autores consideram que a religião é uma prática de mediação e que é necessário fabricar materiais para existir e, portanto, o óleo pode ser visto como fazedor dessa religião, por ser a mediação privilegiada entre o fiel e a santa.

Além dessas narrativas apresentadas, outra que versa sobre propriedades de cura e proteção, diz respeito à água que jorra de uma fonte próxima da porta de entrada da antiga residência da Católica de Rio Pomba. Os devotos que visitam o Recanto realizam rituais diante da fonte. Algumas pessoas lavam o rosto, testa, nuca, braços, pernas, mãos, se benzem, rezam diante da fonte, bebem da água e até levam do líquido pra casa.

Na ação de se benzerem e/ou ingerirem dessa água, no que tange à sacralidade atribuída ao líquido, é importante ressaltar que “[...] subjacente a essa combinação, está o santo, que de alguma maneira se faz presente através desse ritual de consagração e abençoa seres e coisas, estendendo-lhes sua proteção” (MENEZES, 2004, p. 88). Observo que a visita ao “Recanto Sítio da Lôla”, propicia aos seguidores lolescos a oportunidade de estarem inseridos na vida da Serva, pois entram em sua casa, submergem na sua intimidade e participam, de alguma forma, da história da Candidata a Santa (BOZZINI, 2003).

Considerações finais

As narrativas aqui apresentadas foram trazidas para a pesquisa pelos interlocutores de campo e fazem parte da construção da santidade de Floripes Dornelas de Jesus e, conseqüentemente, da formação da comunidade lolesca. Destaco que são narrativas decorrentes de relatos escritos e verbais, propagados tanto pelos seus seguidores como pela Igreja. Considero que as narrativas e diversos outros elementos em torno da Serva se tornam religiosos à medida que são contados e recontados por seus fiéis.

Salienta-se que as narrativas que vão sendo engendradas e transmitidas não se restringem apenas a uma cidade, mas que integram a trajetória de diferentes indivíduos e localidades, relatos participadores da devoção lolesca, entrelaçados com aspectos históricos da vida de uma mulher que se tornou conhecida no meio religioso e que, aos olhos de seus seguidores, se tornou santa, mesmo antes da

aprovação eclesiástica. Por fim, resalto que o presente estudo é apenas um dos fios condutores das narrativas lolescas e da constituição de santidade de Lôla. Portanto, a investigação apresentada não se esgota com esse texto, demandando outras interpretações e reflexões.

Referências

BOZZINI, David. La médiation des objets, pratiques rituelles dans l'appartement d'une sainte à Naples. *Ethnographiques.org*, Numéro 4 – novembre 2003 [en ligne]. Disponível em: <https://www.ethnographiques.org/2003/Bozzini>. Acesso em: 12 dez. 2020.

FUNDAÇÃO, Biblioteca Nacional. Disponível em: <http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=004120&pagfis=20477>. Acesso em: 01 nov. 2020.

GODOY, Adriano Santos. Com quantos tijolos se faz uma igreja. In: MENEZES, Renata de Castro; TONIOL, Rodrigo (Org). *Religião e materialidades*: novos horizontes empíricos e desafios teóricos. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens Edições, 2021.

LIMA, Raquel dos Santos Sousa. Processos de simbolização e transformações rituais nas trocas de rosas entre Santa Rita e seus devotos na cidade do Rio de Janeiro. In: MENEZES, Renata de Castro; TONIOL, Rodrigo (Org). *Religião e materialidades*: novos horizontes empíricos e desafios teóricos. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens Edições, 2021.

MENEZES, Renata de Castro. *A Dinâmica do Sagrado*: rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2004.

MEYER, Birgit. *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.

PEREIRA, Padre Euler Alves. *LOLA*: tal qual a conheci. 2000.

REIS, Mara Bontempo. A construção da Santa Lôla: materialidade do sagrado e catolicismo devocional. *Dissertação* (Mestrado em Ciência da Religião) do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2021.

RIO POMBA (MG). Lei nº 1.160 de 01 de abril de 2003. Disponível em: <https://sapl.riopomba.mg.leg.br/norma/275>. Acesso em: 27 maio 2019.

SILVEIRA, E. S. da; SAMPAIO, D. S. Introdução. In: SILVEIRA, E. S. da; SAMPAIO, D. S. (Org.). *Narrativas míticas*: análise das histórias que as religiões contam. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

SILVEIRA, E. S. da. Glossolalias, justiça social e báculos episcopais – Narrativas míticas entre carismático, progressistas e conservadores. In: SILVEIRA, E. S. da; SAMPAIO, D. S. (Org.). *Narrativas míticas: análise das histórias que as religiões contam*. Petrópolis: Vozes, 2018.

DOS ESCRITOS TEOLÓGICOS AOS ESCRITOS POÉTICO-LITERÁRIOS: UMA PANORÂMICA NAS DIVERSAS FASES DA ESCRITA ALVESIANA

Márcia de Souza Martins¹

Resumo: A escrita alvesiana possui algumas características muitas específicas. É uma escrita que passou por várias fases de desenvolvimento. É uma escrita que aborda uma variedade enorme de temas e assuntos dos mais diversos possíveis. Além de ser uma escrita que possui uma relação direta com a existência de Rubem marcada por diversas rupturas, desilusões e desencantamentos. Devido a essas e outras especificidades, a sua escrita se constitui um desafio para pesquisadores, interessados e biógrafos em estudar o desenvolvimento, modificação e consolidação das suas ideias. Sendo assim, nosso objetivo é mostrar como a literatura científica organiza as diversas fases da escrita de Rubem Alves e propor alguns questionamentos e reflexões sobre essas periodizações propostas, utilizando como método de abordagem a leitura hermenêutica das fontes utilizadas. Os resultados obtidos evidenciam um consenso na literatura científica sobre a existência de variedade de fases pela qual passou a escrita do autor, porém inexistente na literatura acadêmica uma problematização em relação a estas periodizações já propostas, o que pode levar um leitor desatento, em relação a estas mudanças, a uma leitura desatualizada de um tema, conceito ou assunto refletido pelo autor.

Palavras-chave: Rubem Alves; Fases da escrita alvesiana; Fase poético-literária.

Introdução

Uma certa vez eu estava com meu irmão. E conversávamos sobre as coisas da vida, da religião e da poesia, quando ele, de repente, me perguntou: – Rubem, você acredita nessas coisas que você escreve? (ALVES, 2021, p. 80)

Este texto é produto posterior expandido da comunicação científica (MARTINS, 2023, p. 57) realizada no IX congresso da Associação de Pós-graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE), realizado na cidade de Campinas, São Paulo, que estabeleceu o seguinte tema para reflexão dos congressistas – A religião na América Latina e Caribe: conceitos relações e perspectivas. Na ocasião, a comunicação submetida objetivava o compartilhamento junto à comunidade de acadêmicos interessados, de um mapeamento panorâmico do modo como a literatura científica organiza a periodização das diversas fases da escrita² de Rubem Alves e propunha alguns questionamentos e reflexões sobre essas

¹ Graduação em: Teologia (UNIDA), História (Claretiano) e Biblioteconomia (UFES). Mestrado em andamento em Ciências das Religiões (UNIDA). E-mail: marcia.dsouzamartins@gmail.com.

² A literatura, por meio de Nunes (2005) utiliza as seguintes expressões terminológicas: “fase teológica do pensamento” (NUNES, 2007, p. 21), o que pode levar leitores menos familiarizados com

periodizações³, utilizando como método de abordagem a leitura hermenêutica das fontes utilizadas.

Observamos, que a literatura científica sustenta, por meio dos seguintes estudiosos: Nunes (2007, p. 11-51), Reblin (2015), Brandão (2005, p. 11-17) e Cervantes-Ortiz (2005, p. 41-47), que a escrita⁴ alvesiana passou por várias fases de desenvolvimento. Estas fases, segundo a mesma literatura refletem o desenvolvimento do pensamento do autor em estreita relação com sua existência marcada por diversas rupturas, desilusões e desencantamentos. Sendo assim, partindo destas reflexões iniciais apresentaremos a seguir de modo panorâmico como cada pesquisador organiza e apresenta essas fases do desenvolvimento da escrita de Rubem na literatura científica, começando por Antônio Vidal Nunes, passando por Iuri Andréas Reblin e Carlos Rodrigues Brandão, até chegar no teólogo mexicano, Leopoldo Cervantes-Ortiz. Após, e à guisa de conclusão, a partir das considerações pontuadas durante o processo de comunicação iremos propor, uma abordagem não cronológica para as fases do desenvolvimento da escrita de Rubem Alves.

1. A dança da vida e dos símbolos: a escrita alvesiana segundo Nunes

Segundo Rubem: “[...] são as ideias dançantes na cabeça que fazem as tintas dançarem sobre a tela” (ALVES, 2021, p. 95). Assim, podemos deduzir que não pode ser somente as palavras que formam os livros, mas o modo como os escritores brincam com as palavras em seus pensamentos e as fazem dançar sobre o papel é que compõe toda a diferença na formação da obra de arte, o clássico. No caso de Rubem, suas palavras poéticas é “[...] o esforço desesperado para dizer o que não pode ser dito” (ALVES, 2020, p. 43), em determinados contextos. É beleza que faz doer, pois desvela as complexas relações humanas em seus contextos existenciais. É

a escrita de Alves, a inferir que na fase poético-literária por exemplo, o pensar teológico não estivesse mais presente, o que seria um grande equívoco. Outra expressão terminológica utilizada é “desenvolvimento do pensamento de Rubem Alves” (NUNES, 2007, p. 48). Mas, queremos demarcar com esta publicação, a expressão terminológica “fases da escrita”, ou “fases do desenvolvimento da escrita”, pois nos parece óbvio que os pensamentos de qualquer pessoa, e com Rubem não será diferente, se modificará de modo variado ao longo do tempo; podendo se desenvolver ou o contrário.

³ Visto que observamos que a literatura científica apresenta estas periodizações, porém, não as problematizam.

⁴ Conforme mencionado acima trabalharemos com a expressão “desenvolvimento da escrita”, ao invés de “desenvolvimento do pensamento” conforme aparece na literatura.

por isso que nas palavras do próprio Alves: “[...] É inútil conhecer as palavras se não se sabe como brincar com elas” (ALVES, 2020, p. 26).

Sobre essa relação antropológica-existencial de Rubem com a escrita, parece que Nunes compreendeu muito bem, ao ter contato com sua obra. Sobre esta questão Nunes escreve:

As nossas formas de representar o mundo se alteram com as mudanças que ocorrem em nossa vida. [...]. Nossas elaborações são filhas dos tempos. As idéias trazem a marca da historicidade, pois o homem é um ser histórico, com possibilidades de se recriar sempre (NUNES, 2005, p. 13).

Assim, na tentativa de “propor uma distinção para os vários momentos do labor reflexivo de Rubem Alves” (NUNES, 2005, p. 14), Nunes organiza da seguinte forma:

Figura 1 – Desenvolvimento da escrita de Alves, conforme propõe Nunes



Fonte: (NUNES, 2005, p. 13-51)⁵

Conforme anunciamos no resumo, nosso objetivo com este texto é apenas mostrar de modo panorâmico como a literatura científica organiza as diversas fases da escrita de Rubem Alves e propor alguns questionamentos e reflexões sobre essas periodizações propostas, já que a literatura científica utiliza (cita) estas periodizações dos autores fundamentais nos estudos de Rubem Alves, sem muitas reflexões ou problematizações sobre as mesmas. Assim, seguem os questionamentos que compartilhamos no IX congresso da (ANPTECRE) sobre a periodização proposta por Nunes.

- ✓ Se existe um consenso na literatura científica que a escrita alvesiana está estreitamente vinculada com sua existência esta primeira fase (1957-1964) não deveria iniciar em 1953 quando Alves se conecta com o professor Richard Shaull no Seminário Presbiteriano de Campinas?
- ✓ Se Rubem afirmou em entrevista para a pesquisadora Denise Camargo Gomide (2004, p. 118) que somente em 15 de setembro de 1970 rompeu definitivamente com a instituição religiosa, não

⁵ Sistematização gráfica autoral construída a partir da leitura do texto do autor.

deveríamos considerar os anos de 1964 a 1970 como um período de descontentamento com a religião?

✓ Se o nascimento de Raquel foi decisivo para o início da fase poético-literária (fase que Nunes chama de poético-filosófica) não deveríamos nos perguntar sobre o ano de lançamento no mercado editorial brasileiro do primeiro livro de literatura infantil de Rubem Alves?⁶

2. Uma floresta cheia de tesouros escondidos: a escrita alvesiana segundo

Reblin

Faz muito tempo, eu gostava mesmo era da claridade. Aí fiquei amigo de um poeta. Mostrei-lhes meus textos. “Luz demais, luz demais”, ele reagiu com desgosto, como se seus olhos só gostassem da noite. “É preciso misturar um pouco de neblina e de sombra às suas palavras, é preciso borrar os contornos... Você não sabe que uma ideia clara faz parar a conversa, enquanto uma ideia mergulhada na sombra dá asas às palavras e a conversa não tem fim? [...] (ALVES, 2020, p. 24-25).

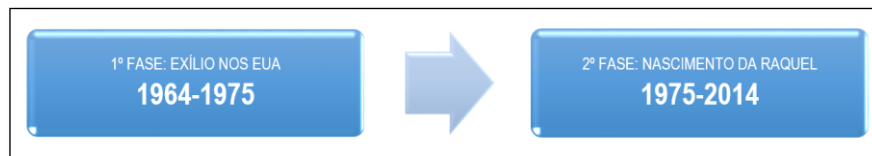
Assim como Nunes ao se aproximar da escrita alvesiana percebeu muito bem a estreita relação desta com as vivências do autor, com Reblin não foi diferente, ele conseguiu perceber que essa escrita teológica de Rubem possui estreita relação com suas rupturas existenciais e que portanto em alguns momentos necessitou se camuflar, silenciar, brincar com as palavras sérias (dogmáticas) demais, se esconder e até fingir... “Sou um fingidor. O que escrevo é melhor que eu. Fingo ser um outro. O texto é mais bonito que o escritor” (ALVES, 2011, p. 136). Pois olhar o mundo de modo crítico invisibiliza algumas aproximações e permanências é necessário está sempre num constante caminhar. Sobre esta questão Reblin escreve:

Sua leitura crítica do mundo é permeada pela forma com que tem se posicionado em relação ao pensamento teológico de seu tempo. No entanto, este posicionamento comumente passa despercebido no campo da teologia, quer seja por causa do desentendimento entre Rubem Alves e os teólogos da libertação, quer seja por causa do uso de uma ironia kierkegaardina em seu discurso, provocadora de incompreensões. Rubem Alves provoca, conserta e desconserta quem se dispõe a ouvi-lo. Seu pensamento teológico perpassa as diversas fases de sua vida e é inerente a sua forma de se relacionar, de se compreender e de se interagir na sociedade e no mundo que o cerca. Para Rubem Alves, a teologia acontece na conversação entre a biografia e a história (REBLIN, 2015, s/p).

⁶ Esta informação seria muito importante para marcarmos com mais precisão não somente o início da fase poético-literária (denominada por Nunes de fase poético-filosófica), mas principalmente para demarcarmos o período de gestação desta fase que se dá do nascimento de Raquel no ano de 1975 até a publicação no mercado da sua primeira obra de literatura infantil.

Reblin conseguiu perceber que a escrita teológica de Rubem perpassa toda sua escrita, à sua maneira, desde os escritos da juventude até os escritos de sua fase mais madura, porém o autor, ao propor uma organização (periodização) das fases da sua escrita destaca apenas dois momentos significativos, conforme segue:

Figura 2 – Desenvolvimento da escrita de Alves, conforme propõe Reblin



Fonte: (REBLIN, 2015, s/p)⁷.

Assim, segue o questionamento compartilhado no IX congresso da (ANPTECRE) sobre a periodização proposta por Reblin.

- ✓ Se a escrita de Rubem está estreitamente vinculada com sua existência uma periodização que parte do critério biográfico, porém que considera somente dois eventos como importantes não seria por demais simplório (simplificado)? Já que a escrita alvesiana claramente reflete os impactos de outros acontecimentos e momentos existenciais importantes além destes dois? Como por exemplo o encontro com o professor Richard Shaull em 1953 e o rompimento com a denominação presbiteriana em setembro de 1970?

3. Uma solidão compartilhada – “Estou só. Logo somos quatro”: a escrita alvesiana segundo Brandão

Brandão não está nem um pouco interessado em organizar o que pensa sobre Rubem de modo mais sistemático. E, portanto, ao escrever se coloca em um lugar muito especial, o de amigo de uma vida inteira de Rubem Alves. Porém, escolhe categorias profissionais ao escrever sobre seu amigo. Ao escrever: “*estou só. Logo somos quatro*”, Brandão nos faz lembrar a crônica escrita por Rubem denominada de: “*Eu, Leonardo*” (ALVES, 2016, p. 241). Abaixo segue o modo como compreendemos o que Brandão escreve sobre Rubem, mais salientamos a

⁷ Sistematização gráfica autoral construída a partir da leitura do texto do autor. Texto não paginado disponível na plataforma da Revista Tempo e Presença Digital (link nas referências).

necessidade de cada leitor ler os textos de Brandão e realizarem suas próprias observações.

Figura 3 – Desenvolvimento da escrita de Alves, conforme propõe Brandão



Fonte: (BRANDÃO, [s.d.], s/p)⁸.

Segue o que compartilhamos no IX congresso da (ANPTECRE) sobre a periodização proposta por Brandão.

- ✓ A principal questão a se colocar em relação a periodização proposta por Brandão é o fato do mesmo não considerar Rubem como um filósofo. Cabe as perguntas: Por que Brandão não considera a passagem de Rubem pela filosofia como uma fase ou período? E quais as implicações desta ocultação para compreendermos a trajetória de desenvolvimento da escrita alvesiana?

4. Uma escrita teológica-poética brincante e erótica: a escrita alvesiana segundo Cervantes-Ortiz

Devido nossa delimitação de espaço, para maiores sistematizações sobre a obra de Cervantes-Ortiz e sua relevância na atualidade para as pesquisas sobre Rubem Alves dentro do contexto brasileiro, visto que a mesma se destaca como referência básica. Segue abaixo apenas a sistematização visual da proposta de periodização de Cervantes-Ortiz sobre a escrita de Rubem, seguida das reflexões e questionamentos que destacamos por ocasião da comunicação no IX congresso da (ANPTECRE).

⁸ Sistematização gráfica autoral construída a partir da leitura do texto do autor. Texto não paginado disponível na plataforma da Revista Tempo e Presença Digital (link nas referências). Esta mesma periodização Brandão propõe no prefácio à edição brasileira da obra de CERVANTES-ORTIZ.

Figura 4 – Desenvolvimento da escrita de Alves, conforme propõe Cervantes-Ortiz



Fonte: CERVANTES-ORTIZ, 2005, p. 11-17)⁹

- ✓ Se o primeiro período é chamado de formativo, não deveria ele finalizar em 1969 quando Rubem termina seu doutoramento nos EUA?
- ✓ Em relação ao período (1964-1969) o mesmo não poderia ser considerado um subperíodo dentro da fase formativa e ser classificado como um período de desencantamento?

Conclusão

Após a comunicação panorâmica das fases da escrita alvesiana segundo as principais fontes da literatura científica utilizadas no contexto brasileiro, destacamos que a leitura da apresentação escrita por Rubem Alves em novembro de 2003 para a publicação da sua dissertação de mestrado para o português é um texto de extrema importância que nos auxilia a pensar categorias, períodos e datações para o início do que temos chamado de fase político-literária de Rubem Alves e do desenvolvimento da sua escrita, pois neste texto de apresentação o próprio Rubem Alves realiza alguns apontamentos.

Foi destacado durante a comunicação pelo Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira (PUC-Campinas) que nenhuma das periodizações propostas na literatura até o momento favorecem os estudos em Rubem Alves, visto que as periodizações cronológicas inviabilizam algumas nuances da escrita de Rubem, já que a mesma se modifica, mas preserva algumas especificidades de épocas anteriores. Assim, ao invés de uma organização cronológica, marcada por datas e sequências de fatos, o pesquisador sugeriu uma periodização por gêneros textuais.

Como a questão do gênero textual não é tão rígida na escrita alvesiana, sendo alguns textos e crônicas uma colcha de retalhos de vários gêneros textuais que se

misturam, formando algo híbrido em termos de gênero textual, acolhemos a sua sugestão e pensamos ainda uma outra via, a via, de uma organização por temas e o mapeamento deste temas e assuntos ao longo do tempo para verificação das alterações e mudanças que aparecem na escrita de Rubem como fruto da modificação do seu pensamento.

em Rubem Alves também se mistura e às vezes torna inadequada Destacamos que estamos de acordo com o pesquisador no que se refere as críticas feitas as periodizações cronológicas proposta na literatura, elas dificultam muito algumas reflexões devido sua rigidez cronológica.

Referências

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Rubem: quatro momentos seguidos de um devaneio. *Revista tempo e presença*. digital. [s.d.]. Disponível em: http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=580&cod_boletim=30&tipo=Artigo. Acesso em: 22 jul. 2023.

CERVANTES-ORTIZ, Leopoldo. *A teologia de Rubem Alves: poesia, brincadeira e erotismo*. Tradução Eleonora Frenkel Barretto. Prefácio à edição brasileira escrito por Brandão. Campinas, São Paulo: Papyrus, 2005.

GOMIDE, Denise Camargo. Rubem Alves e o pensamento educacional-liberal: aproximações. Campinas, São Paulo: [s.n.], 2004. *Dissertação* (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação.

NUNES, Antônio Vidal. Etapas do itinerário reflexivo de Rubem Alves: a dança da vida e dos símbolos. In: NUNES, Antônio Vidal (org.). *O que eles pensam de Rubem Alves e de seu humanismo na religião, na educação e na poesia*. São Paulo: Paulus, 2007, p. 11-51.

REBLIN, Iuri Andréas. Faces e fases do pensamento teológico de Rubem Alves. *Revista tempo e presença*. digital. 2015. Disponível em: http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=573&cod_boletim=30&tipo=Artigo. Acesso em: 23 jul. 2023.

REDES: REVISTA CAPIXABA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA. Vitória: IFTAV; UNISALES, 2004, [n.p]. Semestral. Edição especial contendo a tradução da dissertação de mestrado de Rubem Alves. Tradução de Antônio Vidal Nunes e Carlos Fellipe Tavares.

“COISICAS DIMINUTAS”: O AMOR COMO CAMINHO MÍSTICO NA SABEDORIA DA PEQUENINA EM *PARTIDA DO AUDAZ NAVEGANTE*

Maria Luísa Magnani¹

Resumo: a proposta desta comunicação visa abordar a construção do amor como espécie de caminho místico sob o olhar da personagem criança tomando como princípio o conto *Partida do Audaz Navegante* de Guimarães Rosa. Tendo em vista este objetivo, nosso primeiro passo se direciona à uma leitura atenta ao conto roseano a fim de que a mística manifestada ressoe em seu modo mais autêntico. Com este respeito ao conto, seremos capazes de seguir ao nosso próximo passo, a saber: compreender o amor sob o olhar inocente da criança expressado na narrativa ficcional de Brejeirinha. Neste ponto, em sintonia com o próprio pensamento de Rosa, também apresentaremos a linguagem infantil como forma mais pura de apropriação do real. Em seguida, buscaremos compreender o desenvolvimento do amor como caminho místico expressado na fala da pequena garotinha. Nessa mística manifestada no conto, o amor é a via trilhada pelo casal que conduz à reconciliação, cujo ápice envolve à perfeita comunhão com a unidade cósmica. Por fim, nosso terceiro e último objetivo é expressar a importância da figura de Brejeirinha em todo o desenrolar desta história de amor. A pequenina atua como uma sábia mediadora deste movimento ao orientar através de sua narrativa o caminho do amor. Portanto, espera-se compreender o amor como caminho místico na literatura roseana para que a temática contribua com os estudos em Ciências da Religião ao centramo-nos na perspectiva da sábia pequenina.

Palavras-chave: amor; mística; linguagem; sabedoria infantil; Guimarães Rosa.

Introdução

Falar sobre um tema tão caro à humanidade como o amor sempre é fonte de entusiasmo por parte de alguns, já outros sentem a responsabilidade de captar a expressão desse sentimento em versos. Nesta comunicação, estes dois pontos estão presentes: por um lado temos a personagem principal do conto *Partida do audaz navegante*, Brejeirinha, que ainda em tenra idade, é impulsionada pela curiosidade em saber sobre o amor; já o segundo ponto se refere a nossa postura em relação ao conto roseano. Nesse sentido, cientes da complexidade do pensamento de Guimarães Rosa, buscaremos captar como o amor se desenvolve numa espécie de caminho místico evidenciado pela narrativa da pequenina.

A fim de cumprirmos com este objetivo principal, elencamos alguns pontos que serão perpassados pela nossa discussão. Como nossa pesquisa se origina no conto *Partida do audaz navegante* de Guimarães Rosa, temos o próprio conto como

¹ Graduada em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião também pela PUC-Campinas. E-mail: mluisamagnani@gmail.com.

fonte primária de onde afloram nossas reflexões aqui esboçadas. Para isto, seguimos num método de leitura atenta e cuidadosa de modo a preservar a autenticidade do conto. Isto é, ao invés de imprimir no texto uma chave de leitura mística que correspondesse aos nossos critérios, buscamos nos afastar dessa posição arbitrária, suscitando uma abertura para que a mística roseano ressoe aos nossos ouvidos. Com isto em mente, elencamos alguns objetivos para nosso trabalho que conduzirão a discussão.

Primeiramente, nos propomos a compreender o amor na visão da pequena Brejeirinha, enfatizada pela criação de sua própria narrativa. Em consonância com este aspecto, elucidaremos a importância da infância para o autor, Guimarães Rosa, como fonte primária de apropriação do real. Este passo nos conduz ao nosso próximo objetivo, a saber: a mística que se desenrola sob a via do amor, caminho trilhado pelo casal direcionado à comunhão com a unidade cósmica. Nessa mística, a presença da garotinha se faz essencial como ponte que conduz à ascensão, uma vez que sua narrativa reconcilia o casal impulsionando-os ao encontro um do outro e, em decorrência, à harmonia com o todo.

Portanto, desenvolveremos a seguir estes pontos traçados a fim de realçar a visão da pequena garotinha sobre o amor a partir de uma narrativa ficcional criada pela mesma. Neste ínterim, a estória de amor presente no discurso da personagem revela uma complexidade mística articulada com a realidade dos demais personagens do conto roseano. Com isso, desenvolveremos este estudo de modo um pouco mais amplo dentro dos limites que esta comunicação permite.

A linguagem infantil em Guimarães Rosa

Como nossa pesquisa salienta o amor sob a ótica infantil a partir da personagem Brejeirinha, é importante mostrar como Guimarães Rosa compreende esse estágio da vida. Não apenas neste conto, mas também em outros da obra *Primeiras Estórias*, a criança assume o papel de protagonista, marcada pela sua visão de mundo que a distingue da lógica dos adultos. Em geral, na obra roseana, “a infância assume, quer na qualidade de tema, quer como presença ou vivência, importância liminar e até fundamental” (LISBOA, 1983, p. 170). Traspondo essa característica particularmente para o conto *Partida do audaz navegante*, temos que a pequena garotinha é o ponto central de onde toda a estória flui.

A sensibilidade tão autêntica de Brejeirinha incumbe ao mundo uma aura encantada, palavra esta tão cara à Rosa. A personagem maravilha-se diante com as “coisicas diminutas” (ROSA, 2001, p. 167), algo ignorado pelos adultos. Ao mesmo tempo, a mente da pequenina é interpelada pelas grandes questões que permeiam a vida humana, como o amor por exemplo. Essa ingenuidade própria de Brejeirinha não deve ser tida como tolice, ao contrário, trata-se de um modo puro de apreensão de mundo. Neste ponto, o próprio escritor contribui com nossa reflexão:

Em relação ao público eu diria o seguinte, sabe? [...] O meu desejo de comunicar com o público era mais para mostrar o cenário da minha infância, para recuperar e preservar esse mundo sob forma artística. Era esse mundo que era importante... Uma coisa fora do comum, não é? O regresso às raízes, os germes, o embrião que nos deu ser. Há em tudo isto uma preocupação religiosa, metafísica, o moralismo, uma certa tônica afirmativa do indivíduo... (ROSA, 1966).

Nessa entrevista concedida por Rosa, percebemos o teor metafísico presente em sua fala. Ao afirmar que a linguagem infantil está mais próxima da origem em comparação com a linguagem desgastada dos adultos, Rosa apresenta um mundo puro, apreendido na sua própria infância. Este mundo, que se preserva da instrumentalidade da língua ordinária, também é saboreado por Brejeirinha e expressado na sua narrativa. Sendo assim, a fala da pequenina é fonte de sabedoria e inocência inerente à infância.

Apesar da tenra idade, Brejeirinha demonstra uma curiosidade sobre o amor. Ela sabe que este tema rendeu grandiosas obras literárias, obras estas que parecem fora do alcance de seu entendimento, uma vez que a pequena está aprendendo a ler, começando pela descrição impressa numa simples caixinha de fósforo. Neste ínterim, mesmo no início de sua alfabetização, a pequena é impulsionada ao conhecimento, em especial, ao conhecimento sobre o amor, como enfatizado na sua fala a seguir: “Eu queria saber o amor... [...] Sem saber o amor, a gente pode ler os romances grandes?” (ROSA, 2001, p. 168). Aqui percebemos ingenuidade da garotinha que parece reconhecer os limites de sua compreensão, afinal como uma menininha de pouca idade poderia saber um tema tão nobre quanto o amor? Ainda assim, como veremos no desenrolar do conto, a pequenina surpreende a todos com sua estória de amor.

Para fins mais claros e didáticos é importante salientar que no conto Partida do audaz navegante há duas narrativas perpassadas uma pela outra, isto é, a narrativa primeira de Rosa de onde deriva-se a segunda expressa na fala da personagem Brejeirinha; apesar desta ser uma “segunda” narrativa ela não é de modo algum inferior ou subordinada à outra, na verdade, é esta narrativa central tanto para esta pesquisa quanto e, principalmente, para as vivências dos personagens que acompanham Brejeirinha.

A narrativa ficcional de Brejeirinha se inicia como forma de reconciliar o casal, formado por sua irmã Ciganinha e seu primo Zito, visto que devido a uma pequena discussão ambos ignoram a presença um do outro. Apesar de estarem todos os três sentados juntos na sala de estar esperando a chuva passar, a distância que separa o casal não se é, portanto, uma distância física, mas emocional; fato este que irrompe a narrativa da garotinha.

Diante dessa desavença entre os primos, Brejeirinha vê na linguagem uma oportunidade de transformação. Ou seja, a pequena está ciente do potencial inventivo da linguagem, de sua capacidade de despertar o extraordinário a partir do ordinário da vida. Nesse sentido, é na linguagem e pela linguagem que a personagem se coloca como partícipe do mundo que a cerca, inclusive se posicionando à frente da relação entre os primos. Com isso, notamos que a criança não está alheia aos acontecimentos ao redor; também não é tola passível de ser despistada. Vemos aqui o oposto: Brejeirinha se coloca de modo ativo no mundo. Correspondendo à sua sensibilidade, a pequena procura conduzir o casal à união novamente através do caráter fecundo da linguagem.

Apesar disso, aos ouvidos dos demais presentes ali a estória é tida como algo inútil, tal como pronunciado pela irmã mais velha: “Por que você inventa essa história de de tolice, boba, boba? – “Porque depois pode ficar bonito, uê!” (ROSA, 2001, p. 169). Presa pela objetividade lógica dos fatos, Ciganinha é incapaz de compreender o sentido da narrativa de Brejeirinha, tomando-a como infantil num sentido pejorativo que remete à imaturidade. Em contrapartida, Brejeirinha sabe que sua estória pode ficar bonita do seu jeito, seja na narrativa como na vida dos primos. Ou seja, como autora de sua estória ela pode deixá-la bonita ao seu modo. Aqui entra também a expectativa da garotinha de que sua narrativa aflore o amor entre os primos.

Aos poucos, conforme Brejeirinha conduz sua estória, a fantasia sensibiliza o casal, transformando a realidade deles. Dessa forma, as duas narrativas se entrelaçam unidas pelo amor. O amor é tanto o elo fundamental quanto a fonte de inspiração da narrativa de Brejeirinha. Na ficção o primo Zito é retratado pelo personagem Audaz Navegante, e Ciganinha é uma moça à espera do retorno de seu amado:

O Aldaz Navegante não gostava de mar! Ele tinha assim mesmo de partir? Ele amava a moça, magra. Mas o mar veio, em vento, e levou o navio dele, com ele dentro, escrutínio. O Aldaz Navegante não podia nada, só o mar, danado de ao redor, preliminar. O Aldaz Navegante se lembrava muito da moça. O amor é original...

Ciganinha e Zito sorriram. Riram juntos. [...]

A moça estava paralela, lá, longe, sozinha, ficada, inclusive, eles dois estavam nas duas pontinhas da saudade... O amor, isto é... (ROSA, 2001, p. 173).

Nesta passagem há alguns pontos importantes de serem destacados. Primeiramente, Brejeirinha utiliza elementos simbólicos presentes nos clássicos romances, ou nos “romances grandes”, como aqueles que ela desejava conhecer. O mar estendendo-se longo, profundo e calado entre o casal evoca o sentimento de saudade. O silêncio que permeia a cena é fruto da falta de estar junto à pessoa amada. Ao final deste trecho, Brejeirinha nos confia que o amor é justamente isto: a saudade. Ainda que Brejeirinha se interrogue no início do conto se seria capaz de compreender o amor, aqui sua narrativa expressa uma sabedoria advinda de sua singela sensibilidade, que desponta na aproximação do casal de amantes.

Ao afirmar que o amor é saudade, Brejeirinha entende o amor como desejo de união com a pessoa amada. Através do discurso da pequenina, Rosa mostra o amor como uma via de mão-dupla, uma vez que a saudade é um sentimento recíproco entre o casal alimentada pelo amor que nutrem um pelo outro. Nessa relação, ambos são amantes e, ao mesmo tempo, objeto de afeição do outro. Nesse dar e receber a saudade impera em correspondência ao amor do casal.

Outro ponto interessante ainda na passagem acima é o fruto da narrativa ficcional de Brejeirinha na vida dos primos. Após sua fala, o casal sorri juntos tal como narrado por Rosa. Este sorriso compartilhado ao lado de quem se ama renasce da sintonia do casal. Nesse sentido, Brejeirinha está cumprindo com seu propósito ao renovar a relação dos primos através da linguagem poética.

Uma narrativa aparentemente despretensiosa aos ouvidos alheios, que inicialmente apenas se assemelhava “coincidentemente” à realidade, agora colhe seus frutos no amadurecimento da relação do casal. Vemos então a força poética da linguagem ao inspirar o desabrochar do amor de primo Zito e Ciganinha. Inclusive, ambos se mostram entusiasmados em saber qual será o final da estória que está nas mãos da pequena Brejeirinha, ou seja, se antes eles se mostravam céticos à estória, agora interpelam Brejeirinha para que esta siga com o final esperado por eles, a saber a união entre o audaz navegante e a moça:

Então, pronto. Vou tornar a começar. O Aldaz Navegante, ele amava a moça, recomeçado, pronto. Ele, de repente, se envergonhou de ter medo, deu um valor, desassustado. Deu um pulo onipotente... Agarrou, de longe a moça, em seus abraços... Então, pronto. O mar foi que se aparvolhou-se. Arres! O Aldaz Navegante, pronto. Agora, acabou-se, mesmo: eu escrevi – ‘Fim!’ (ROSA, 2001, p. 174).

Neste trecho às vésperas do final da estória, Brejeirinha pronuncia o final da estória tal como almejado pelos primos. Fica claro aqui a convicção da pequena de que uma vez que ela narra como seria o final, assim também seria na realidade. A repetição da palavra “pronto” ao longo do trecho sempre que ela afirma algum acontecimento enfatiza justamente o poder de Brejeirinha em transformar o real. Ao final, isso aparece de modo ainda mais claro quando a garotinha diz que ela mesma escreveu, então assim será. Como se fossem palavras mágicas, encantadas no léxico roseano.

A conclusão da narrativa estava ainda por vir. Nesta próxima passagem, Brejeirinha é incisiva novamente:

Agora eu sei. O Aldaz Navegante não foi sozinho; pronto! Mas ele embarcou com a moça que ele amavam-se, entraram no navio, estricto. E pronto. O mar foi indo com eles, estético. Eles iam sem sozinhos, no navio, que ficando cada vez mais bonito, mais bonito, o navio... pronto: e virou vagalumes..” (ROSA, 2001, p. 174).

Uma vez que o Aldaz Navegante se decide por retornar à companhia da moça amada, ambos embarcam juntos nessa travessia. O mar que antes era “estático”, sinônimo da saudade que pairava sobre eles, agora é “estético”, é belo. É belo também pois todos os elementos estéticos utilizados na composição da cena se harmonizam, de modo que prevalece uma aura serena tal como as águas do mar que acolhem os amantes nesta imensidão. Transparece nesse cenário um horizonte transcendente elaborado a partir da natureza comum experimentada por nós.

Também este horizonte somente é vislumbrado pela via luminosa trilhada pelo casal, a saber: o amor.

O amor se estende como caminho místico ao encontro da unidade cósmica. Antes disso, porém, o Audaz Navegante e sua amada retomam a união, isto é, nesse movimento temos uma mística que vai ao encontro do outro. Ao lado um do outro, o casal compartilha agora de uma harmonia com o todo. Essa comunhão com o cosmo pela via do amor não seria possível sem a presença da pequena Brejeirinha. A personagem atua como uma espécie de ponte que conduz o casal pelo amor através da linguagem poética.

Considerações finais

Diante das reflexões aqui expostas brevemente, podemos notar como a sensibilidade de Brejeirinha despertada na infância inspira a pequena personagem à arte poética. Através da linguagem, Brejeirinha busca reaproximar seu primo Zito e Ciganinha. Confiante, na força poética de sua narrativa ficcional, a garotinha alcança seu objetivo assim como selado na narrativa real de Rosa. Nesse sentido, Brejeirinha detém não apenas o papel de autora de uma estória de amor, como também é a protagonista do conto roseano enquanto mediadora do movimento de ascensão. Sua narrativa guarda o amor como caminho de ascensão trilhado pelo Aldaz Navegante na companhia de sua amada, cujo navegar desagua ao encontro da unidade cósmica.

Referências

ISBOA, Henriqueta. O motivo infantil em Primeiras Estórias. In: COUTINHO, Eduardo F. (org.). *Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1983 (Coleção Fortuna crítica, v. 6).

LOSSO, Eduardo Guerreiro Brito. Atar-se ao mastro para ouvir o canto místico da sereia rosiana. *Ihu – On-Line*, São Leopoldo, v. 1, n. 538, p. 47-55, 05 ago. 2019. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao538.pdf>. Acesso em: 24 mar. 2023.

ROSA, João Guimarães. Partida do Audaz Navegante. In: *Primeiras Estórias*. 15. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. p. 166-175.

TCD, Editoras. *João Guimarães Rosa – entrevistado por Fernando Camacho*. 2016. Disponível em: <https://www.elfikurten.com.br/2016/05/joao-guimaraes-rosa-entrevistado-por.html>. Acesso em: 05 jul. 2023.

UM DIA CHEGAREI A SAGRES: A TEOPATODICEIA NA OBRA DE NÉLIDA PIÑON

Matheus Manholer de Oliveira¹
Gustavo Escoboza da Costa²

Resumo: No ser humano existe um desejo pelo sentido da vida e um dos meios do qual ele se vale para expressar os seus anseios mais profundos é a linguagem. É nesta relação que se encontra a associação entre a Teologia e a literatura, pois ambas através do uso das metáforas procuram responder aos problemas humanos por intermédio do discurso linguístico. Em 'Um dia chegarei a Sagres', seu último romance, Nélida Piñon apresenta o itinerário existencial de uma personagem que busca em suas memórias encontrar o significado para os seus apelos existenciais. O anseio que é inerente a cada ser humano pode ser expresso pelo conceito da 'teopatodiceia', o qual revela a sede interior da humanidade para alcançar o sentido da vida. A seguinte pesquisa teve como propósito analisar o modo como na obra de Piñon está construída uma 'teopatodiceia' e, para isso, foi realizada uma pesquisa bibliográfica, em que se procurou identificar no último romance da escritora brasileira uma perspectiva em que se relaciona a Teologia e a literatura, a partir do tema da liberdade e do sentido da vida. Observa-se que Piñon expressa em sua obra uma universalidade antropológica, pois nela está contida um itinerário espiritual a respeito da vida, em que a partido drama existencial o indivíduo é levado a responder os seus principais questionamentos.

Palavras-chave: Teologia; Literatura; Teopatodiceia; Nélida Piñon.

Introdução

A literatura é um dos instrumentos que o ser humano utiliza para responder aos seus principais questionamentos existenciais, pois ela é uma das maneiras de exteriorizar aquilo que é intrínseco a humanidade. Contudo, a sua característica singular é ultrapassar a mera linguagem científica e revelar as nuances da subjetividade do ser humano e conferir sentido a sua vida.

Nesta dinâmica, é possível observar a relação inerente entre Teologia e Literatura, pois a primeira faz referência direta ao sentido da vida humana, que se encontra em um ser que transcende o próprio homem. Por isso, uma das formas para exteriorizar a sua relação com a divindade é o uso da literatura e de sua linguagem metafórica. O ser humano é caracterizado pela sede de sentido, ou seja, ele busca significar a sua existência sobre a finitude de diversas maneiras, uma delas pode ser realizada através da literatura.

¹ Mestrado em andamento em Filosofia pela PUCPR. Graduado em Licenciatura em Filosofia (2018) e em Bacharelado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

² Mestrado em andamento em Teologia pela PUCPR. Graduado em em Bacharelado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

Observa-se na literatura que o homem traduz em palavras aquilo que ele vivencia na vida, por isso, em algumas obras existe a presença da *Teopatodiceia*, isto é, Deus como o sentido último da existência – a transcendência como característica singular da vida humana – a qual exige dele uma mudança de olhar a respeito da transitoriedade da vida.

Nélida Piñon é uma das mais proeminentes escritoras da contemporaneidade, que ao longo da sua vida produziu diversas obras de caráter ficcional, biográfico e religioso, a partir das quais, recebeu diversos prêmios nacionais e internacionais. No último romance lançado pela autora em 2020, *Um dia chegarei a Sagres*, após quinze anos da publicação de seu premiado *Vozes do deserto*, nota-se a maturidade da autora ao voltar a temas que estão presentes em outras de suas obras, mas com uma visão diferente.

Neste trabalho pretende-se analisar a obra de Nélida Piñon, identificando o modo como é construída a relação entre a *teopatodiceia* e o drama da vida. Para isso, na primeira seção procurou-se investigar laconicamente o tema da liberdade e a sua relação com o sentido da vida, ademais, em um segundo momento, verificou-se o tema da *teopatodiceia*, a importância da consciência como *locus* teológico e, ao mesmo tempo, e a espiritualidade existencial como uma relação entre a teologia e a poesia, já na terceira parte identificou-se como o tema da *teopatodiceia* é construído na obra de Piñon. Por fim, no último momento especificamos o modo como ela conjuga a *teopatodiceia* e o pecado em *Um dia chegarei a Sagres*.

1. A *teopatodiceia* em *Um dia chegarei a Sagres*, de Nélida Piñon

Nélida Piñon em seu romance inaugural, *Guia-Mapa de Gabriel Arcanjo*, publicado em 1961, retrata assuntos caros à Piñon e que são retomado em seu último romance lançado em 2020, *Um dia chegarei a Sagres*. Esse, todavia, a partir de uma ótica diferente: a masculina. O protagonista Mateus, que mora no norte de Portugal em meados do século XIX, revive aspectos de Mariela, principalmente no que se refere à busca por encontrar o sentido da vida.

A novidade da obra de Piñon é que ela apresenta uma variedade de assuntos. Mateus é motivado por seu professor Vasco da Gama, através das suas extensas narrativas sobre o Infante Dom Henrique, a procurar sentido em Sagres, uma simples cidade portuguesa, que expressa de uma certa maneira a busca por

encontrar significado para a existência, pois neste local é um marco existencial para a história de Portugal, bem como do próprio Mateus, que se redescobre nas histórias de sua própria nação. Neste pequeno lugar, Mateus vive uma experiência amorosa com Leocádia, um amor não correspondido, mas que o leva a se encontrar consigo mesmo.

Essas duas realidades serão investigadas nesta seção e através delas, pode-se observar a dinâmica de uma *teopatodiceia* na narrativa de Piñon, pois através do amor e da busca por encontrar sentido, percebe-se que o *logos* se torna o elemento mediador em que o narrador se confronta consigo mesmo e com o próprio Deus, que o leva a transcender a própria imanência dramática.

2. O logos e o eros como mediador do sentido da vida

Karl Rahner (1961, p. 463) em seus *Escritos Teológicos* ensaio intitulado *A palavra poética e o cristão* afirma que o cristianismo deve amar e lutar pela poesia, pois defendê-la corresponderia preservar a mensagem cristã. Ademais, a poesia tem o poder de tocar os corações em suas entranhas mais profundas, de modo que os seres humanos podem se conhecer. Por isso, a palavra torna-se essa mediadora do sentido, em razão de os seres humanos buscarem a significação das experiências cotidianas por meio do *Logos*.

Em Piñon, a palavra tem diversos atributos, e ela considera o maior deles a sua eroticidade:

Eu acho que o erotismo não está só no corpo, o erotismo está na mirada, como você avalia às curvas humano, como é que você avalia a natureza como que você avalia, sobretudo o uso do verbo, no verbo concentrem-se no seu âmago um erotismo poderoso. Porque é sedutor, o verbo é sedutor então ele traz a você a ilusão de que você ainda é jovem, que você ainda é bonita, que você ainda pode seduzir alguém bem mais jovem (PIÑON, 2020).

Para a escritora brasileira, o verbo não tem uma dimensão apenas metafísica, mas apresenta uma dimensão imanente, que tem origem no encontro da pessoa com Deus. Outrossim, a palavra em *Um dia chegarei a Sagres* apresenta as quatro dimensões defendidas por Rahner: uma palavra que **toca o mistério** do ser humano (1961, p. 456), pois, próximo a morrer, Mateus faz um exame de consciência e utiliza da palavra poética para dar significado aos eventos da vida (*páthos*). Uma dimensão que considera **a integralidade da pessoa**, ou seja, que não permite divisões

internas, mas, concomitantemente a **une interna e externamente**, bem como tem uma perspectiva peremptoriamente **encarnada**.

Desta maneira, nota-se que a narrativa revela uma nuance doadora de sentido, em que o *logos* poético não só manifesta aquilo que está na personagem, mas o leva a transcender. Por isso, a obra por mais que não tenha um forte aspecto teológico, nota-se a contundente presença de Deus, pois ao escrever suas memórias, Mateus confronta-se consigo mesmo, com a sua consciência e esta o conduz ao embate com o Criador, que o permitiu ser livre e decidir-se contra ou a favor Dele.

Apesar de Mateus reclamar a falta de cultura, a narrativa de suas memórias expressa a luta para encontrar sentido a tudo aquilo que ele fez durante o seu itinerário terreno. A contundente eroticidade da obra manifesta a perspectiva erótica do verbo e, com isso, mostra a proximidade e a familiaridade de Piñon com o *logos* poético. A narrativa torna-se uma construção de uma *teopatodiceia*, e não uma simples *patodiceia*, pois Deus é visto como o sentido último da narrativa. É Nele que Mateus encontra o significado de existir.

O pecado tantas vezes descrito na obra deve ser visto sob a ótica do *Logos* redentor, como uma luta por ser contra o não-ser. Desta maneira, a obra de Piñon tem origem na espiritualidade existencial, pois a personagem a partir de uma experiência elementar em que a sua realidade exige sentido, então ela se vale da palavra para encontrar o sentido da vida.

Piñon constrói uma *teopatodiceia* em sua obra, pois ela se vale do *logos*, mas este não está restrito à lógica, e sim tem uma tonalidade poética que se conserva através das metáforas a realidade do mistério da vida. Deus se revela neste mistério de amor, nas experiências de Mateus durante o seu itinerário existencial em que ele busca construir uma vida dotada de sentido e esse é manifestado, sobretudo, nas suas relações amorosas-eróticas, porém, ele deve lidar primeiramente com o caráter dramático da existência.

Ao chegar em Sagres, Mateus vive uma experiência elementar que o leva ao confronto pessoal. Desta maneira, nota-se uma forte perspectiva realista de Piñon, herdada de sua admiração por Machado de Assis, o qual revela, através do *logos poético*, a dramaticidade da vida, a exigência de sentido. O mundo provoca nos seres humanos questionamentos que o permitem responder de duas maneiras: com a

própria vida, isto é, com a sua história de vida, ou com devaneios, com a fuga da própria realidade.

Observa-se que Piñon conjuga com destreza esses dois modos, pois Mateus é aquele que ao ser confrontado com a realidade da vida apresenta essas duas respostas. Contudo, mesmo nas próprias fantasias, o homem é convidado a deparar-se com realidade e a responder com liberdade, especialmente a relação com a finitude: “A partida deles [avô e o animal de estimação] impunha-me a aceitar a presença inquietante da morte” (PIÑON, 2020, p. 103).

Para compreender essa característica dramática da vida, utilizamos as reflexões do filósofo espanhol, Julián Marías (2021), o qual apresenta em sua antropologia a dimensão do drama humano. Neste sentido, a vida humana é constituída por uma dimensão futurística, ou seja, o ser humano está sempre orientado, projetado para o futuro. Nas circunstâncias da vida, ele, como um ser livre, deve realizar escolhas, que o permitem agir no mundo. Devido a essa condição de *ser* humano e este, ao se confrontar com a sua dimensão projetiva, revela-se nele: o seu mundo pessoal.

Nélida Piñon apresenta em sua obra o mundo pessoal de Mateus, mas não se restringindo a apenas a personagem, revelando a universalidade do mundo pessoal humano, que é constituído por duas dimensões: argumentativa e dramática. O narrador português, ao olhar a sua vida e os principais acontecimentos, depara-se com duas perguntas existenciais: “Por quê?” e “Para quê?”, as quais estão articuladas no drama da vida humana e constituem o caráter argumental da existência

Apesar da subjetividade da narrativa, esta apresenta uma perspectiva objetiva, pois o ser humano retratado em Mateus representa toda pessoa humana que é confrontada com o realismo da existência. A esse respeito, Marías (2021) faz uma distinção entre humano e pessoal, o primeiro se refere a uma vida sem questionamentos, já o segundo alude ao drama da vida humana, que se indaga e deve responder as questões sobre o sentido da vida.

O ponto de intersecção entre o pensamento de Marías e a teologia encontra-se na concepção de pessoa, pois, para ambos, existe uma distinção entre o humano e o pessoal, já que o primeiro está relacionado a uma dimensão mais biológica e instintiva, e o segundo àquilo que caracteriza propriamente o sentido da vida, aos questionamentos existenciais.

O âmbito pessoal está relacionado ao caráter futurístico, projetivo do ser humano, o qual, segundo Luis Ladaria, que interpreta essa realidade sob a ótica da Revelação cristã e concorda com a visão de Walter Kasper, que define o homem como “essência aberta”, que “pressupõe o homem enquanto capaz de progresso e cuja essência pertence a novidade” (LADARIA, 2016, p. 62).

A dimensão sexual na narrativa não pode ser desconsiderada, pois ela constitui um elemento importante na interpretação da *patodiceia* na obra e constituição de uma *teopatodiceia*. A paixão e o amor em Mateus não devem ser vistos sob a ótica do romantismo, o qual tinha uma perspectiva escapista da vida, mas pelo contrário: o desejo sexual é parte integrante da intensificação da vida.

As relações amorosas são posteriores ao confronto polar da dimensão sexuada entre feminino e masculino, mas ambos constituem “espelhos em que se descobrem sua condição” (MARÍAS, 2021, p. 28). Observa-se que ao interpretar-se a obra de Piñon, a partir da perspectiva do filósofo espanhol, não se pode ver a figura feminina como submissa ao homem, mas, ao contrário, ambos precisam um do outro para a constituição do mundo pessoal.

O amor revela a dimensão projetiva do narrador português e desperta nele a coragem de viver, pois revela o objetivo para o qual ele nasceu. O amor instala o indivíduo na realidade, de modo que o enigma da vida humana parece ser solucionado, já que “quando a disposição amorosa se intensifica e concretiza, quando se concentra numa pessoa, a primeira coisa que acontece é sua personalidade emergir e se afirmar com atributos de unicidade, insubstituibilidade” (MARÍAS, 2021, p. 100).

Segundo o Papa Bento XVI, o verdadeiro amor promete o infinito, a eternidade, pois os desejos humanos são infinitos, insaciáveis, ou seja, quanto mais o indivíduo deseja, mais insatisfeito ele se encontra (DCE 5). A procura nas coisas transitórias parece satisfazer em um primeiro momento. Porém, quando o indivíduo se confronta com própria existência, percebe que os seus desejos permaneceram.

Piñon em sua obra poderia ter evocado outras memórias de Mateus. Contudo, a centralidade está justamente nas relações amorosas, na afirmação do *eros*, o qual, para o Papa Bento XVI:

Nem o espírito ama sozinho, nem o corpo: é o homem, a pessoa, que ama como criatura unitária, de que fazem parte o corpo e a alma. Somente quando ambos se fundem verdadeiramente numa

unidade, é que o homem se torna plenamente ele próprio. Só deste modo é que o amor – o *eros* – pode amadurecer até à sua verdadeira grandeza. [...] Sim, o *eros* quer-nos elevar “em êxtase” para o Divino, conduzir-nos para além de nós próprios, mas por isso mesmo requer um caminho de ascese, renúncias, purificações e saneamentos (DCE, 5).

O *eros* (o amor carnal), longe de deixar o ser humano na transitoriedade, quando redimensionado e conjugado à ágape, eleva o ser humano a máxima realização: se torna verdadeiramente pessoa. Nesse sentido, a escritora brasileira expressa a dimensão mais profunda da existência humana: a esperança da afirmação da vida diante da morte.

Apesar da ênfase na imanência, Piñon não exclui a transcendência e a apresenta em uma perspectiva diferente, sobretudo nas entrelinhas, pois o amor o leva a transcender, a se ultrapassar, a imaginar: “viver *pessoalmente*, a partir da própria mesmidade e projetando-se em direção a uma outra, imaginando-a e transladando-se até ela, supõe uma tensão um esforço” (MARÍAS, 2021, p. 101).

Um dia chegarei a Sagres é um romance que pode ser considerado um mapa do mundo pessoal, pois na obra de Piñon vemos a constituição da pessoa, que, ao ser confrontada com a perspectiva do “não-ser”, revela o caráter argumentativo e dramático da vida humana. A autora responde à provocação da liberdade por meio da narrativa de histórias de relações amorosas do narrador português, que, no primeiro momento, parece ser uma exaltação do prazer humano, mas quando lemos o caráter erótico das histórias, percebemos um elemento peremptório – a transcendência do amor.

O amor *eros* em Mateus não é redutível a sentimentos e prazeres circunstanciais, mas manifestam na narrativa a antropologia de Piñon – o ser futuro da humanidade, já foi abordado por Marías (2021), agora enfatizado por Ratzinger:

É a abertura para o todo e para o infinito que faz com que o ser humano seja humano. O homem é homem porque ultrapassa infinitamente a si mesmo, e por isso ele é tanto mais homem quanto menos ele fica fechado em si, “limitado”. Daí se conclui – vamos repeti-lo mais uma vez – que é mais humano, e até o ser humano por excelência, aquele que é mais ilimitado, que não apenas toca o infinito – o ser infinito! – mas que é um com ele: Jesus Cristo (grifo do autor) (RATZINGER, 2017, p. 175).

O amor confere essa infinitude ao ser humano, pois o “homem do futuro” é o próprio Jesus Cristo, o qual a sua essência e o seu próprio ensinamento são o amor. A dimensão erótica, como foi salientado anteriormente, reflete o desejo do infinito e só pode ser de uma certa maneira satisfeita conjugada ao ágape.

Considerações finais

Este trabalho teve como escopo analisar a obra da escritora brasileira, Nélide Piñon, *Um dia chegarei a Sagres*, a partir do modo como ela estabelece uma *teopatodiceia*, ou seja, como a personagem principal, ao longo de suas memórias, encontra o significado da existência, a partir do confronto consigo mesmo e com o próprio Deus. Apesar da obra não se centrar em uma narrativa religiosa, Piñon ao tratar da pessoa humana expressa com destreza a dramaticidade da vida e procura pelo seu sentido.

Analisamos a obra de Piñon e concluímos que o *logos* é mediador do sentido da vida, pois na personagem é possível perceber que ele expõe suas memórias através das palavras a fim de atribuir um significado aos seus eventos existenciais. O *eros* é um dos fatores que conduz a uma experiência de sentido, pois é através dele que o ser humano é motivado a ver os fatos de sua vida como experiências de qualidade.

Por fim, nota-se que a obra da escritora brasileira descreve o perfil existencial de cada pessoa humana, pois as personagens têm características universais na busca pelo sentido. Todavia, esta pesquisa se faz inovadora, devido não haver conhecimento de outra que relacione a obra de Piñon à Teologia, abre maiores possibilidades para investigar outras obras a fim de que possa compreender a grandeza da literatura brasileira, a partir de uma epistemologia feminina.

Referências

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2006.

BENTO XVI, PAPA. *Carta Encíclica Deus Caritas Est do sumo pontífice aos bispos, aos presbíteros e aos diáconos, às pessoas consagradas e a todos os fiéis leigos sobre o amor cristão*. São Paulo: Loyola, 2006.

CONCÍLIO VATICANO, 1962-1965. *Constituição pastoral Gaudium et spes*: a Igreja no mundo deste tempo. Lisboa: Duas Cidades, 1966.

LADARIA, Luis F. *Introdução à antropologia teológica*. 7. ed. São Paulo: Loyola, 2016.

MARÍAS, Julian. *Mapa do mundo pessoal*. Campinas: Editora Auster, 2021.

MOSE, Antônio. *O pecado: do descrédito ao aprofundamento*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

PIÑON, Nélida. *Um dia chegarei a Sagres*. São Paulo: Record, 2020.

PIÑON, Nélida. “O erotismo não está só no corpo”, responde Nélida Pinõn no Roda Viva. *Entrevista concedida ao Programa Roda Viva*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=CWuRY8d5uio>>. Acesso em: 11 set. 2022.

RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. Paulus: São Paulo, 2019.

RAHNER. *Escritos de Teologia*. Madrid: Taurus Ediciones, 1961. 4. v.

RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo: Preleções sobre o símbolo apostólico*. 8. ed. São Paulo: Loyola, 2017.

VILLAS BOAS, Alex. *Teologia em diálogo com a literatura: origem e tarefa poética da teologia*. São Paulo: Paulus, 2016.

OS PRIMEIROS RITUAIS BRASILEIROS: PINTURAS RUPESTRES E CENAS RELIGIOSAS

Talita Bárbara Costa de Oliveira¹

Resumo: No Estado do Piauí no Parque Nacional da Serra da Capivara, encontramos os sítios arqueológicos mais antigos do país e, nestes sítios, há pinturas rupestres (arte de representações artísticas pré-históricas realizadas em paredes) com imagens de supostos rituais religiosos realizados pelos seus grupos. As datações (realizadas pelo método de datação de carbono-14) dessas pinturas chegam até 23 mil anos atrás e seus autores já não existem mais, deste modo, como podemos relacionar certas pinturas com cenas de rituais religiosos? Esta resposta podemos argumentar por meio de comparações das imagens com outros sítios arqueológicos e análises de manifestações religiosas dos povos originários que habitam a região na atualidade, buscando assim, compreender como os primeiros povos que aqui habitavam já possuíam simbolismos e rituais, interagindo com o mundo sobrenatural. A arqueóloga Niède Guidon possui um vasto material em relação a essas pinturas, o qual podemos comparar com as contribuições acerca de simbolismos religiosos de Paulo Augusto de Souza Nogueira. Por fim, o *homo religiosus* não é algo recente na história, há mais de 20 mil anos, somente no Brasil, os grupos possuíam suas religiosidades, praticavam seus rituais se utilizando de objetos mágicos e esses rituais normalmente regiam seus cotidianos, como em várias cenas encontradas pintadas nas paredes.

Palavra-chave: Arte rupestre; Religião; Ritual; Simbolismo.

Introdução

Conforme a arqueologia vai encontrando novos vestígios materiais acerca dos povos antigos mais conseguimos entender nossos ancestrais e conseqüentemente a nós mesmos. Na atualidade, sabemos que não houve somente um único caminho que o *homo sapiens* utilizou para chegar às Américas, além do estreito de Bering, anteriormente ocorreu uma leva de grupos da Polinésia para a América do Sul via oceano, utilizando algum tipo de embarcação. Essa leva se espalhou por todo esse continente e, principalmente, na região que hoje conhecemos como Estado do Piauí, alguns grupos encontraram um bioma e sistemas favoráveis para formarem ali estadias fixas.

Desde o decênio de 70, a região que hoje é o Parque Nacional Serra da Capivara é intensamente estudada e diversas descobertas importantes já foram feitas e espera-se descobrir ainda mais:

¹Mestranda no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião (PUC MINAS). talitabco@yahoo.com.br

Na área protegida, foram localizados cerca de 400 sítios arqueológicos. A maioria deles contém painéis de pinturas e gravuras rupestres de grande valor estético e arqueológico. Com aproximadamente 130 mil hectares, o parque está localizado no sudeste do Estado do Piauí e ocupa parte dos municípios de São Raimundo Nonato, João Costa, Brejo do Piauí e Coronel José Dias. Em seu entorno foi criada uma Área de Preservação Permanente (APP) com dez quilômetros de raio, que constitui um cinturão de proteção suplementar (IPHAN, 2017a).

Nesses 400 sítios arqueológicos, há diversas pinturas rupestres que chegam à datação de até 23 mil anos. E essas pinturas revelam-nos um pouco sobre como viviam, desde seus cotidianos (vida profana) até seus momentos sagrados, como seus rituais de caça, colheita, entre outros.

1. Rituais desenhados na parede

Na Europa, foram encontradas várias cavernas com pinturas relacionadas a diversos tipos de rituais. Os arqueólogos Clottes e Lewis-Williams (2001), denominam essas cavernas/grutas de santuários, pois seriam ali que se dedicavam aos seus deuses.

Lewis-Williams defende a hipótese de que as pinturas nas cavernas ..., devido à dificuldade de acesso e à escuridão, fossem locais e iniciação religiosa e de rituais xamânicos. As pinturas rupestres nos oferecem um caso paradigmático de encontro do mimético (ritual), da técnica (pintura), da linguagem, da imagem (memória externa) articulados em torno do fenômeno religioso xamânico (NOGUEIRA, 2013, p.451).

No Brasil, por ser um clima tropical, e a maioria das artes rupestres estar localizada em paredões a céu aberto, acredita-se que os rituais eram feitos ao ar livre. Mas qual a necessidade de pintar esses rituais? Pode-se pensar em um “livro de memórias” de seu grupo, e também como parte da eficácia do ritual. Por exemplo, para realizar uma caça, fazia-se antes um ritual ao qual o líder espiritual do grupo pedia permissão aos deuses inicialmente. Dado a permissão, esse líder conseguia aprisionar a alma do animal que seria caçado a alma do caçador, para que assim, a caça fosse um sucesso. Todavia, ao mesmo tempo que o líder espiritual estaria capturando magicamente a alma do animal, estaria sendo pintado na parede a mesma cena mágica (da captura da alma), garantindo assim à eficácia de todo ritual.



Supostas cenas ritualísticas. Pinturas rupestres na Serra da Capivara

Fonte: <https://fotonatural.photoshelter.com/image/I00007..QYb8zNLY>. Acesso em: 29 ago.2023.

2. Simbolismo na arte

No Brasil, as pinturas na Serra da Capivara possuem mais de 20 mil anos, como podemos então afirmar que algumas pinturas estão relacionadas a rituais religiosos? Podemos supor, através de outros vestígios materiais encontrados nos sítios e por meio da cultura de povos originários da atualidade, assim como relatos etnográficos de viajantes no Brasil no período colonial.

Na segunda imagem acima, as quatro figuras representadas podemos descrever como sendo homens (por estarem com os falos eretos), e líderes religiosos, pois apresentam cocares em suas cabeças. Hoje em dia, é muito comum indígenas utilizarem o cocar como uma marca de identidade, mas historicamente o cocar é um instrumento de comunicação com o mundo espiritual. Quanto maior e mais representativo o cocar, mais queria-se impressionar os deuses, e, para falar com esses deuses, dever-se-ia entrar em seu mundo, e não é qualquer um que poderia fazer isto, somente os líderes espirituais de cada grupo. Assim, acreditamos

que os personagens desenhados com esses supostos cocares, seriam líderes religiosos da época.

As imagens nas paredes representavam seu mundo, ou seja, o mundo religioso estava embricado ao mundo cotidiano, eles pintavam seus momentos em sociedade, sendo assim, o mundo mágico/religioso, fazia parte do que viviam e viam.

De fato, os sistemas semióticos visuais se constituem nos mais importantes e determinantes na cultura. Imagens não são representações cruas do real, elas constroem por meio de códigos visuais específicos (planos, gradações de luz, perspectiva, posições, cores, simetria, volume, etc) representações culturais do real (ROSE, 2007, 35-58). E ver uma imagem requer faculdades mentais e culturais sofisticadas: a principal delas é a imaginação (WULF, 2013, 23-25). Religião é de fato experimentada por meio de elaboradas práticas visuais (MORGAN, 2005, 55) (NOGUEIRA, 2016, p. 248-249).

Assim, para entender as imagens nas paredes, não se deve olhar com o olhar bruto, mas também com a imaginação. Imagens místicas estão sendo representadas e para seu grupo elas são imagens reais como qualquer outra coisa a ser vista e vivida.

Considerações finais

Quando os portugueses aqui chegaram, colocaram uma cruz e batizaram as terras de Terra de Santa Cruz, pois acreditavam que aqui era um lugar sem religião. Pelo contrário, o *homo religiosus* chegou as essas terras há mais de 20 mil anos, e desde então veio deixando os vestígios de sua fé.

Muitos dos artefatos utilizados para realizar os rituais não resistiram com o tempo, mas as pinturas nas paredes perduram até hoje, e nelas pode-se ver cenas inteiras de um acontecimento como cenas de um filme, só que esse filme é baseado em fatos reais e fatos esses que ocorreram neste país há milhares de anos. E é por meio deles que podemos dizer que a religião sempre fez parte da vida dos grupos que habitavam esse continente. Não se vivia em separação, sagrado e profano faziam parte da cultura, da sociedade, da vida em si desses grupos.

Referências

CLOTTE, Jean; LEWIS-WILLIAMS, David. *Les Chamanes de la Préhistoire*. Texte intégral, polémiques et réponses. Paris: La Maison des Roches, 2001.

IPHAN. Bens arqueológicos tombados. Disponível em: <<<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/895>>>. Acesso em: 29 ago.2023. 2017a.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Linguagens religiosas: origem, estrutura e dinâmicas. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, FRANK (Orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2013.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Religião e linguagem: proposta de articulação de um campo complexo. *Horizonte*, v. 14, n. 42, p. 240, 30 jun. 2016. Disponível em: <<<https://doi.org/10.5752/p.2175-5841.2016v14n42p240>>>. Acesso em: 1 set. 2023.

GT 3: ESPIRITUALIDADES CONTEMPORÂNEAS, PLURALIDADE RELIGIOSA E DIÁLOGO



GT 3: ESPIRITUALIDADES CONTEMPORÂNEAS, PLURALIDADE RELIGIOSA E DIÁLOGO

Gilbraz de Souza Aragão (UNICAP)
Claudio de Oliveira Ribeiro
Roberlei Panasiewicz (PUC-MG)
Maria Cecília Simões (UFJF)

Diante do contexto culturalmente plural em que nos encontramos e que desafia as tradições religiosas, acreditamos estar frente a uma grande oportunidade para o diálogo entre as diversas religiões. Sem renegar ou desconhecer o que há de único e irrevogável em cada religião, trata-se de perceber, no convívio com a diversidade, o que é essencial em cada tradição e, portanto, de manifestar um dinamismo espiritual que está entre e para além das religiões. Incluem-se nessa espiritualidade aquelas expressões laicas e sem deus e o diálogo inter-religioso que elas todas proporcionam faz repensar o compromisso ético das religiões para com a paz mundial. O Grupo de Trabalho está aberto ao debate de pesquisas sobre a aplicação da espiritualidade no cotidiano; aos estágios do desenvolvimento da experiência espiritual e a função da meditação, bem como sobre os desvios do comportamento supersticioso e do misticismo. Estuda a pluralidade religiosa atual e tendências de diálogo na contemporaneidade. Esperamos, com tais discussões, propor respostas para aqueles que negam qualquer validade da religião na sociedade contemporânea, e, talvez, o caminho para uma nova compreensão da religiosidade, que se contraponha ao flagrante fundamentalismo religioso de nossos dias. O GT, com foco nas Espiritualidades, Pluralidades e Diálogos, pretende subsidiar assim, teoricamente, as práticas de diálogo inter-religioso que vêm sendo ensaiadas com apoio dos Programas de Ciências da Religião e Teologia no Brasil, no sentido de verificar a plausibilidade de uma mística comum e transreligiosa para o nosso tempo de transformações axiais.

RELIGIÃO E COTIDIANO: UMA ABORDAGEM A PARTIR DO CONCEITO DE “RELIGIÃO VIVIDA” DE NANCY AMMERMAN

Bruno Castro Schröder¹

Resumo: O termo *religião*, considerado em suas várias possibilidades etimológicas, é utilizado comumente de maneira a sinalizar, ao menos em um primeiro momento, o aspecto institucional de um conjunto de práticas religiosas; ou seja, nomeia um arcabouço historicamente estabelecido de costumes e ritos. A seu turno, e de modo sutil, o termo *religiosidade* acabou sendo reservado ao aspecto mais popular da vivência religiosa no cotidiano das pessoas. Conquanto, tal religiosidade cotidiana não vivencia o mesmo rigor canônico da religião institucional, se constituindo de vários elementos; em outros termos, faz-se por uma não observância ortodoxa de preceitos. Nesse sentido, a socióloga estadunidense Nancy Ammerman propõe a noção de “religião vivida” para expressar, por meio deles, toda a plasticidade – em seu aspecto multiforme – característica da experiência religiosa nos crentes. Tais noções colocam, a nosso ver, justamente o cotidiano como espaço propício para o emergir de uma vivência religiosa marcada, portanto, pela vida e experiência vivida antes dos preceitos. A partir da análise dessas propostas conceituais de Ammerman é que pretendemos nesta comunicação caracterizar a religiosidade que, por sua vez, encontra seus contornos nos elementos do cotidiano. Isto o faremos por uma metodologia descritiva junto ao método correlacional. Esperamos, com isso, lançar luzes sobre a visão do cotidiano como campo de onde emerge uma religiosidade “extra-canônica”, por assim dizer, mas ainda em relação com a religião, não a ela se opondo completamente. **Palavras-chave:** Cotidiano; Religião; Nancy Ammerman; Religião vivida.

Introdução

A questão da religião tem sido objeto de diferentes estudos e reflexões, atraindo a atenção de diversos pesquisadores desde a Antiguidade até os dias modernos. No entanto, a etimologia do termo “religião” ainda permanece envolta em um intrigante mistério, suscitando debates e análises constantes. Duas possibilidades principais surgem como pontos de partida para esse exame: “religare” e “relegere”.

Aspectos importantes desse universo são a “religiosidade”, compreendendo-a como o estado ou qualidade do que é “religioso”; a “religiosidade popular”, um subconjunto de práticas religiosas observadas em grupos sociais populares. E a “experiência religiosa”, onde se desvela uma vivência subjetiva e pessoal que

¹ Licenciado em Filosofia pelo Instituto São Tomás de Aquino – ISTA. Bacharel em Teologia pela Faculdade de São Bento de São Paulo – FSB. Especialista e mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas na área de concentração Religião e Cultura. Linha de Pesquisa Pluralismo Religioso, Diálogo e Linguagem. E-mail: bcs-bcs@hotmail.com

transcende os aspectos cotidianos da vida. Esse encontro com o transcendente pode moldar valores, crenças e a própria visão de mundo, revelando-se como um caminho único e transformador.

Outro conceito a ser explorado é o de “cotidiano”, que abrange a vida diária das pessoas e é por vezes considerado arbitrário devido à rotina e monotonia, mas também pode ser um espaço de resistência e criação. Nesse contexto, apresentaremos a perspectiva de Nancy Tatom Ammerman e sua abordagem da “religião vivida”. Por meio do estudo da religião a partir da perspectiva dos adeptos, Ammerman incorpora práticas corporais e mentais, oferecendo uma visão enriquecedora do fenômeno religioso.

Esta comunicação pretende, através da relação entre religião e cotidiano, trazer novas ferramentas de análise da experiência religiosa dos crentes, partindo desse novo paradigma, o conceito de *religião vivida*. Espera-se, assim, contribuir para uma nova perspectiva de abordagem do fenômeno religioso.

1. Religião

A origem do termo *religião* vem sendo, ao longo do tempo, objeto de diversos estudos, homens e mulheres empenhados, desde os grandes pesquisadores da Antiguidade como Lactânio (250-325), Cícero (106 a.C. – 43 a.C.) e Agostinho de Hipona (354-430), até os mais modernos como Friedrich Max Müller (1823-1900), Jane Ellen Harrison (1850-1928), Gerardus van der Leeuw (1890-1950), Mircea Eliade (1907-1986), compõem essa grei de interessados que se debruçaram, e ainda se debruçam, sobre este fenômeno afim de compreendê-lo.

Entretanto, a pesar de ser um objeto de estudo tão longo, não há um consenso acerca de sua etimologia, pois trata-se de um conceito complexo. Conquanto a academia entende serem duas as possibilidades de origem para o termo *religião*. Em primeiro lugar, precisamos destacar que a palavra como a conhecemos hoje vem do latim *religio* e esta, por sua vez – a aí reside a complexidade – pode ter origem na palavra *religare* ou *relegere*.

O primeiro autor conhecido a associar o termo *religião* ao latino *religare* foi Cícero (106 a.C. – 43 a.C.). Neste contexto, o filósofo romano utiliza o termo *religião* para traduzir um modo de “reconexão” ou “reunião”. Na visão de Cícero, a *religião*

era uma forma de “religar” os seres humanos ao mundo divino, estabelecendo uma conexão espiritual e moral com os deuses e com a ordem cósmica.

Outro autor latino é Marco Terêncio Varrão (116-27 a.C.), ele o associa à *relegere*. Significando, nesse contexto, “reler” ou “recolher”. Uma sugestão de que a religião está ligada à observância das práticas e dos rituais. Ou seja, a religião poderia ser entendida como um conjunto de práticas ou ritos que são lidos, recolhidos e repetidos.

Ademais haja uma dissensão na origem do termo *religião*, faz-se necessário, também, pontuar, que há igual dissenso no seu uso. A palavra *religião*, profundamente marcada pela cultura europeia, é associada ao cristianismo. E este, por sua vez, foi usado como paradigma para se pensar as demais manifestações religiosas². A complexidade reside no fato de que, tomar o cristianismo como paradigma, pode por validar apenas as manifestações religiosas que lhe são afins.

Aspectos relevantes da religião são, por exemplo a “religiosidade”, do latim *religiositas*, refere-se à característica das crenças, suas práticas e expressões individuais ou coletivas, ou seja, trata da tendência ou disposição em ser religioso. É a dimensão prática da vida das pessoas que envolve sua relação com o divino. A religiosidade pode manifestar-se de várias maneiras, incluindo a participação em rituais, a adesão a crenças e doutrinas específicas de determinada religião, a devoção a divindades. Além disso, a religiosidade inclui as dimensões éticas e morais de um conjunto de doutrinas, bem como o senso de pertencimento a uma comunidade religiosa.

Outro relevante aspecto é a “religiosidade popular que constitui-se em um subconjunto da “religiosidade” e se refere especificamente às práticas, crenças e expressões religiosas de grupos sociais mais populares de determinadas culturas e sociedades. Trata-se, muitas vezes, de práticas transmitidas de geração em geração e enraizadas nas tradições culturais de locais.

As expressões da “religiosidade popular” geralmente ocorrem fora das estruturas formais das instituições religiosas tradicionais, incluindo festas

² Os primeiros esboços de Ciência da Religião remontam à filologia. Estudiosos como Friedrich Max Müller começam esta disciplina traduzindo os textos sagrados, sobretudo os da Índia e de tribos da Oceania. Neste trabalho estabelece-se, paulatinamente, a comparação dessas religiões e, para tal, utilizam o cristianismo como referência epistemológica. Cf. GRESCHAT, Hans-Jürgen. O que é Ciência da Religião? Tradução de Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2005.

populares, devoções, superstições. Como o passar do tempo, o conceito de “religiosidade popular” se desenvolveu e passou a ser usado para descrever e analisar uma ampla gama de expressões religiosas encontradas em diferentes culturas e contextos sociais particulares. Constitui-se em um campo de estudo importante para compreender a diversidade cultural e religiosa das sociedades e para aprofundar como as pessoas vivenciam a religião que professam em diferentes contextos.

Dessa forma, enquanto a “religiosidade” abrange um amplo espectro de práticas e crenças diversas origens e contextos, a “religiosidade popular” visa preferencialmente as práticas de grupos sociais não institucionalizados, que geralmente têm suas raízes nas tradições populares e folclóricas de determinadas comunidades.

Igualmente relevante é a ideia de “experiência religiosa”, cuja definição é a uma experiência, subjetiva e pessoal com o transcendente. É uma vivência que ultrapassa e, embora parta dos aspectos ordinários da vida cotidiana, ela os extrapola. Pode ser identificada desde como uma sensação de “presença”, um êxtase, uma iluminação ou revelação. “Experiências religiosas” estão intimamente imbricadas no ambiente e no dado humano onde acontecem, e por esse motivo podem variar sua forma e características entre indivíduos, grupos e culturas.

Tais experiências podem e são ricas em significados e, também, transformadoras para aqueles que as vivenciam, chegando, inclusive a conformar seus valores, suas crenças e a sua cosmovivência. Contudo, é importante sublinhar que as experiências dessa natureza são subjetivas e pessoais, portanto, sua interpretação varia significativamente entre indivíduos, mesmo dentro de um mesmo grupo.

2. Cotidiano

A palavra “cotidiano” tem sua origem no latim *quotidianus*, que significa “diário”, “que ocorre todos os dias” ou “frequente”. A palavra latina é formada pelo prefixo *quot-* (que significa “quantos” ou “todos os dias”. É frequentemente utilizado em palavras relacionadas a frequência, quantidade e periodicidade.) e pelo sufixo *-dianus*, (usado para formar adjetivos que indicam relação com algo ou alguém. Esse

sufixo é derivado da palavra latina dies, que significa “dia” ou “dia útil”. Indica, portanto, uma relação temporal com um determinado dia ou período de tempo).

Enquanto conceito, o cotidiano tem sido estudado por diferentes correntes da filosofia, mas pode ser definido, de maneira geral, como a vida diária das pessoas, suas atividades rotineiras, hábitos, práticas e experiências ordinárias. Para a filosofia existencialista, o cotidiano é visto como uma condição que se caracteriza pela rotina, monotonia e falta de sentido. Essa corrente filosófica defende que a vida cotidiana pode ser opressora e alienante, pois muitas vezes as pessoas se conformam com as exigências sociais e perdem a capacidade de questionar e dar sentido à sua própria existência.

Já para a filosofia fenomenológica o cotidiano é visto como o lugar onde ocorre a maioria das nossas experiências e onde podemos ter acesso ao mundo real. Essa corrente filosófica enfatiza a importância de se prestar atenção aos detalhes da vida, para compreendermos como as coisas são e como elas nos afetam.

Michel de Certeau (1925-1986), filósofo e historiador francês, desenvolveu uma abordagem singular sobre o cotidiano. Para ele, o cotidiano não é simplesmente o lugar da rotina e da monotonia, mas é também o lugar da resistência e da criação. Segundo o autor, o cotidiano é um espaço onde as pessoas exercem sua liberdade e criatividade ao subverter as normas e os valores impostos pelas instituições e pelo poder. Ele entende que as pessoas fazem uso de táticas e estratégias para lidar com as limitações e contradições do mundo social em que vivem, criando assim suas próprias formas de resistência e de transformação. Para ele, o cotidiano é um campo de lutas, onde as pessoas disputam o poder e o sentido das coisas. Ele argumenta que as práticas cotidianas são carregadas de significados e simbolismos que são constantemente recriados pelas pessoas de forma criativa e inventiva.

Agnes Heller, (1929-2019) define o cotidiano como o lugar/espaço onde o ser humano atua por inteiro e coloca todos os aspectos de sua individualidade, de sua personalidade. Nela, na vida cotidiana, escreve a autora

Colocam-se em funcionamento todos os seus sentidos [do ser humano], todas as suas capacidades intelectuais, suas habilidades manipulativas, seus sentimentos, paixões, ideias, ideologias. O fato de que todas as suas capacidades se coloquem em funcionamento determina, também, naturalmente, que nenhuma delas possa realizar-se, nem de longe, em toda a sua intensidade (HELLER, 2021, p. 35).

Nesse sentido, o cotidiano é um espaço de liberdade e de possibilidades, onde as pessoas podem exercer sua agência e criatividade. A relação entre cotidiano e religião pode ser vista de diferentes maneiras, dependendo da perspectiva adotada. De modo geral, pode-se dizer que a religião é uma busca por uma dimensão mais profunda e transcendental da vida, enquanto o cotidiano é o espaço da vida diária, da corporeidade, das atividades rotineiras e dos compromissos comuns.

3. “Religião vivida”

O fenômeno religioso tem sido objeto de estudos e especulações em diversas áreas do conhecimento, cientistas da religião, filósofos, teólogos, antropólogos. Uma outra ciência que se debruçou com bastante afinco sobre o tema é a sociologia: Peter L. Berger (1929-2017) é um desses autores, o sociólogo austro-americano se dedicou ao assunto, principalmente para compreender o fenômeno da secularização e do pluralismo religioso na segunda metade do século XX.

Nancy Tatom Ammerman, (1950), dando seguimento ao trabalho pioneiro de Berger, traz elementos novos para analisar o fenômeno religioso, a professora da Universidade de Boston se concentra na pesquisa da “religião vivida” e na compreensão das práticas religiosas especialmente em contextos cotidianos. Ela trabalha com uma abordagem qualitativa, especialmente etnográfica, para compreender a religião na vida das pessoas e em comunidades religiosas informais.

Lived religion, religião vivida, é um conceito empregado e desenvolvido por Ammerman³ para fugir de uma visão cuja ênfase era excessivamente tradicional (masculina) na interpretação do fenômeno religioso. Desta forma, inaugurando um novo olhar, agora voltado na forma como a religião é de fato vivenciada, ou seja, o papel que ela desempenha na vida cotidiana de grande parte de seus adeptos. Não mais partindo do princípio de que a religião se resume aos que os praticantes da elite (minoría) pensam, mas na forma como é incorporada no cotidiano de seus fiéis (maioría), membros de classes trabalhadoras ou de extratos mais baixos da sociedade, como as mulheres, por exemplo. Pessoas historicamente ignoradas pela academia e pelos pesquisadores. É constituída pelas “práticas através das quais as

³ *Lived religion* é um conceito-chave no trabalho acadêmico de Ammerman, desenvolvido, principalmente nas obras AMMERMAN, Nancy T. *Everyday Religion: Observing modern religious lives*. New York: Oxford University Press, 2007 e AMMERMAN, Nancy. T. *Sacred stories, spiritual tribes: finding religion in everyday life*. New York: Oxford University Press, 2014.

peças se lembram, partilham, promulgam, adaptam e criam as “histórias a partir das quais vivem”. E é constituída pelas práticas através das quais as pessoas transformam essas “histórias” em ações cotidianas”⁴ (AMMERMAN, 2007, 197).

Nas palavras de Ammerman: “As práticas religiosas populares, especialmente as das mulheres, dos imigrantes e de outras pessoas marginalizadas, fornecem ainda mais exemplos de práticas incorporadas na religião vivida no dia-a-dia (tradução nossa)” (AMMERMAN, 2007, p. 192)⁵. Tal abordagem prioriza as práticas e experiências religiosas em contextos cotidianos. Essa nova compreensão põe em xeque a ideia equivocada de que haveria uma separação entre o sagrado e o profano e inaugura uma nova epistemologia, agora marginal (*outside our borders*) e dissociada dos dogmas institucionais das religiões tradicionalmente estabelecidas. No mundo moderno não há um lugar específico de delimitação do espaço sagrado, nem mesmo há uma única forma de encontrá-lo. A consciência do sagrado é produzida, também, “nos laços situacionais mutantes da convivência entre pessoas que reconhecem seu terreno espiritual comum” (AMMERMAN, 2017 p. 208).

Um estudo das práticas religiosas que parta de como a religião é vivenciada por seus adeptos, na compreensão de Ammerman, tende a ser mais rica, pois um dos pressupostos da *Lived religion* é justamente o dado corpóreo como constitutivo nas vivências religiosas:

Os corpos materiais das pessoas passam a estar ligados à sua religião-como-vivida através de práticas corporais tanto elevadas como mundanas, muitas vezes reestruturando ritualmente o seu sentido do espaço e do tempo. Os corpos são importantes porque os seres humanos não são espíritos desencarnados. As religiões dos indivíduos só se tornam vividas através do envolvimento dos seus corpos (bem como das suas mentes) e das suas emoções (bem como das suas cognições). A religião vivida por um indivíduo exprime-se exatamente através dessas práticas corporais⁶ (AMMERMAN, 2007, p. 198).

⁴ “religion is constituted by the practices by which people remember, share, enact, adapt, and create the “stories out of which they live.” And it is constituted through the practices by which people turn these “stories” into everyday action”.

⁵ “Popular religious practices, especially those of women, immigrants, and other marginalized people, provide yet more examples of embodied practices in everyday lived religion.”

⁶ “People’s material bodies come to be linked with their religion-as-lived through both lofty and mundane embodied practices, often ritually restructuring their sense of space and time. Bodies matter because humans are not disembodied spirits. Individuals’ religions become lived only through involving their bodies (as well as minds) and their emotions (as well as their cognitions). An individual’s lived religion is expressed through just such embodied practices.”

Esse novo modo de abordar a religião permite aos pesquisadores explorá-la partindo da autocompreensão e das práticas das pessoas comuns integrando seus corpos e mentes, emoções e cognições. É um campo que utiliza métodos etnográficos de observação para estudar as práticas e crenças religiosas das pessoas.

A *religião vivida* se relaciona com a fenomenologia da religião uma vez que ambas buscam, partindo da experiência, compreender o fenômeno religioso. E esta é uma das críticas recorrentes ao método, por fundamentar-se na categoria de experiência e por, de alguma forma, abrir mão das condições históricas que permeiam o estudo das religiões. Outra crítica que pode ser levantada é sua distinção frente ao que podemos entender por “religiosidade popular”.

Em resumo, Nancy Tatom Ammerman, seguindo o trabalho pioneiro de Peter L. Berger, traz um dado novo para analisar o fenômeno religioso, enfocando a pesquisa da *religião vivida* (*lived religion*) e as práticas religiosas em contextos cotidianos.

Esta nova abordagem permite um olhar mais rico e inclusivo, fugindo da ênfase tradicional nas interpretações religiosas das elites. Concentrando-se na forma como a religião é realmente vivenciada pelas pessoas comuns, especialmente aquelas historicamente ignoradas. Essa aproximação incorpora práticas corporais e mentais, emoções e cognições, reconhecendo que os corpos das pessoas estão intrinsecamente ligados à sua vivência religiosa.

Ao estudar a religião a partir da auto compreensão e das práticas das pessoas comuns, a *religião vivida* permite uma compreensão mais profunda do fenômeno religioso, representando uma nova epistemologia, desafiando a separação entre sagrado e profano e oferecendo uma perspectiva valiosa para a análise das práticas e vivências religiosas no contexto moderno.

Considerações finais

O estudo da religião atravessa séculos e conceitos como “religiosidade”, “religiosidade popular” e “experiência religiosa” são facetas deste fenômeno particular.

O conceito de “cotidiano” proporciona um pano de fundo essencial para entender a religião. Enquanto alguns o entendem como opressor ou, até mesmo, monótono, outros o veem como um espaço privilegiado de resistência e criatividade.

A relação entre cotidiano e religião revela-se complexa, porém, passível de ser fecunda.

Para uma compreensão mais profunda e inclusiva do fenômeno religioso, surge a noção da “religião vivida”, desenvolvida por Nancy Tatom Ammerman. Essa nova perspectiva coloca o foco nas práticas e experiências religiosas dos indivíduos comuns, especialmente aqueles historicamente marginalizados e ignorados. Incorporando elementos tidos pela academia como inferiores, como os corporais e mentais, emoções e cognições, essa abordagem mostra-se valiosa ao oferecer a possibilidade de uma nova epistemologia para analisar as práticas e vivências religiosas no contexto moderno.

Em resumo, o estudo da religião busca compreender essa dimensão complexa e multifacetada da vida humana e continua a ser um desafio. Por esse motivo, a abordagem a partir da “religião vivida” traz um olhar inclusivo e relevante para o estudo da religião e como ela é vivenciada pelas pessoas comuns. Debruçar-se nesse campo de estudo, significa ampliar a compreensão da diversidade religiosa e cultural e do papel que o sagrado desempenha na vida das pessoas.

Referências

AMMERMAN, Nancy Tatom. *Everyday Religion: Observing modern religious lives*. New York: Oxford University Press, 2007

AMMERMAN, Nancy. T. *Sacred stories, spiritual tribes: finding religion in everyday life*. New York: Oxford University Press, 2014.

BERGER, Peter L. *Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época*. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis: Vozes, 2017.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é Ciência da Religião?* Tradução de Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2005.

HELLER, Agnes. *O cotidiano e a história*: Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. 12. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2021.

HUGES, Aaron W.; McCUTCHEON, Russell T. *Religion in 50 words: A critical vocabulary*. New York: Routledge, 2022.

DO CRISTOFASCISMO À DEBILIDADE DE DEUS

Carlos Alberto Pinheiro Vieira¹
José Tadeu Batista de Souza²

Resumo: O presente artigo propõe uma análise do fenômeno do cristofascismo e da debilidade de Deus, a partir dos pensamentos de Dorothee Sölle e Gianni Vattimo³. Dorothee Sölle, teóloga e filósofa cristã, analisa o fenômeno do cristofascismo e sua relação com o fundamentalismo religioso e as tendências autoritárias. Sölle argumenta que, em certos casos, a religião pode ser cooptada para justificar a opressão e a violência, negando seus princípios fundamentais de amor e compaixão. Gianni Vattimo, por sua vez, propõe a “Debilidade de Deus”, uma visão pós-metafísica que enfatiza a abertura e a incerteza na compreensão do divino. Nessa perspectiva, Deus não é mais o ente supremo e inquestionável, mas uma ideia que emerge em diálogo com a cultura e a história. Nossa intenção é demonstrar como a debilidade de Deus pode ser uma resposta ao cristofascismo, desafiando a rigidez e o dogmatismo presentes em certas manifestações religiosas. Apresentaremos a teoria da Debilidade de Deus, a partir da perspectiva filosófica de Gianni Vattimo, que argumenta que o Deus cristão é um Deus fraco, cujo poder está no enfraquecimento e na abertura ao diálogo. Discutiremos a relevância dessa perspectiva para a compreensão e a crítica do cristofascismo, fornecendo uma análise das implicações filosóficas dessa abordagem. Além disso, serão exploradas possíveis alternativas e respostas que a Debilidade de Deus pode oferecer para enfrentar tais desafios na contemporaneidade, na construção de uma sociedade mais justa e inclusiva.

Palavras-chave: Autoritarismo; Fundamentalismo Religioso; Desconstrução; Cristianismo.

¹ Doutorando em Ciências da Religião (2021), Mestre em Ciências da Religião (2011) e licenciado em Filosofia (2008) pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP); faz parte do Grupo de Pesquisa (UNICAP/CNPQ), “Religião Cristã, Fundamentos e Desafios Contemporâneos (UNICAP)”, vinculado a linha de pesquisa “Religião e éticas da alteridade”. Atualmente é Professor da Escola de Educação e Humanidades, lotado no Curso de Graduação em Ciências da Religião (EaD) e colaborador do Instituto Humanitas Unicap – IHU. E-mail: carlos.vieira@unicap.br

² Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (1991), mestrado em Filosofia (UFPB) pela Universidade Federal da Paraíba (1996) e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2007). Atualmente é Professor Adjunto III da Universidade Católica de Pernambuco e do programa de pós-graduação-mestrado e doutorado em ciências da religião. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Ética, atuando principalmente nos seguintes temas: Levinas, ética, alteridade, hermenêutica e subjetividade. E-mail: tadeu@unicap.br

³ Lamentavelmente, durante a nossa participação no congresso da ANPTECRE, recebemos a triste notícia do falecimento do renomado pensador Gianni Vattimo. Seu legado intelectual é vasto e impactante, tendo influenciado muitos estudiosos ao redor do mundo. Defendia uma abordagem pós-metafísica da religião cristã. Suas obras exploraram temas como a fragilidade da verdade, a pluralidade de perspectivas e o pensamento fraco. O falecimento de Gianni Vattimo (* 04/01/1936 – + 19/09/2023) é uma perda significativa para a comunidade filosófica, mas seu trabalho continuará a inspirar e desafiar gerações futuras de pensadores a explorar as complexidades do mundo pós-moderno. Agora, é nossa responsabilidade continuar sua linha de pensamento, explorando as complexidades do mundo e mantendo viva sua contribuição à filosofia contemporânea.

Introdução

É inegável que o extremismo religioso se faz presente em nosso meio, promovendo uma violência desenfreada em nome de um “pensamento forte”, que por conseguinte projeta a compreensão de um Deus violento. Em tempo de tanto extremismo e discurso de ódio, a religião tem um papel fundamental na promoção de uma cultura de paz, de diálogo e de convivência pacífica. O grande problema é que em muitas ocasiões e em muitos ambientes o sujeito religioso, que deveria praticar e promover a paz, age exatamente de forma contrária, promovendo apenas o ódio e o extremismo.

Diante disso, podemos perguntar: seria o Deus apresentado pelas instituições religiosas, cristãs, uma possibilidade para a amenização da violência e dos extremismos na chamada pós-modernidade? Entendemos que uma Igreja verdadeiramente cristã deveria exercer a práxis da kénosis, como processo de esvaziamento das verdades absolutas, abrindo-se ao acolhimento e a hospitalidade dos mais vulneráveis. Estariam essas Instituições dispostas a exercer um cristianismo hospitaleiro aos mais necessitados? Como falar e defender a existência de um Deus bom e justo em um mundo cheio de crucificados? O que sustenta a espiritualidade cristã, na cultura pós-moderna?

Um dos grandes e principais desafios do cristianismo no mundo contemporâneo é saber como lidar e dialogar com a multiplicidade de culturas, crenças e até mesmo de descrença, sem cair numa visão extremista e, por vezes, violenta. Essa visão distorcida e violenta da religião cristã na contemporaneidade está na compreensão equivocada de algumas Igrejas cristãs, assim como de uma parcela do clero e de alguns pastores, ao excluir pessoas que pensam e agem de maneira diferente da suposta verdade apresentada por essas igrejas, promovendo a expansão de uma necroespiritualidade⁴.

É óbvio que a nossa proposta com o texto aqui apresentado não se esgota diante da abrangência, riqueza e complexidade da temática considerada. Portanto, buscaremos caminhar, a partir das concepções hermenêuticas e fenomenológicas

⁴ A necroespiritualidade faz parte da teologia de muitos grupos que se denominam cristãos, mas que se configura como uma teologia totalmente incompatível com a vida, pois exaltam a tortura, incentivam o armamento, alimentam o ódio, a discriminação racial, regional, de classe, de gênero e incentivam o extermínio dos povos tradicionais, fazendo parte de um conjunto de políticas de controle social (biopoder) através da morte e do extermínio desses grupos.

apresentadas por propostas filosóficas da religião, visando refutar determinados grupos cristãos, que possuem uma visão extremista e excludente, e que ousamos denominá-los de cristofascistas⁵.

Nos últimos anos, temos observado um ressurgimento de movimentos políticos e sociais marcados por uma combinação singular entre elementos religiosos e fascistas, conhecido como cristofascismo. Esse fenômeno, que combina ideias e práticas extremistas com uma retórica religiosa fundamentalista, levanta importantes questionamentos sobre a natureza da religião, o papel da fé na esfera pública e suas implicações para a sociedade como um todo.

Nesse contexto, podemos afirmar que as reflexões da teóloga alemã Dorothee Sölle e do filósofo italiano Gianni Vattimo ganham relevância, pois nos oferecem uma perspectiva crítica e provocativa sobre a relação entre religião e política.

O objetivo deste texto é explorar as ideias de Dorothee Sölle sobre o cristofascismo e de Gianni Vattimo sobre a debilidade de Deus e suas implicações como princípio hermenêutico para a compreensão da religião cristã no mundo atual. Isso de certo, se constitui em um desafio as narrativas autoritárias e dogmáticas que caracterizam o cristofascismo.

Os referidos pensadores, ao analisar os desdobramentos do cristofascismo questionam as formas de poder e dominação presentes na religião. Além disso, eles destacam a necessidade de um diálogo intercultural e inter-religioso baseando-se no respeito mútuo e na coexistência pacífica. Desafiam a noção de verdade absoluta e defendem a necessidade de uma ética do cuidado e da compaixão como bases para uma sociedade mais justa e igualitária.

1. Sobre o conceito de cristofascismo

Segundo Fábio Py (2020), o termo “cristofascismo” foi criado pela teóloga alemã Dorothee Sölle na tentativa de explicitar o vínculo do cristianismo com a ideologia nazista, representada por Hitler. Ao cunhar o termo, ela se preocupou em analisar as relações de integrantes do partido nazi com as igrejas cristãs no desenvolvimento do estado de exceção alemão, pois o governo nazista se utilizou das relações e das terminologias cristãs para a composição do referido governo.

⁵ Sobre o referido conceito nos utilizaremos dos textos de Dorothee Solle (1972; 1996; 1999) e do teólogo brasileiro Fábio Py (2018; 2019; 2020).

Dorothee Sölle, contribuiu significativamente para a compreensão e análise do conceito de cristofascismo a partir de uma perspectiva crítica e de uma teologia política. Ela explorou as interseções perigosas entre o cristianismo e o fascismo, destacando como certas correntes religiosas podem ser cooptadas e distorcidas para promover uma ideologia autoritária e opressiva.

As obras de Sölle (1972; 1996; 1999) são testemunhas disso. Nas referidas obras, percebe-se que ela desenvolveu uma abordagem crítica a fé cristã, apresentando-se como um instrumento de poder, exclusão e dominação. Ela enfatiza que essa forma de fundamentalismo religioso se baseia em uma interpretação seletiva e dogmática dos ensinamentos cristãos. O que resulta em uma visão de mundo contrária aos valores de amor, justiça e solidariedade defendidos por Jesus de Nazaré.

Um bom exemplo disso foi o debate que aconteceu em Brasília, exatamente durante a semana, enquanto estávamos debatendo sobre as religiões durante a ANPTECRE, por um viés de libertação, alguns dos nossos deputados se utilizavam da bíblia para legitimar a opressão de pessoas LGBTQIA+. Em uma sessão tumultuada, a Comissão de Previdência e Família da Câmara dos Deputados tentou na terça-feira (19/09) colocar em votação o projeto do deputado Pastor Eurico (PL-PE) que visa anular o casamento civil homoafetivo, ou seja, entre pessoas do mesmo sexo.

Por meio de suas análises perspicazes e críticas, ela nos alerta sobre os perigos do cristofascismo e da instrumentalização da religião para fins autoritários. Suas obras fornecem um valioso arcabouço teórico para compreendermos as dinâmicas do cristofascismo e a importância de uma espiritualidade engajada na luta por justiça e liberdade. Assim nos convida a desenvolvermos uma fé ativa. O objetivo da religião cristã não é a idolatria de Cristo, a cristologia, e sim que nós todos “sejamos em Cristo”, como diz a expressão mística, que tenhamos parte na vida de Cristo (SÖLLE, 1999).

Ela argumenta que a mística autêntica está profundamente enraizada na busca por uma relação íntima com o divino e, ao mesmo tempo, na responsabilidade de lutar contra as estruturas de injustiça e opressão. Pois, um Deus onipotente que impõe sofrimento, que assiste ao sofrimento do seu povo de cima deve ser sádico e está ao lado dos vencedores. Assim também, uma teologia que imagina um tal

dominador supremo, organizador, causador responsável, autor, reflete o sadismo daqueles que a produzem.

A partir do exposto vemos que, Dorothee Sölle e Gianni Vattimo são dois pensadores notáveis que exploraram temas relacionados ao cristianismo, política, religião e secularização. É importante enfatizar que ambos nos provocam sobre temas complexos, e em suas obras são bastante influentes em diversos teólogos e filósofos. Suas ideias podem ser vistas como parte de um diálogo mais amplo sobre a relação entre fé, política e a natureza mutável da religião na sociedade contemporânea.

2. A debilidade de Deus

Gianni Vattimo (2006) nos convida a refletirmos sobre Deus numa perspectiva de acolhimento. Para isso nos provoca com uma proposta de desconstrução do Deus metafísico, forte e violento, em busca da “debilidade de Deus”. A noção de “debilidade de Deus” é um conceito central nas reflexões do filósofo italiano. Em suas obras, ele propõe uma reinterpretação da ideia de Deus, afirmando que a compreensão contemporânea do divino deve ser caracterizada pela sua “debilidade” ou “fragilidade”.

Vattimo argumenta que a secularização e o enfraquecimento da metafísica na sociedade pós-moderna não devem ser vistos como uma ameaça à religião, mas como uma oportunidade para uma nova forma de compreensão da fé. A “debilidade de Deus” implica reconhecer a finitude e a vulnerabilidade divinas, em contraposição a uma visão tradicional de Deus como uma entidade onipotente e absoluta.

Para ele, essa debilidade divina está relacionada ao fenômeno do “pensamento fraco” (*pensiero debole*), que ele desenvolve como uma abordagem filosófica pós-metafísica. O pensamento fraco reconhece a contingência e a pluralidade das interpretações, e por isso rejeita a busca por verdades absolutas e privilegia a abertura, a tolerância e a interpretação múltipla.

Na perspectiva do autor, a debilidade de Deus e o pensamento fraco oferecem uma alternativa ao autoritarismo e ao dogmatismo religioso. Por conseguinte, ao invés de uma visão rígida e imutável da religião, ele propõe uma compreensão mais fluida e aberta, que incentiva o diálogo inter-religioso, a hermenêutica ou a

interpretação contextualizada dos textos sagrados, levando em consideração a contextualização histórica.

Ele argumenta que a debilidade de Deus não é uma fraqueza em si, mas uma força que permite a abertura para o outro, a empatia e a responsabilidade ética. Essa concepção de Deus como fraco e vulnerável está alinhada com a valorização da pluralidade e da diversidade nas sociedades contemporâneas e contribui para uma visão de religião que promove o respeito mútuo e a convivência pacífica.

Para Gianni Vattimo (2004), o Cristianismo é uma Religião que evolui com o advento da Modernidade, no momento em que se destaca, a partir da sua concepção cultural, abrindo-se para as grandes universidades da Época, transformando-se, num tema tipicamente moderno. A ideia de Secularização, no pensamento vattimiano, é fundamental para entender o Cristianismo contemporâneo, pois, na sua concepção, a Secularização se despede das antigas categorias metafísicas, o que elimina a concepção de um Deus mitológico, como foi apresentado pelas narrativas míticas.

Em sua obra *Depois da Cristandade* (2004), ele nos apresenta a proposta de um cristianismo de ultrapassamento, ao se consolidar como um evento de distanciamento às prescrições institucionais da cristandade e como possibilidade de repensar a religião cristã na atualidade.

Diante disso, ele propõe o enfraquecimento ou “fim das verdades absolutas”, através da reconstrução da tradição cristã na denominada pós-modernidade. Essa reconstrução acontece na proposta pelo “fim da metafísica clássica”, baseando-se no pensamento heideggeriano, que visa o fim da pretensão de dominar e manipular o próprio Deus.

Desse fim nasce a liberdade e a criatividade de novas expressões do próprio cristianismo, assim como, ocorre a desconstrução dos grandes relatos, através da dissolução das metanarrativas, desestruturando-se as grandes “verdades” em benefício de uma visão pluralista dos significados, não cabendo mais um discurso fundamentado no pensamento metafísico (VATTIMO, 2004).

Com base nisso, podemos afirmar que o Cristianismo, na chamada pós-modernidade, vivencia uma Era que muitos nomeiam como pós-metafísica, ao ligar-se, intimamente, à tradição religiosa do Ocidente e ao pensamento do Ser como evento e como destino de enfraquecimento (VATTIMO, 2004). O projeto de

“ultrapassagem da Metafísica”⁶ indica uma compreensão do religioso que supera uma lógica vitimária e as pretensões autoritárias e intolerantes do objetivismo metafísico.

Portanto, a noção de “debilidade de Deus” em Gianni Vattimo (2006) representa uma abordagem inovadora e desafiadora da religião, que busca superar as formas autoritárias e dogmáticas de compreensão do divino. Ao enfatizar a fragilidade e a contingência divinas, Vattimo propõe uma visão de religião mais aberta, plural e inclusiva, capaz de responder aos desafios e transformações da sociedade contemporânea.

3. O futuro do cristianismo está na caridade

Para Vattimo, a caridade deve ser um dos pilares do cristianismo, na luta em favor dos carentes de história, porque eles são, de alguma maneira, a presença da violência que a metafísica lhes impôs, em formas variadas de poder e de domínio (excluídos).

Segundo o teólogo Jung Mo Sung (2008), falar em favor dos pobres não significa muita coisa atualmente. Não podemos perder de vista que, no mundo moderno, todas as colonizações e dominações foram feitas em nome do evangelho e da missão de levar a civilização e o progresso aos povos considerados pelos dominadores como não civilizados e pobres. Ou seja, todos os discursos de opressão foram feitos em nome do bem comum. O que diferencia o cristianismo de libertação de outras correntes é, entre outras coisas, a convicção de que os excluídos não são e não podem ser tratados como objetos da evangelização ou da “promoção” econômica e social.

Para o nosso autor, as Igrejas devem ser destinadas à mais profunda mudança de coração e contemplação e menos dedicadas à luta pelo poder, e isso representaria para ele “um redescobrir a fé cristã”. Nisso reside o grande desafio da atualidade. Essa mudança poderá ser viabilizada quando for assumido a fidelidade a palavra e a ação de Jesus. Somente assim o cristianismo atual poderá testemunhar a responsabilidade no exercício da caridade. Na verdade, quando Jesus chama à conversão, não indica para crenças ou rituais de qualquer religião, mas aponta para

⁶ Poderíamos chamar de historicização da metafísica. (Cf. VATTIMO, 2004)

a possibilidade de uma experiência de amorosidade, ou seja, a vivência encarnada do amor.

Portanto, o cristianismo contemporâneo, no que se refere à problemática da Justiça Social, deveria promover e praticar o amor, a caridade e a hospitalidade como fundamento ordenador para amenização da miséria humana em todo o mundo. Deveria falar de um ser cristão (ser-para-outro) num mundo permeado de miséria, mais especificamente uma miséria social. Deveria promover o amor, respeitando as diferenças de cor, etnia, raça, gênero e religião.

Considerações finais

A partir do que foi exposto, guiados por Dorothee Sölle e Gianni Vattimo, pudemos identificar importantes insights sobre as dinâmicas religiosas contemporâneas e as possibilidades da interpretação da fé cristã. Suas reflexões nos iluminam e provocam tanto através dos estudos sobre o cristofascismo como a proposição da debilidade de Deus.

Ao analisarmos o fenômeno do cristofascismo, compreendemos os perigos da instrumentalização da religião para promover ideologias autoritárias e opressivas. Através da imposição de dogmas rígidos, da intolerância, da politização religiosa e da manipulação emocional, em que correntes religiosas podem se distanciar dos princípios de amor, justiça e solidariedade defendidos pelo próprio Jesus. Sölle desenvolveu uma crítica à igreja institucional e argumentou que ela frequentemente se acomodou ao poder político em vez de desafiar as injustiças sociais do seu tempo. Ela defendeu uma igreja mais engajada e ativa na luta pela justiça social e pelos direitos humanos.

Por outro lado, as reflexões de Vattimo sobre a debilidade de Deus nos convidam a repensar a compreensão tradicional do divino. Ao reconhecer a finitude e a vulnerabilidade divinas, Vattimo propõe uma visão de religião mais aberta, fluida e tolerante. Através do pensamento fraco, podemos abraçar a pluralidade de interpretações, valorizar o diálogo inter-religioso e a hermenêutica contextualizada dos textos sagrados.

A debilidade de Deus não implica em uma fraqueza, mas em uma força que possibilita a empatia, a responsabilidade ética e a abertura para o outro. Essa abordagem desafia os extremismos e dogmatismos religiosos, promovendo uma

visão de religião que respeita a diversidade, a convivência pacífica e a busca por uma sociedade mais justa e inclusiva.

É fundamental refletir sobre o cristofascismo e explorar as ideias de Sölle e Vattimo para responder aos desafios do cristianismo contemporâneo. Ao reconhecer os perigos da instrumentalização da religião e ao abraçar a debilidade de Deus, podemos fomentar uma espiritualidade que esteja alinhada com os valores humanos fundamentais, promover o respeito mútuo, a compreensão intercultural e a construção de um mundo mais solidário.

Cada sociedade tem o Deus que merece, assim como afirmou Queiruga (2003), *“dize-me como é teu Deus, e dir-te-ei como é tua visão de mundo; dize-me como é tua visão do mundo, e dir-te-ei como é teu Deus”*.

Pois bem, atualmente, o nosso maior desafio é promover uma grande revolução noética, capaz de produzir mudanças no aspecto econômico, político, social e espiritual, visando à restauração da consciência humana, respeito as subjetividades e complexidade de cada indivíduo. Necessitamos despertar para uma visão mais holística de mundo, em prol da construção de uma sociedade mais fraterna, que perceba as diferenças sem preconceitos ou hierarquização.

Sigamos, portanto, uma proposta filosófico-teológico-cristã do amor como um “remédio” satisfatório ao problema da miséria no mundo. Os autores supracitados convidam-nos a contemplar a humanidade com os “olhos” de um Deus de amor e a promovermos uma revolução em nossa sociedade, “a revolução do amor”, tomando o critério de fruição divina como um bem para nos lançarmos ao mundo como chamados do amor de Deus.

Segundo o Papa Francisco (2015), *“É preciso revigorar a consciência de que somos uma única família humana. Não há fronteiras nem barreiras políticas ou sociais que permitam isolar-nos e, por isso mesmo, também não há espaço para a globalização da indiferença”*.

Portanto, sigamo-nos o que nos ensinou, Jesus Cristo: *“Caríssimos, amemo-nos uns aos outros, porque o amor vem de Deus, e todo o que ama é nascido de Deus e conhece a Deus.” I São João, 4*

Referências

FRANCISCO, Papa. *“Carta Encíclica Laudato Si”*. São Paulo: Editora Paulinas, 2015.

PY, Fábio. Cristologia pascoal bolsonarista. *Instituto Humanitas Unisinos*, 17 abr. 2020. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/598117-cristologia-pascoal-bolsonarista/>. Acesso em: 16 jul. 2020.

PY, Fábio. Cristofascismo à brasileira na eleição de 2018. *Carta Capital*, Eleições, 21 set. 2018. Disponível em: <https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Eleicoes/Cristofascismo-a-brasileira-na-eleicao-de-2018/60/41803>. Acesso em: 16 jul. 2020.

PY, Fábio. Cristofascismo em 7 atos: como Bolsonaro usou a alegoria da Páscoa para não perder popularidade. *The Intercept*, 1º maio 2020. Disponível em: <https://theintercept.com/2020/05/01/cristofascismo-bolsonaro-pascoa/>. Acesso em: 16 jul. 2020.

PY, Fábio. Disposição cristofascista à brasileira. *Ativismo Protestante*, Opinião, 5 out. 2018. Disponível em: <https://ativismoprotestante.wordpress.com/2018/10/05/opinioao-disposicao-cristofascista-a-brasileira-na-semana-das-eleicoes>. Acesso em: 16 jul. 2020.

PY, Fábio. *Pandemia cristofascista*. Serie: contágios infernais. São Paulo: Recriar, 2020.

QUEIRUGA, Andrés Torres. *Um Deus para hoje*. São Paulo: Paulus, 2003.

SOLLE, Dorothee. *Deve haver algo mais*: reflexões sobre Deus. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

SOLLE, Dorothee. *Sofrimento*. Petrópolis: Vozes, 1996.

SOLLE, Dorothee. *Teologia política*: confrotación con Rudolf Bultmann. Salamanca: SIGUEME, 1972.

SUNG, Jung Mo. *Cristianismo de Libertação*: espiritualidade e luta social. São Paulo: Paulus, 2008.

VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*: por um cristianismo não religioso. Trad. de Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.

VATTIMO, Gianni.; ROVATTI, Aldo (eds). *El pensamiento débil*. 5. ed. Madrid: Ediciones Cátedra. 2006.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

COMUNIDADE ESCOLAR: DO MITO DA DEMOCRACIA RACIAL AO DESAFIO DO ESPAÇO PARA AS DIFERENÇAS

Cyntia Virginia Farias D'Amorim¹

Resumo: Essa comunicação é recorte de um projeto de pesquisa de mestrado onde observaremos a comunidade escolar como um espaço fértil para diversidade cultural, racial e religiosa sem deixar de olhar o contexto sócio cultural onde a instituição está inserida que interfere diretamente nas relações étnico-raciais. Nessas relações que se formam no chão da escola ou da comunidade escolar, pretendemos observar os mitos que tornam ineficientes uma educação cidadã e uma pedagogia que não reproduzam preconceitos e dominação. Com o objetivo de compreender o pensamento deixado pelos colonizadores europeus analisaremos a construção da sociedade brasileira, a ideia de democracia racial, estado laico e o tratamento que as escolas têm dado às propostas referentes ao ensino de história e cultura afro-brasileira, em especial, as religiões de matriz africana. As reflexões serão fundamentadas nas contribuições de Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva (2007), representante do movimento negro, que contribuiu, e contribui, na formação para uma educação antirracista, a qual impacta ações em diversos setores acadêmicos no Brasil, e Nilma Lima Gomes (2021), que integra junto com Petronilha Beatriz, na luta contra a diferença de raças e classes sociais e trazem uma construção de educação democrática, tendo como princípio as relações étnico-raciais. Teoricamente nos apoiaremos na pedagogia crítica e libertadora de Paulo Freire (2022) que utiliza as realidades sociais na busca de sentido e propósito do ser humano, e em Edgar Morin (2008), com uma visão de ensino que permite compreender a condição humana e favorecer um modo de pensar consciente. Por fim, apresentaremos propostas para uma prática pedagógica que supere as ideias estereotipadas das religiões, valorize o diálogo e a pluralidade cultural e religiosa e contribua para uma nova compreensão de realidade, contrapondo processos e atitudes fundamentalistas

Palavras-chave: Pluralidade; diálogo; educação; relações étnico-raciais.

Introdução

A motivação e a curiosidade sobre esse tema, democracia racial e a ideia de branqueamento em um ambiente plural como a comunidade escolar surgem em meio a construção de uma pesquisa de mestrado. Somos frutos de ideologia colonialista, temos nossas leis, estatutos, normativas, mas ainda faz parte do cotidiano escolar e social o tratamento racista e preconceituoso dado aos negros e praticantes de religiões de matriz africana.

Por mais de quinhentos anos a hierarquização de classes baseados na cor, posição social e crença separou homens e mulheres de cor. Apesar do país ser teoricamente democrático, o que vemos na prática é a falta de oportunidade para a

¹ Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. E-mail: cyntiav.farias@gmail.com.

população negra e pobre do Brasil. Em meio a essa crise social surgiu com a Proclamação da República e a Abolição da escravatura o mito da democracia racial e o ideal de branqueamento da população brasileira.

Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembléia Nacional Constituinte para instituir um Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias, promulgamos, sob a proteção de Deus, a seguinte CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. Brasília. Constituição (1988). Preâmbulo.

O que acontece é que com a Abolição da Escravatura em 1.888 e a Proclamação da República em 1.889 a formação social entre senhores e escravos se desfizeram e os direitos deveriam por direito ser iguais contemplando todos homens e mulheres brasileiros. Sim, deveriam, e o que vemos na prática é uma população negra com pouquíssimo acesso à educação de qualidade e uma sociedade que vem alimentando, consciente ou não, o mito de democracia racial e um ideal de branqueamento, herança do discurso colonizador que o branco é bom e belo e o negro ruim e demoníaco.

Diante dessa problemática educadores e militantes como Nilma Lina Gomes (2021) e Petronilha Beatriz (2007) contribuem com os movimentos sociais negros na luta por uma pedagogia consciente que desconstrua esses mitos e proponha uma educação que fortaleça as relações étnico-raciais. Junto com essas duas mulheres negras, apoiaremos-teoricamente em Paulo Freire (2022) e Edgar Morin (2008), ambos nos falam de uma pedagogia dialógica e libertadora, onde os homens se vejam como parte de um todo, crítico, consciente e capacitado para exercer seu papel numa sociedade democrática.

1. Comunidade escolar espaço para as diferenças

Agora, que o Brasil é, creio que se pode dizer sem dúvida, a mais avançada democracia racial do mundo de hoje, isto é. A mais avançada neste caminho de uma democracia racial. Ainda há, não digo que haja racismo no Brasil, mas ainda há

preconceito de raça e de cor entre grupos de brasileiros e entre certos brasileiros individualmente (GILBERTO FREYRE, 1970).

Com a desconstrução de classes decorrente do processo republicano no Brasil, o mito democracia racial ganha força e status acadêmico com a obra Casa Grande Senzala, de Gilberto Freyre. A relação entre senhores e pessoas escravizadas, segundo o autor, eram “pacíficas” graças a esse clima familiar e a miscigenação teria ocorrido no seio da família, reduzindo a gravidade da violência e fortalecendo o mito de um país sem racismo. Nesse contexto, quando não se podia falar de igualdade, por ter papéis bem definidos entre brancos e negros, senhores e escravos, agora temos uma fusão entre culturas e um equilíbrio de antagonismo dessa população.

Mas o que temos de real na sociedade brasileira é a construção de uma nação onde o critério racial não tem importância e acredita-se em um mundo sem raças. Essa nação que se afirma democrática deprecia a presença negra e nega a ancestralidade e contribuição desse povo na formação do Brasil. É importante deixar claro aqui que utilizaremos o conceito de raça considerando a diversidade étnica e racial. Essa nação que se considera democrática deprecia a presença negra e nega a ancestralidade e a contribuição desses povos na construção social e econômica do país. Junto com o mito da democracia racial, os ideais de branqueamento intencionam a diminuição do acesso ao povo negro em espaços de relevância social, induzem uma parcela desse povo negarem suas origens e comprometem sua vida escolar e acadêmica quando silenciam e invisibilizam essa população.

Esse silêncio e falta de visibilidade chegam às comunidades escolares de forma violenta e racistas. Estudantes negros e praticantes de religiões de matrizes africanas veem suas crenças silenciadas, suas histórias não valorizadas e seus modos de ser e viver estereotipados por uma pedagogia hegemonicamente branca e cristã. A falta de abertura e transmissão de outras culturas e conhecimentos perpetuam o racismo religioso, a demonização dos cultos afros e não aplicação das leis 10.639/03 e 11.645/08 que tornam obrigatórias dentro do currículo escolar o ensino da história e cultura afro brasileira e indígena em escolas públicas e privadas. Diante dessa problemática, observamos o alto índice de reprovação e evasão escolar dos alunos negros e praticantes de religiões de matrizes africanas em comparação a estudantes brancos e cristãos.

2. Mulheres negras e uma pedagogia para relações étnico-raciais

A formação histórica brasileira, marcada pelo discurso colonialista, deixaram marcas da escravidão e autoritarismo de forma negativa, incorporando teorias racistas que atestam a inferioridade e incapacidade de pessoas negras e o ideal de branqueamento. Essas marcas chegam às nossas escolas comprometendo a relação ensino/aprendizagem de estudantes de classes minoritárias.

Diante dessa realidade de dominação, perseguição, catequização e suas consequências no âmbito educacional trouxemos duas mulheres negras, educadoras e de movimentos sociais para contribuir teoricamente com nossa pesquisa. Nilma Lino Gomes (2021) leva em conta a importância de uma relação entre educação, cidadania, etnia e podemos acrescentar crenças. Uma educação que contemple todos esses aspectos apesar de ser complexa, na opinião da autora não é impossível de ser realizada. A educação enquanto direito social é a garantia de um espaço à diferença e o enfrentamento do desafio de uma implantação de uma pedagogia que supere as desigualdades sociais e raciais.

Na opinião de Gomes (2021), por mais avançada que possa ser uma lei, é na dinâmica social, no embate político e cotidiano que ela tende a ser legitimada ou não. É nessa dinâmica social que se dará os acessos a permanência bem-sucedidas e aprovação de estudantes negros, pobres e praticantes de religiões de matrizes africanas. Atualmente, podemos observar uma estreita relação entre educação escolar e desigualdade na sociedade brasileira.

Para Petronilha Beatriz (2007) esses choques entre culturas necessitam ser superados por meio de uma formação cidadã e uma educação étnico racial que contribuam para desconstrução do mito da democracia racial e o conhecimento sobre o ideal de branqueamento. Para isso a comunidade escolar não pode fazer vistas grossas para a tensão étnico racial e ter medo de enfrentá-las. As identidades da população negra situam-se em contextos culturais, que Gomes (2021) aqui reforçaria com a não homogeneidade desse povo, que entram em choque com a cultura branca, cristã e eurocêntrica por seu jeito de ser e viver. Beatriz (2007) considera um ideal de ensino que valorize as diversas visões de mundos, a contribuição das culturas e povos e o fortalecimento das identidades como consequência de uma consciência política e histórica.

3. O diálogo como resposta

Precisamos falar em alfabetização, mas uma alfabetização defendida por Paulo Freire (2022), que seja capaz de não só ensinar a ler e escrever, mas saber interpretar e ter consciência do papel e atuação do ser humano atuante na sociedade de modo crítico e democrático. Conforme o pedagogo e pensador, uma sociedade democrática e crítica só será possível quando as massas populares tiverem consciência da importância da sua ação para transformação do mundo (ação dialógica) e não se deixar dominar, coisificar-se (ação antidialógica).

Edgard Morin (2008) reforça a teoria de Freire (2022) quando propõe uma atitude dialógica entre sujeitos, dentro da diversidade e para além das disciplinas. Aqui ele fala das relações de reciprocidade entre o todo e as partes. Uma modificação local repercute sobre o todo, assim como, uma modificação do todo repercute sobre as partes. Trata-se de reconhecer a unidade dentro do diverso, e o diverso dentro da unidade. Como uma colcha de retalhos, usada como metáfora por Morin (2008), do simples ajuntamento de partes desconexas, tecido construído a partir de outros tecidos, se constroem uma unidade com sentido próprio, a construção da unidade a partir da diversidade.

Pensar educação é observar o sujeito como ser complexo, ajudar na constituição desse sujeito atravessado pelas múltiplas dimensões (político, econômico, cultural, mitológico, religiosa) a superar do modo de pensar dicotômico das dualidades, uma mudança epistemológica, considerando um terceiro termo, que possibilite uma articulação.

Considerações finais

Por fim, concluímos considerando a urgência de uma educação para as relações étnico raciais, que considerem as diversidades culturais, políticas, religiosas, de gênero dentro do ambiente escolar e conseqüentemente na sociedade. É preciso repensar o currículo escolar e conteúdo abordado em sala de aula, revisar valores e padrões aceitáveis para todos e todas, evitando posturas hegemônicas e padronizadas em um modelo de ensino para estudantes brancos, heterossexuais e jovens. Discutir diversidade cultural e identidade racial é superar o medo e o desprezo pelos grupos sociais minoritários e realçar o caráter político da educação.

Pensar um ensino pluralista, voltado para uma nova epistemologia que valorizem e contribuam com o olhar sobre o sagrado para entre e além das religiões. Esses são desafios possíveis na construção de uma educação crítica, libertadora e para relações étnicas raciais.

Repensar o caminho que garantam na pratica o combate ao racismo, o tratamento aos pais e estudantes negros e de matrizes africanas e rever o lugar do negro no espaço escolar, nos livros didáticos e dentro da escola é uma maneira de quebrar o silenciamento sobre questões raciais e desconstruir o mito de democracia racial.

Referências

Brasil. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

BERNARDINO, Joaze; Ação afirmativa e a rediscussão do mito da democracia racial no brasil; *Revista Estudos Afro-Asiáticos*; Ano 24, nº 2; 2002; disponível em <https://www.scielo.br/j/eea/a/3xQ6wKrtF8nn4vWy3wprpp> ; acesso em 10 de set de 2023.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022.

FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022.

GOMES, Nilma Lino. Educação cidadã, etnia e raça: o trato pedagógico da diversidade. in: CAVALHEIRO, Eliane. *Racismo e anti-racismo na educação*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2021, p. 83-96.

MORIN, Edgar. *Cabeça bem-feita: repensar a reforma reformar o pensamento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

PAES, Murillo Rodrigues, FORDE, Gustavo Henrique Araújo. As mudanças curriculares na educação brasileira: do mito da democracia racial a uma perspectiva antirracista, n. 4 (2018): *Anais do II CINAB, VII SIALA e IV CNAB: Direitos Humanos e Políticas Públicas*. Disponível em <https://periodicos.ufes.br/cnafricab/article/view/21875> ; acesso em 10 de set de 2023.

SAFIOTTI FILHO, José. Entrevista – Gilberto Freyre – *Revista Veja*, 1970. Leituras Diversas; 27 de mai de 2017, disponível em <https://leiturasdiversas.wordpress.com/2017/05/27/entrevista-gilberto-freyre-revista-veja-1970/> ; acesso em 01 de out de 2023.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. Aprender, ensinar e relações Aprender, ensinar e relações étnico-raciais no Brasil étnico-raciais no Brasil. *Revista Educação*, Porto Alegre; ano XXX, n. 3, p. 489-506, set./dez, 2007. disponível em

<<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/view/2745>>;
acesso em 15 de set de 2023.

SILVA, Sérgio Teixeira da, SOARES, Alexandre Gomes. Religiões de matrizes africanas no contexto escolar: um estado da questão das pesquisas na área de educação nas universidades brasileiras. *Revista Imagens da Educação*, v. 11, n. 4, p. 47-72, out./dez. 2021, disponível em <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ImagensEduc/article/view/54004>; acesso em 15 de set de 2023.

DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO E DECOLONIALIDADE: O EXEMPLO DOS PARADIGMAS TEOLÓGICOS

Daniel Judson da Silva¹

Resumo: O diálogo inter-religioso é um tema que tem suscitado nas últimas décadas um importante interesse por parte da pesquisa científica. A discussão a respeito de sua relevância envolve uma série de fatores, tais como: necessidade, possibilidades e limites. Por pressuposto, o diálogo inter-religioso compreende diversos atores, de diferentes culturas, religiões e espiritualidades. Assim, considerando a pluralidade que emerge no mundo contemporâneo, se faz necessário analisar o diálogo a partir dessa diversidade. Por este motivo, esta comunicação propõe descrever e discutir as características colonialistas que ainda estão presentes nos discursos do diálogo inter-religioso, em especial nos chamados paradigmas teológicos, bem como problematizar sua unilateralidade propositiva, uma vez que o interesse pelo diálogo e as reflexões de sua condução nasce no cristianismo e continua transitando majoritariamente por ele, sem o envolvimento real das demais religiões nesse processo. A perspectiva analítica se dará a partir do aporte das epistemologias decoloniais que têm contribuído decisivamente para uma nova compreensão a respeito das formas de conhecimento e experiências culturais dos diversos povos. Como resultado, espera-se uma contribuição à reflexão do diálogo inter-religioso, levando-se em consideração a heterogeneidade, especificidade e autocompreensão religiosa dos sujeitos envolvidos, além de fomentar a importância de seu papel enquanto partícipe na eventual construção desse diálogo.

Palavras-chave: Diálogo inter-religioso; Pluralidade; Decolonialidade.

Introdução

O diálogo inter-religioso tem como objetivo pensar e construir propostas para mediar as relações entre as mais diversas religiões, movimentos religiosos e formas de espiritualidade. Ou seja, o seu pressuposto parte do princípio de que a paz entre as religiões necessariamente precisa passar pelo encontro entre elas, fomentando ações dialógicas concretas para o enfrentamento da intolerância religiosa.

A despeito de sua intenção conciliadora e participativa, a forma como o diálogo inter-religioso tem sido pensado e conduzido através dos anos não tem refletido essa dinâmica. Segundo Greschat (2005, p. 85) “o ‘diálogo’ tornou-se um programa teológico desde que os países do ‘Terceiro Mundo’ recém-emancipados do colonialismo promoveram a influência de religiões autóctones e reduziram a de

¹ Graduação em Teologia, Mestrado em andamento em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC/MG), danieljudsonsilva4@gmail.com.

missionários cristãos.”. Assim, desde o seu nascedouro, o diálogo das religiões tem pretensões colonialistas.

Neste sentido, se torna uma tarefa necessária descrever e analisar esses elementos colonialistas que estão presentes no diálogo inter-religioso, como forma de contribuir com as reflexões deste campo de estudo. Logo, o estudo se concentrará na análise dos chamados paradigmas teológicos, que são formas ou posturas que o cristianismo utiliza para interpretar a realidade apresentada pela pluralidade religiosa.

A estrutura de nossa pesquisa se dará da seguinte forma: em primeiro lugar, faremos um breve resumo dos paradigmas teológicos, abordando suas principais características. Em segundo lugar, a partir da primeira abordagem, elencaremos os elementos colonialistas que estão presentes nos referidos modelos. Para finalizar, em nossa conclusão final, listaremos alguns dos resultados esperados e esboçaremos brevemente alguns pontos de partida para um diálogo decolonial.

1. Pequeno resumo dos paradigmas

Antes de tudo, é preciso fazer duas importantes considerações: (1) temos consciência de que a discussão em torno dos paradigmas tem algum nível de saturação e que de fato as reflexões e propostas de diálogo inter-religioso já avançaram para além dos mesmos; (2) conforme Vigil:

Não é indispensável ter experiência no diálogo entre religiões para estudar a teologia do pluralismo religioso, nem esta será útil somente para os que tenham a missão ou a possibilidade de dialogar com pessoas de outras religiões. Não. Toda pessoa religiosa precisa se defrontar com o significado da pluralidade das religiões, porque elas estão aí, neste único mundo que se fez tão pequeno por obra dos meios de comunicação (VIGIL, 2006, p. 14-15).

Em outras palavras, a Teologia do Pluralismo Religioso, cujos paradigmas são parte integrante, não necessariamente implica em propostas para a discussão ou construção do diálogo.

No entanto, é igualmente correto dizer que a lógica intrínseca ao paradigma ainda está presente em muitos discursos, especialmente naqueles que em nossa pesquisa, identificamos como colonialistas. Posto isso, podemos prosseguir.

Na esteira da globalização ocorreu a difusão de várias novas formas de espiritualidade e movimentos religiosos, assim como a (re) afirmação de religiões nativas. Toda essa diversidade provocou uma crise de sentido, pois o que outrora era intuído como certo, deu lugar ao sentimento de dúvida, permitindo ao ser humano a oportunidade de escolher aquela tradição religiosa que mais lhe representasse (BERGER, 2017, p. 32).

É justamente nesse cenário que os paradigmas teológicos surgiram como reflexões cristãs diante do desafio da diversidade religiosa que compõe nossa sociedade.

Os paradigmas constituem, então, a forma como o cristianismo, representado por teólogos das diversas tradições cristãs, leem a realidade pluralista e a relacionam ao pensamento cristão, até então dominante, de uma verdade única.

1.1. Exclusivismo e/ou eclesiocentrismo

O modelo exclusivista ou eclesiocentrista se caracteriza por uma visão religiosa exclusiva. Calcado na expressão “fora da Igreja não há salvação”, este paradigma teológico não admite quaisquer traços de verdade ou legitimidade nas demais religiões ou formas de espiritualidade.

Somente quem faz parte da Igreja – no caso em questão, a expressão teve muito mais força dentro do catolicismo, que é uma instituição religiosa mais organizada – pode ser salvo, pois somente a Igreja tem a revelação de Deus e de Cristo.

O exclusivismo se caracterizou como a interpretação teológica que ocupou o pensamento cristão na maior parte do tempo, precisamente do século III, até meados do século XX.

Alguns autores, como José Maria Vigil, afirmam que o modelo exclusivista já não é encontrado na maioria das igrejas cristãs:

Trata-se de uma posição teológica praticamente abandonada hoje em dia pelo cristianismo em seu conjunto. Somente grupos fundamentalistas, alguns novos movimentos religiosos fanáticos e grupos religiosos marginais sustentam hoje uma posição exclusivista (VIGIL, 2006, p. 76).

Entretanto, a visão de Vigil parece refletir o posicionamento mais intelectualista do cristianismo, ou seja, a reflexão de teólogos, da Igreja enquanto

instituição e de alguns cristãos mais interessados no assunto. Quando se trata da religião vivida cotidianamente, observa-se que o exclusivismo se mostra ainda bastante presente nos discursos e nas expressões populares da fé cristã.

1.2. Inclusivismo ou cristocentrismo

Nascido na década de 60, na Europa, o inclusivismo ou cristocentrismo é o paradigma que predomina na preferência dos teólogos cristãos. O modelo inclusivista tem como fazer teológico pensar as demais religiões tendo Cristo como referência.

É importante frisar que dentro desse modelo existem algumas variações ou teorias. Uma delas é a chamada Teoria do Cumprimento, que afirma que as demais experiências religiosas têm seu cumprimento na figura de Cristo. As religiões não têm valor de salvação em si e, por serem naturais, precisam do fator Cristo, que é sobrenatural, para alcançar a salvação.

Já na teoria dos chamados “cristãos anônimos”, desenvolvida pelo teólogo católico Karl Rahner, as outras religiões, embora não reconheçam, são influenciadas pela presença de Cristo. É Cristo que as inspira em seus valores e, portanto, em seus meios de salvação. Nesse sentido, são cristãos que não se reconhecem como tal.

1.3. Pluralismo ou teocentrismo

O modelo pluralista se mostra como o mais aberto de todos. Seu foco é em Deus, por isso também é conhecido como teocêntrico, dessa forma, entende-se que existe apenas um Deus ou uma única realidade divina, em torno do qual giram todas as religiões, movimentos e experiências religiosas diversas.

Essa ideia foi desenvolvida inicialmente pelo teólogo britânico John Hick, que a ilustrou tendo como referência a Revolução Copernicana, onde Copérnico projetou uma nova forma de conceber o sistema planetário centrado no Sol (heliocêntrico), superando a antiga compreensão centrada na Terra (geocêntrica).

Nesse paradigma, todas as religiões são reconhecidas e legitimadas como verdadeiras, com seus próprios caminhos de salvação.

2. Elementos colonialistas presente nos modelos

Não restam dúvidas de que, após milênios de postura exclusivista, houve grandes avanços no sentido de estimular a abertura do cristianismo às demais religiões. Contudo, ainda é possível encontrar elementos da lógica colonial presente nos paradigmas.

Por lógica colonial ou colonialismo, estamos nos referindo a um comportamento que tem como propósito anular a existência e a experiência do outro enquanto diferente, em maior ou menor medida, fazendo com que as diversas identidades sejam “impedidas de objetivar suas próprias imagens, símbolos e experiências subjetivas, de modo autônomo, ou seja, com seus próprios padrões de expressão visual e plástica”, submetendo-as “à hegemonia do eurocentrismo como maneira de conhecer” (QUIJANO, 1998, p. 230 e 232).

O modelo exclusivista é logicamente o mais colonialista ao não admitir, em nenhuma hipótese, que haja algum traço de verdade ou legitimidade em outras experiências. Esse paradigma já exclui de antemão qualquer tentativa de diálogo inter-religioso. Tem como objetivo expreso impor sua visão de mundo através das missões religiosas e da tentativa de conversão.

Já os modelos inclusivista e pluralista, apesar de toda inegável abertura, não fogem à regra ao tentar impor determinadas ideias.

O inclusivismo reproduz a noção de uma única religião verdadeira e a necessidade de submeter todas as outras a Cristo, e por consequência, ao cristianismo. Embora admita superficialmente a legitimidade das diversas religiões, tem sempre a cosmovisão cristã no centro e como referência para testar e julgar as demais. Deste modo, “de alguma maneira o inclusivismo é um exclusivismo moderado” (VIGIL, 2006, p. 82).

Por outro lado, o pluralismo, a despeito de sua abertura, não deixa de ter suas ponderações. Aceita que todas as religiões são verdadeiras e que têm seus próprios meios de salvação, isto é, Cristo é o caminho de salvação para o cristão, não sendo imposto aos demais. Porém, a lógica impositiva aparece em alguns pontos.

Ainda que se reconheça que os teólogos pluralistas utilizem termos pretensamente mais neutros para se referir à realidade transcendente a qual aludem, tais como, Infinito, Absoluto, Real, Mistério, Realidade, etc. O que se percebe

é que, no fim das contas, todos esses nomes apontam para uma compreensão monoteísta e pessoal da experiência religiosa.

Outro ponto importante está na busca de elementos teológicos comuns para o estreitamento e encontro das religiões. O suposto comum existe a partir da interpretação que o cristianismo faz das demais tradições, isto é, não se leva em conta o que as próprias religiões pensam a respeito de si mesmas.

Como último elemento, destacamos algo compartilhado pelos três paradigmas – a noção ocidental de religião – que definitivamente não é apropriada para interpretar todas as experiências religiosas espalhadas pelo mundo, pois desconsidera o contexto mais amplo de sua expressão:

O conceito moderno de religião concebe as experiências religiosas dentro de uma estrutura rígida de racionalidade, oferecendo a elas apenas um “escaninho” ou um campo restrito e institucionalizado de existência. Para ir além desta visão advogamos que se devem levar em consideração as experiências totalizantes da vida, que engendram estilos, culturas e formas de agir (RIBEIRO; GONÇALVES, 2020, p. 243).

Na tentativa de superar o colonialismo presente nos modelos, algumas alternativas foram propostas, como o modelo de aceitação, do teólogo luterano estadunidense George Arthur Lindbeck, cuja prerrogativa é aceitar que as religiões são diferentes e não procurar elementos comuns ou ainda o *Princípio Pluralista*, do teólogo Cláudio Ribeiro, que propõe uma análise a partir da Ciência da Religião e da Teologia para compreender e interpretar a pluralidade religiosa e cultural.

Considerações finais

Buscou-se em nossa pesquisa descrever os paradigmas teológicos, que são formas cristãs de interpretação da realidade plural, e a partir deles apontar os elementos da lógica colonial que estão presentes nos mesmos.

A empreitada se justifica no momento em que se constata a presença do colonialismo em diversas reflexões e propostas para a leitura da diversidade religiosa e cultural, bem como para a condução de diálogos inter-religiosos.

Espera-se que a partir dessas constatações, novas formas de compreensão sejam apresentadas, com vistas a fomentar e legitimar a participação de representantes das diversas tradições religiosas na construção de ações de cunho político-educativo – nível no qual é possível uma abordagem decolonial a partir da

afirmação política de direitos fundamentais – como também na possibilidade de se construir uma ética com pretensões universais, uma ética da preservação da vida humana, baseada no que há de mais comum entre todas as espécies: o instinto de sobrevivência.

Referências

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

GRESCHAT, Hans-Jürgen. O que é Ciência da Religião. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 45-104.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, cultura, y conocimiento en América Latina. *Ecuador debate*. Quito, n. 44. p. 227-238, ago. 1998. Disponível em <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/6042>. Acesso em 11/10/2023.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. Religião, decolonialidade e o Princípio Pluralista. *Numen*, Juiz de Fora, v. 23, n. 1, p. 21-40, jan./jun. 2020. Disponível em <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/31405/21957>. Acesso em: 04/09/23.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira; ALONSO, Gonçalves. Modelos de interpretação teológica das religiões: crítica e proposição. *Revista de cultura teológica*, São Paulo, ano XXVIII, n. 96, p. 240-266, mai./ago. 2020.

SILVA, Ana Clara Clochet da; BARROS, Douglas Ferreira; BARSALINI, Glauco. Religião e Decolonialidade. *Reflexão*, Campinas, v. 45, p. 1-6, 2020. Disponível em <https://seer.sis.puc-campinas.edu.br/reflexao/article/view/5012/3065>. Acesso em: 30/08/23.

VIGIL, José Maria. *Teologia do Pluralismo Religioso*: para uma releitura pluralista do cristianismo. São Paulo: Paulus, 2006.

ESPIRITUALIDADE, RELIGIOSIDADE E COTIDIANO: UM MAPEAMENTO DAS INSTITUIÇÕES RELIGIOSAS DO MUNICÍPIO DE PATOS-PB

Eduardo Lima Leite¹

Resumo: Esse artigo corresponde às atividades desenvolvidas durante a pesquisa intitulada “Espiritualidade, Religiosidade e Cotidiano: um mapeamento das instituições religiosas do município de Patos-PB”. O estudo se enquadra no eixo teórico e metodológico dos estudos sobre saúde e espiritualidade/religiosidade. A pesquisa teve como objetivo mapear as instituições religiosas que oferecem assistência espiritual do município de Patos-PB. Como estratégia metodológica foi adotada a pesquisa direta junto às instituições. A coleta dos dados foi realizada com a aplicação de um questionário através das seguintes etapas: etapa de identificação das instituições com aplicação do questionário, organização dos dados, análise e descrição dos mesmos. A coleta dos dados ocorreu entre agosto de 2022 e agosto de 2023. Participaram do estudo 48 instituições.

Palavras-chave: religião; espiritualidade; saúde.

Introdução

Ao longo do século XX, o desenvolvimento tecnológico acelerado favoreceu o acesso a uma visão microscópica da doença e propiciou uma leitura bioquímica dos fenômenos, o que conduziu, no campo da saúde, a uma reinterpretação dos mecanismos fisiopatológicos (REGINATO; GALLIAN; BENEDETTO, 2016). Uma consequência dessa transformação repercutiu na relação entre espiritualidade e saúde que se consolidou como um tópico cada vez mais frequente e, em alguma medida, legítimo no campo das ciências médicas (TONIOL, 2017). Nesse sentido, a Association of American Medical Colleges reconhece que a espiritualidade é um fator que contribui para a saúde de muitas pessoas. O conceito de espiritualidade é encontrado em todas as culturas e sociedades.

Todos esses fatores podem influenciar na maneira como os pacientes e os profissionais da saúde percebem a saúde e a doença e como eles interagem uns com os outros (PUCHALSKI, 2001). Em maio de 1984, por ocasião da 37ª Reunião da Organização Mundial da Saúde (OMS), dentre muitas resoluções aprovadas naquela

Doutorado em andamento pela Universidade Católica de Pernambuco, professor da Universidade Federal de Campina Grande, e-mail: eduardo@cstr.ufcg.edu.br

ocasião, foi aprovada a decisão WHA37.13, cujo conteúdo pode ser sintetizado nos seguintes termos:

R3, a assembleia: [...] Reconhece que a dimensão espiritual tem um papel importante na motivação das pessoas em todos os aspectos de sua vida. Afirma que essa dimensão não somente estimula atitudes saudáveis, mas também deve ser considerada como um fator que define o que seja saúde. Convida todos seus Estados-membros a incluírem essa dimensão em suas políticas nacionais de saúde, definindo-a conforme os padrões culturais e sociais locais (TONIOL, 2017, p. 267).

Nas últimas décadas, evidências científicas vêm corroborando com a influência da religiosidade/espiritualidade em desfechos em saúde em geral e um grande crescimento nas publicações de artigos originais em religiosidade/espiritualidade e saúde, sendo que entre 2000 e 2010 foram publicados mais artigos que o período anterior ao ano 2000 (KOENIG, 2012.)

A maior parte desses estudos tem avaliado os temas relacionados a saúde mental e bem-estar, fato este já constatado por alguns autores que apontam que pelo menos 80% dos estudos publicados são dessa temática (KOENIG, 2012). As evidências nessa área contrastam com a visão de alguns psiquiatras famosos do início do século XX, que acreditavam que a religião estaria associada a neuroses (MOREIRA-ALMEIDA; STROPPA, 2012). Os estudos apontam para menores prevalências de depressão, tentativas de suicídio, uso e abuso de substâncias, delinquência, estresse, ansiedade, dentre outros (MOREIRA-ALMEIDA; KOENIG; LUCCHETTI, 2014).

Da mesma forma, estudos indicam maiores taxas de remissão em doenças psiquiátricas para pessoas com maiores crenças religiosas e espirituais e um grande número de estudos sustentam a evidência de que a religiosidade e a espiritualidade teriam efeitos benéficos em medidas de bem-estar, como autoestima, esperança, felicidade e otimismo (KOENIG, 2012).

De acordo com três estudos recentes, estima-se que essa redução possa ser de 18 a 25% (14; 15; 22) e que esse efeito seria comparável a outras intervenções em saúde (LUCCHETTI; LUCCHETTI; KOENIG, 2011). Entretanto, destaca-se que mesmo outras morbidades como hipertensão, acidentes vasculares encefálicos, síndromes demenciais, desfechos em cirurgias cardíacas e diabetes ainda

apresentam mais resultados favoráveis que desfavoráveis (LUCCHESI; KOENIG, 2013).

Com base nos achados das investigações em religiosidade/espiritualidade e saúde, diversas instituições como a Associação Médica Americana e a Comissão Conjunta de Acreditação de Hospitais (JCAHO) dos Estados Unidos, reconhecem que a religiosidade/espiritualidade deve ser levada em conta para uma boa prática clínica, interessada em uma avaliação global do paciente. Neste sentido, as associações mundial, americana, brasileira, alemã, britânica e sulafricana de Psiquiatria, bem como a Associação Americana de Psicologia, possuem seções específicas de Religiosidade/Espiritualidade e ressaltam a importância de reconhecer e avaliar a Religiosidade/Espiritualidade do paciente. Diversos centros universitários possuem grupos de pesquisa que investigam esse tema, a exemplo das Universidades de Duke, Harvard, Johns Hopkins e diversas escolas médicas internacionais (LUCCHETTI, GIANCARLO *et al.*, 2012).

1. Metodologia

Como estratégia metodológica, foi adotada a pesquisa direta junto às instituições. Por pesquisa direta entende-se as técnicas convencionais de coleta de dados documentais, qualitativa e quantitativa dentro de um quadro analítico-interpretativo. Os dados foram coletados a partir da aplicação de um questionário através das seguintes etapas: etapa de identificação das instituições com aplicação do questionário, organização dos dados, análise e descrição dos dados. A coleta dos dados ocorreu entre agosto de 2022 e agosto de 2023. Participaram do estudo 48 instituições.

2. Desenvolvimento

Tabela 1 – Número de instituições por bairro

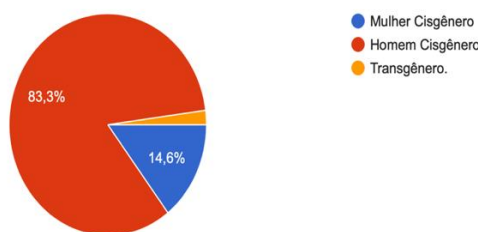
Alça Sudeste	1
Bairro dos Estados	2
Bela Vista	1
Belo Horizonte	2
Bivar Olinto	1
Centro	8
Itatiunga	1
Jardim Europa	1
Jatobá	8
Liberdade	2
Maternidade	1
Monte Castelo	6
Noé Trajano	3
Salgadinho	3
Santo Antônio	5
São Sebastião	1
Vitória	1
Zona Rural	1

Fonte: dados da pesquisa (2023).

Os dados mostram que o centro da cidade tem 8 instituições e o bairro Jatobá também 8. Em seguida, com 6 instituições aparece o bairro Monte Castelo e Santo Antônio com 5. Salgadinho com 3 e Noé Trajano com 3 instituições. Isso se deve ao fato de que esses bairros são os mais populosos. Por fim, aparecem os bairros com duas e uma instituição religiosa.

Gráfico 1 – Gênero do dirigente

48 respostas

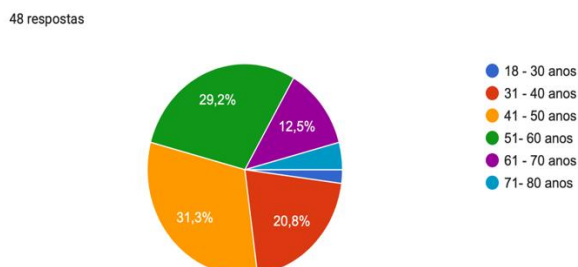


Fonte: dados da pesquisa (2023).

O gráfico 1 fornece algumas informações sobre o gênero dos participantes da pesquisa. A fatia em azul revela que 7 ou 14,6% declarou ser mulher cisgênero, em

vermelho, 40 ou 83,3% afirmou ser homem cisgênero e 1 indivíduo ou 2,2% se definiu como transgênero.

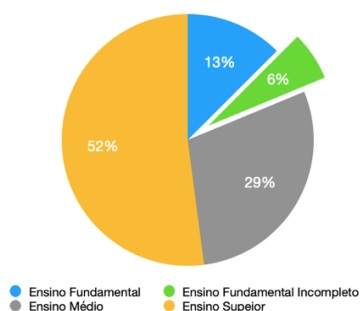
Gráfico 2 – Faixa etária do dirigente



Fonte: dados da pesquisa (2023).

Entre 18 e 30 anos foi identificado apenas 1 indivíduo, de 31 a 40 anos 10 indivíduos. Na faixa etária de 41 a 50 anos são 15 indivíduos. Em seguida entre 51 a 60 anos 14 indivíduo. Na faixa etária entre 61 a 70 foram 6 pessoas, por fim na faixa etária entre 71 a 80 anos 2 indivíduos.

Gráfico 3 – Escolaridade do dirigente



Fonte: dados da pesquisa (2023).

Na fatia amarela 25 pessoas afirmaram ter curso superior, 14 pessoas com ensino médio aparecem na fatia cinza, 6 com ensino fundamental na azul e 3 pessoas com ensino fundamental incompleto aparecem na fatia verde.

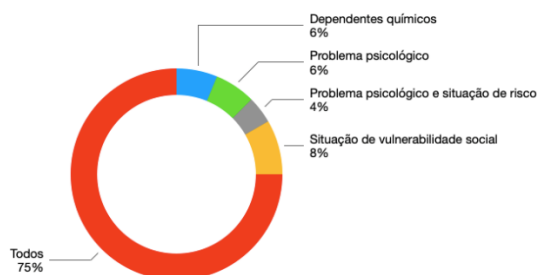
Tabela 2 – Instituições por número

RELIGIÃO	NÚMERO
Católica	10
Espírita	5
Afro-Brasileiras	5
Protestante	28

Fonte: dados da pesquisa (2023).

Em relação a quantidade de instituições, as protestantes aparecem em primeiro lugar, com 28; em segundo as católicas com 10; em terceiro com o mesmo número aparecem as espíritas e Afro-Brasileiras.

Gráfico 4 – Perfil das pessoas atendidas pela instituição



Fonte: dados da pesquisa (2023).

Sobre o perfil das pessoas atendidas pelas instituições, a fatia de cor vermelha é a mais significativa com 36 instituições. Na fatia de cor azul aparecem 3 instituições; na fatia de cor verde 3 instituições; na fatia de cor cinza 2 instituições e por fim a fatia de cor laranja com 4 instituições.

Tabela 3 – Atividades de assistência espiritual por instituição

ASSISTÊNCIA	NÚMERO
Atendimento Espiritual e Reunião na Casa Espírita.	1
Atendimento Mediúnico, Estudo do Evangelho e Obras e Psicologia Espírita.	1
Estudo Sistematizado do Evangelho Segundo o Espiritismo, Atendimento Espiritual, Reunião Mediúnica, Evangelização Infantil, Palestra Pública e Programa de Rádio.	1
Atendimento Fraternal, Estudo da Doutrina Espírita e do Evangelho de Jesus, Palestras Doutrinárias na Casa Espírita,	1
Atendimento Espiritual, Eibó, Banhos de limpeza.	1
Consulta de Búzios, Cartas e Consulta espiritual.	2
Consta de Búzios, Jurema Arriada.	1
Consta de Búzios, Consulta de entidades, banhos de limpeza.	1
Cultos.	14
Cultos e Cultos para Jovens.	2
Cultos, Escola Bíblica e Evangelismo.	6
Cultos, Ensino Bíblico, atendimento espiritual a pessoas idosas, surdas, pessoas em situação de vulnerabilidade social, aconselhamento pastoral, visitas em lares e hospitais.	1
Cultos, Escola Bíblica, Estudos Doutrinários acompanhamento psicológico.	3
Cultos, Grupo de Oração, Aconselhamento, Assistência aos Enfermos.	1
Cultos, Cura de Libertação, Assistência espiritual a família.	1
Missas, Batizados, Confissões, Catequeses, Assistência Pastoral, Exequias.	3
Missas, adorações, novenas, confissões e atendimento de fies.	1
Missas, Encontros Pastorais, Catequese, Estudos Bíblicos e Cursos Formativos.	4
Missas, Direção espiritual, atendimento aos idosos e doentes da paróquia.	2
Sessões Espíritas.	1

Fonte: dados da pesquisa (2023).

Sobre a assistência espiritual desenvolvida pelas instituições, 14 responderam que realizam apenas cultos, 6 afirmaram que oferecem cultos, escola bíblica e evangelismo. 4 instituições realizam missas, encontros pastorais, catequeses, estudos bíblicos e cursos formativos. 3 realizam Cultos, Escola Bíblica, Estudos Doutrinários, acompanhamento psicológico. 3 realizam Missas, Batizados, Confissões, Catequeses, Assistência Pastoral, Exequias. 2 Fazem Consulta de Búzios, Cartas e Consulta espiritual. 2 realizam Cultos e Cultos para Jovens. 2 instituições realizam missas, direção espiritual, atendimento aos idosos e doentes da paróquia. 1 Atendimento Espiritual e Reunião na Casa Espírita. 1 realiza Atendimento Mediúnico, Estudo do Evangelho e Obras e Psicologia Espírita. 1 oferece Estudo Sistematizado do Evangelho Segundo o Espiritismo, Atendimento Espiritual,

Reunião Mediúnica, Evangelização Infantil, Palestra Pública e Programa de Rádio. 1 oferece o Atendimento Fraternal, Estudo da Doutrina Espírita e do Evangelho de Jesus, Palestras Doutrinárias na Casa Espírita. 1 realiza Atendimento Espiritual, Ebó, Banhos de limpeza. 1 Consta de Búzios, Jurema Arriada. 1 realiza Cultos, Ensino Bíblico, atendimento espiritual a pessoas idosas, surdas, pessoas em situação de vulnerabilidade social, aconselhamento pastoral, visitas em lares e hospitais. 1 oferece Cultos, Grupo de Oração, Aconselhamento, Assistência aos Enfermos. Cultos, Cura de Libertação, Assistência espiritual a família. 1 realiza Missas, adorações, novenas, confissões e atendimento de fiéis, por fim, 1 instituição realiza sessões espíritas.

Conclusão

Ao analisar um fenômeno que há muito se faz presente e importante para a vida da maioria das pessoas, a pesquisa contribuiu para compreensão de um fenômeno ainda pouco analisado, que é o mapeamento das instituições religiosas existentes nos municípios brasileiros.

No contexto das ciências da saúde e humanas, trata-se de um fenômeno que mantém uma interface com a qualidade de vida e com diversas situações e problemas de saúde que afligem as pessoas que procuram o auxílio das instituições religiosas.

A pesquisa evidenciou que no município de Patos-PB, há uma notável diversidade de igrejas cristãs, abrangendo as católicas e as diversas denominações protestantes.

As igrejas católicas apresentam um papel de destaque na região, sendo a religião com maior número de fiéis e atividades desenvolvidas.

No que se refere ao protestantismo, destacam-se as igrejas pentecostais e neopentecostais, como a Assembleia de Deus com vários ministérios, a Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Deus é Amor e outras. Como ficou demonstrado nas entrevistas, essas instituições desempenham um papel fundamental na religiosidade e com reflexo para a saúde de seus integrantes.

A partir dos dados coletados podemos apresentar algumas conclusões: a primeira que é correto afirmar que já se trata de uma situação frequente, a ideia de que as pessoas buscam apoio nas igrejas e casas espíritas.

A segunda remete a importância que a religiosidade representa para a qualidade de vida das pessoas que participam das atividades oferecidas pelas religiões. A exemplo de situações no âmbito das relações privadas que geram conflitos e que são resolvidos com a ajuda dos dirigentes religiosos e promovem a melhora na qualidade de vida coletiva; visto que há um número significativo de indivíduos que utilizam os serviços religiosos.

Há uma terceira questão que está associada a uma dimensão mais ampla da saúde humana; trata-se do auxílio as pessoas com problema de dependência química, problema psicológicos, em situação de risco social, vulnerabilidade social, etc.

As respostas revelaram que a prática religiosa e a espiritualidade podem ser analisadas a partir do contexto amplo, dadas as suas contribuições para a saúde física e mental dos indivíduos, portanto no sentido amplo da palavra.

A contribuição das instituições religiosas em direção à prevenção das doenças relacionadas é incalculável, e passa pela ampliação do diálogo entre as religiões, envolvimento das universidades locais, contribuindo com pesquisas, trabalhos de extensão como forma de reforço.

Por fim, ressaltamos a importância das atividades de pesquisa que se propõem a lançar luz sobre temas importantes, mas que ainda são pouco estudados. Por esse motivo, cabe-nos divulgar os resultados obtidos com a finalidade de contribuir para ampliação desse campo de pesquisa que busca entender a relação entre a religiosidade e espiritualidade com a qualidade de vida das pessoas que frequentam e buscam ajuda nas instituições religiosas.

Referências

KOENIG, H.G. *Religião, espiritualidade e saúde*: a pesquisa e as implicações clínicas. Psiquiatria, ISRN, 2012.

LUCCHETTI, Giancarlo *et al.* Espiritualidade na prática clínica: o que o clínico deve saber. *Rev Bras Clin Med*, v. 8, n. 2, p. 154-158, 2010.

LUCCHETTI, Giancarlo; LUCCHETTI, Alessandra LG; KOENIG, Harold G. Impact of spirituality/religiosity on mortality: comparison with other health interventions. *Explore*, v. 7, n. 4, p. 234-238, 2011.

LUCCHESE, F. A.; KOENIG, H. G. Religião, espiritualidade e doença cardiovascular: pesquisas, implicações clínicas e oportunidades no Brasil. *Revista Brasileira de*

Cirurgia Cardiovascular: órgão oficial da Sociedade Brasileira de Cirurgia Cardiovascular, vol. 28, p. 103-128. 2013.

MOREIRA-ALMEIDA, A.; KOENIG, H.G.; LUCCHETTI, G. Clinical implications of spirituality to mental health: review of evidence and practical guidelines. *Rev. Bras. Psiq.*, vol. 36, p. 176-182. 2014.

MOREIRA-ALMEIDA, Alexander; LUCCHETTI, Giancarlo. Panorama das pesquisas em ciência, saúde e espiritualidade. *Cienc. Cult.*, São Paulo, v. 68, n. 1, p. 54-57, Mar. 2016.

PUCHALSKI, Christina M. The role of spirituality in health care. In: *Baylor University Medical Center Proceedings*. Taylor & Francis, 2001. p. 352-357

REGINATO, Valdir; BENEDETTO, Maria Auxiliadora Craice De; GALLIAN, Dante Marcello Claramonte. Espiritualidade e saúde: uma experiência na graduação em medicina e enfermagem. *Trabalho, Educação e Saúde*, v. 14, n. 1, p. 237-255, 2016.

TONIOL, Rodrigo. Atas do espírito: a Organização Mundial da Saúde e suas formas de instituir a espiritualidade. *Anuário Antropológico*, Brasília, UNB, 2017, v. 42, nº. 2, p. 267-299.

DIVERSIDADE ESPIRITUAL E ESPIRITUALIDADE TRANSRELIGIOSA

Gilbraz de Souza Aragão¹

Resumo: Estamos buscando, junto ao Grupo de Pesquisa “Espiritualidades, Pluralidades e Diálogos”, aprofundamentos e desdobramentos de noções importantes para as nossas análises, especialmente a de transreligiosidade. 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 como escândalo intolerável de presunção à mentalidade contemporânea; incompatível, ademais, com os fatos históricos, às vezes não tão virtuosos, desta 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. O propósito da comunicação é apresentar um painel dos fundamentos e desdobramentos da compreensão transreligiosa da espiritualidade, para a compreensão pluralista da diversidade de convicções e religiões.

Palavras-chave: Diálogo; complexidade; transreligiosidade.

Introdução

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.

Esse esforço tem sido feito em sintonia com as noções de diálogo inter-religioso (PANASIEWICZ, 2020) e a do princípio pluralista (RIBEIRO, 2020). Este último 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

¹ Doutor em Teologia, trabalha na UNICAP, onde coordena o Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife, e-mail: gilbraz.aragao@unicap.br.

nas bordas institucionais e nos mobilizando 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.

1. Diversidade espiritual

A presente comunicação, pois, 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 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 (ARAGÃO; SOUZA, 2018). 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”.

Comecei a estudar e pensar nessas coisas, a buscar uma visão mais complexa da realidade, por causa de um trauma: coordenava, para Dom Helder Câmara, o Movimento Encontro de Irmãos, e procurando pela animadora Maria, do nosso grupinho da Mustardinha, encontrei-a em transe em um Terreiro de Xangô. Para resolver essa questão de múltipla pertença cultural – e espiritual – da periferia do Recife, acabei indo a Paris: aprender a lógica e metodologia que surgem com a nova

física, possibilitando uma compreensão transdisciplinar de ciência e permitindo, analogicamente, a possibilidade do entendimento de uma mística transreligiosa.

Desde então, promovo o diálogo inter-religioso e, por compreender que se trata de desafio não somente para as religiões, mas para as políticas de respeito à diversidade espiritual no espaço público, tenho me envolvido com as Ciências da Religião e a sua aplicação no Ensino Religioso. Neste sentido, compreendo o Ensino Religioso como educação sobre a religiosidade humana, devendo tratar pedagogicamente do conhecimento espiritual que existe entre e para além de todas as tradições místicas, religiosas e não religiosas, tematizando os seus conteúdos simbólicos nos espaços e tempos sagrados, bem como os valores – e antivalores – que as espiritualidades, na prática, desenvolvem através da história. Trata-se, então, de comparar criticamente e interpretar os fatos – também religiosos – nos seus contextos históricos, em busca de significados mais profundos para esse patrimônio cultural da humanidade que são as atitudes e os imaginários filosóficos e religiosos.

Como área de conhecimento produtora desses conteúdos que são desenvolvidos e aplicados pelo Ensino Religioso, afirmam-se cada vez mais as Ciências da Religião. Elas se desdobram em estudos de religiões e religiosidades que dialogam com a crítica psicossocial e resguardam uma abertura para o significado mais refinado das experiências humanas de transcendência. As Ciências da Religião, em meu entendimento, tratam dos fenômenos religiosos situando e comparando processualmente as suas diversas tradições, buscando o aprofundamento dos sentidos dos textos espirituais – escritos, dramatizados ou oralizados. Elas desenvolvem um conhecimento relacional e envolvente, apontando sempre para o mistério da realidade que subsiste entre e além de todas as religiões e convicções. Esses métodos dos estudos científicos de religião, que articulam um campo de saber que aproxima disciplinas antropológicas e psicossociais, linguísticas e filosófico-teológicas, são alcançados, sobretudo, quando fincados em uma atitude transdisciplinar perante o conhecimento.

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 contextualizarmos historicamente as religiões, aprendemos a respeitar a diversidade e apreciar as experiências de descentramento e transcendência humana que lhe 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, descobrimos 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.

2. Espiritualidade transreligiosa

Essas questões que desafiam a compreensão do fato religioso e as teologias das religiões estão encontrando no conceito de transreligiosidade um polo de atração. Este é um conceito que operacionaliza essa transformação cultural, apontando para uma aprendizagem transreligiosa. Aplicada nas escolas, por exemplo, se postula um Ensino Religioso como aprendizagem crítica e transdisciplinar sobre as experiências espirituais da humanidade. Estamos passando do tempo dos magistérios eclesiásticos para o dos magistérios acadêmicos. Começamos a conviver com uma nova configuração da dimensão religiosa da existência, em meio a uma formatação nova da ciência e do conhecimento, que apontam para uma lógica complexa, transdisciplinar e transreligiosa.

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 espiritualidades integrais e 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 alguma 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 (BARROS, 2015).

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 (ARAGÃO, 2011).

Vamos a um exemplo de aplicação do conceito. Temos 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”.

Os dois lados da relação 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 transcendentais ou mais

iminentes. 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”.

Considerações finais

Os desafios à humanidade globalizada, segundo pensadores da complexidade e da sua metodologia transdisciplinar, pedem que levantemos a imaginação acima dos limites abafados da postura disciplinar e busquemos uma visão integral e arejada do conhecimento. O que aponta para a busca homóloga de uma espiritualidade transreligiosa, que fomente, sobretudo em espaços comunitários de educação, o diálogo entre tradições de sabedoria e filosofia, entre caminhos religiosos e convicções não-religiosas.

Como consequência do exercício dessa lógica, as vivências religiosas e as educações teológicas, no contexto de complexidade da nossa “aldeia global”, devem se abrir para as dimensões pedagógicas que existem entre e para além de todas as tradições religiosas, devem resgatar os valores humanos e a abertura mística que as espiritualidades, religiosas e não-religiosas, podem trazer para a educação dos nossos filhos e filhas. Trata-se, também na produção de conhecimentos no âmbito dos estudos de religião, de comparar criticamente e interpretar os fatos – também religiosos – nos seus contextos históricos, para que as novas gerações possam optar com mais liberdade sobre o significado da transcendência na vida.

Pensamos que é preciso passar do terceiro ausente ao terceiro incluído, do “diá-logo” ao “triá-logo”, e ultrapassar uma visão identitarista do religioso por uma visão relacional do transreligioso. Outra forma de racionalidade intercultural (WUNENBURGER, 2019) nos convida a restituir em qualquer situação de comparação um ponto de vista mediador de um terceiro intérprete, que pode superar a posição horizontal e frontal da distância e dar lugar a uma inteligência superior, deslocando cada um dos pontos de vista e permitindo estabelecer relações e convivência em meio às controvérsias.

Referências

ARAGÃO, Gilbraz; SOUZA, Mailson. Transdisciplinaridade, o campo das Ciências da Religião e sua aplicação ao Ensino Religioso. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, 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: PUC Minas, 2011. p. 95-122.

BARROS, Marcelo. Fé cristã e espiritualidade transreligiosa. In: ARAGÃO, G.; VICENTE, M. (org.). *Espiritualidades, transdisciplinaridade e diálogo*. Recife: Unicap, 2015. p. 174-191.

PANASIEWICZ, Roberlei. Diálogo inter-religioso. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira. et al (orgs.). *Dicionário do Pluralismo Religioso*. São Paulo: Recriar, 2020. p. 43-50.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *O princípio pluralista*. São Paulo: Loyola, 2020.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. Paradigmes epistemologiques et hermeneutiques de l'interreligieux. In: COURAU, T. *Le dialogue des rationalités culturelles et religieuses*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2019. p. 697-707.

CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DIANTE DO RACISMO

Guaraci Maximiano dos Santos¹

Resumo: Na atualidade, são muitas as tensões inter-religiosas e interculturais e os seus efeitos negativos, como o racismo e outros, em várias partes do mundo. Por certo, resultado da decadência do discurso moderno, com sua lógica positivista e gnosés dominantes, que se negam a reconhecer a significância de outros saberes que não sejam os seus. Tal conjuntura fomenta a crise de diálogo entre as díspares culturas, mesmo que a globalização e a tecnologia as aproximem dos conhecimentos “periféricos”. Realidade que por séculos faz reverberar o discurso e as relações de cunho colonial. Diante a isso: como as Ciências da Religião Aplicada (CRA) pode contribuir para amenizar esse contexto e, em especial, o racismo? A fim de uma resposta, nosso objetivo é apresentar conceitualmente o racismo, as CRA, o Diálogo Inter-religioso (DIR) e o Diálogo Intercultural (DIC) a partir de revisão bibliográfica. Dinâmica que nos possibilitou entrever considerações a respeito de nosso tema. Logo, inferimos a importância das CRA como área de pesquisa profícua ao enfrentamento da ininterrupção do racismo gnosiológico, em nossa sociedade.

Palavras-Chave: Racismo; Ciências da Religião Aplicada; Diálogo Inter-religioso; Diálogo Intercultural.

Introdução

O campo religioso brasileiro é plural e se apresenta sincrético e multifacetado. Com efeito, a convivência entre organizações e pessoas de diferentes crenças é marcada pelo histórico preconceito, produto do racismo estrutural, que atinge as religiões minoritárias, como, por exemplo, as orientais, indígenas e de matrizes africanas. Diante disso, acreditamos ser o diálogo forma possível de enfrentamento a tal realidade. Mas, de que modo isso pode ser feito? No intuito de elucidar essa questão, a partir de pesquisa bibliográfica, apresentamos e conceituamos o racismo, as Ciências da Religião Aplicada (CRA), o Diálogo Inter-religioso (DIR) e o Diálogo Intercultural (DIC), o que nos permite tecer nossas considerações. Assim, concluir ser a CRA um campo teórico e técnico plausível no combate ao racismo.

1. Como se caracteriza o Racismo?

No contexto atual, a quebra da predominância religiosa católica abriu possibilidade de transformação real no grande universo sociorreligioso cultural

¹ Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas. E-mail: gmspico@gmail.com.

nacional, espaço onde nos deparamos com a questão racial constantemente. Nesse sentido, acreditamos ser pertinente refletir sobre ela a partir da origem do termo “raça”. À vista disso, de acordo com Munanga (2004, p. 17):

Como a maioria dos conceitos, o de raça tem seu campo semântico e uma dimensão temporal e espacial. No Latim medieval, o conceito de raça passou a designar a descendência, a linhagem, ou seja, um grupo de pessoas que tem um ancestral comum e que, ipso facto, possuem algumas características físicas em comum, sobre raça.

Para A. Faro e Pereira (2011, p. 272) que:

Lineu, em 1738, foi o primeiro pesquisador a fazer referência à cor de pele como um critério definidor das diferenças entre os seres humanos, distinguindo as raças segundo alocações geográficas. Separando inicialmente em quatro ramos de espécies humanas, ele classificou a existência dos americanos, africanos, asiáticos e europeus [...].

Assim, segundo Faro e Pereira, (2011) Lineu (1738) estabelece, de maneira incisiva, característica subjetiva e social às pessoas a partir de um fenótipo específico para além da cor da pele. Com efeito, atualizou seus resultados de pesquisa, em função de especificidades também socioculturais. Dessa forma, rompendo com estigmas limitados já pré-existentes, que puramente coisificavam sociedades inteiras.

Desse modo, segundo Munanga (2004, p. 22):

Podemos observar que o conceito de raça, tal como o empregamos hoje, nada tem de biológico. É um conceito carregado de ideologia, pois, assim como todas as ideologias, esconde uma coisa não proclamada: a relação de poder e dominação. A raça sempre apresentada como uma categoria biológica, isto é, natural, é de fato categoria etnossemântica. De outro modo, o campo semântico do conceito de raça é determinado pela estrutura global da sociedade e pelas relações de poder que governam.

O que é corroborado por Faro e Pereira (2011, p. 272) quando afirmaram que “historicamente, a consideração da raça como ferramenta de estratificação social é um reflexo da centralidade desta característica nas sociedades ocidentais e, inclusive, na subjetividade dos indivíduos”.

Em conformidade, Nascimento (2009, p. 21) atenta:

Entendemos por Racismo a crença inerente de superioridade de uma raça sobre a outra. Tal superioridade é concebida tanto no aspecto biológico como na dimensão psicossociocultural – esta é uma dimensão usualmente negligenciada ou omitida nas definições tradicionais do racismo. A elaboração teórica-científica produzida pela cultura europeia justificando a escravização e a inferioridade

dos povos africanos constitui o exemplo eminente do racismo sem precedentes na história da humanidade.

Em resumo, o racismo é captado tal qual ações que visam menosprezar, desqualificar, sujeitar, etc. civilizações inteiras em função do objetivo de quem o faz: os dominantes. Assim, ele é um instrumento nocivo a qualquer sociedade, pois fere diretamente a dignidade humana. Dessa forma, o racismo caracteriza-se como, entre outras coisas, um conjunto de práticas discriminatórias que privilegia algumas sociedades em detrimento a outras; um processo social e histórico que impõe subalternidade, letal a qualquer ser humano.

2. Ciências da Religião Aplicada (CRA)

No contexto atual, as CRA vêm sendo muito discutidas quanto sua posição no campo do saber, desde sua nomenclatura e seus princípios até a atuação de seus pesquisadores. Em virtude dos fatos mencionados, Cavallin (2021, p. 174-184) propõe 4 tipos de CRA:

Modernista: pautada da razão ascética moderna [...]; Ideal: “Pós-modernista emancipatório: [...] ligada ao estado multicultural”; Utilitarista: “[...], na separação radical moderna entre fato e valor” e a Ideal: “ciência da religião aplicada à lei natural e aos direitos humanos [...]”.

Além disso, Stern; Costa (2018, p. 11) adverte que:

(1) não se deve confundir a aplicação da ciência da religião com a aplicação da religião; (2) não se pode confundir pesquisa aplicada com ciência aplicada; e (3) é necessária uma maior identificação da ciência da religião enquanto área de formação profissional e acadêmica. Aplicação da ciência da religião enquanto ciência prática, em harmonia com sua ciência base.

Ademais, Ursark (2018, p. 73) salienta ser importante que:

[...] dois fundamentos epistemológicos cruciais à Ciência da Religião: (a) o compromisso com a descrição dos nossos objetos sem interferência das posições extra-acadêmicas do pesquisador; e (b) a análise dos dados levantados em uma atitude norteada pelo princípio de indiferença ideológica.

Pelo exposto, fica claro a impotência do tema e as contribuições dos autores a ela dispensada. Isso porque ela deve ser cuidadosa no que se refere a seu conteúdo teórico e prático, pois é urgente que as diretrizes para as CRA sejam claras e precisas, a fim de garantir a elas maior eficácia metodológica e forma de atuação. Dessa forma, entendemos a responsabilidade diante da transformação do *know how* desenvolvido

na área prática de uma CRA como um elemento cada vez mais importante num mundo de grandes conflitos religiosos.

3. Diálogo Inter-religioso (DIR)

O Diálogo Inter-religioso visa uma postura de abertura às diferenças, a fim de criar situações propícias para encontros entre diferentes religiões. Panasiewick (2003) afirma que o diálogo inter-religioso se apresenta hoje às tradições religiosas tanto como um desafio quanto como uma possibilidade. Para ele, o DIR tem dois objetivos: 1) ampliar a concepção de Deus presente em cada tradição religiosa (ad intra). “A maneira com que um apresenta sua experiência do transcendente pode possibilitar ao outro despertar uma presença real, mas adormecida, do Mistério Divino”; 2) propiciar mais vida para a humanidade. “O encontro entre tradições religiosas carrega consigo uma exigência ética que é a de promover a vida e a paz, sobretudo para as comunidades que participam do diálogo” (Panasiewick, 2003, p. 40).

Neste sentido, Queiruga (2007, p. 138) afirma que no mundo atual há, mais do que em qualquer outra época, um contato entre as religiões. Assim, “todas as religiões podem sair ganhando de um encontro honesto, aberto e respeitoso com as demais.”

Na perspectiva de Vigil (2006), as pessoas podem utilizar três formas diferentes de valorar as outras visões diante à própria visão religiosa. Ou seja: a exclusivista, aquela que afirma que só a própria crença propicia a salvação; a inclusivista, que inclui as religiões de mesma base; e a postura pluralista, a partir da ideia de que Deus está nas diversas culturas e de formas diferentes.

Para o estudioso das religiões afro-brasileiras Muniz Sodré (2006, p. 24):

As experiências concretas de acolhimento e diálogo entre sujeitos de diferentes tradições religiosas é positiva. Portanto, podem se tornar exemplos vivos que mostram a possibilidade de aprofundamento da experiência religiosa no reconhecimento da alteridade e no respeito à pluralidade de manifestações da religiosidade.

Entretanto, TEIXEIRA (2007, p. 13), atenta que há fundamentalistas se ligam a duas estratégias defensivas: na primeira, “ocorre um fechamento comunitário, é a ‘estratégia do gueto’. Na segunda, adota-se a ‘estratégia da cruzada’, ou seja, o caminho da reconquista da sociedade em nome da tradição religiosa particular”.

Em suma, fica evidente o quão é importante pensar o DIR em suas diferentes possibilidades. Nesse sentido, é necessário refletir sobre as formas de diálogo que podem favorecer relações saudáveis, desde que os atores nesse processo estejam comprometidos com isso. Logo, é necessário investir constantemente na cultura de paz.

4. Diálogo Intercultural (DIC)

A Filosofia Intercultural, ou introspecção cultural, busca encontrar recursos para responder a questionamentos socioculturais, assim como forças econômicas e políticas que se interessam em difundir a ideologia da “descapacitação” contextual, sendo sua característica principal a crítica à hegemonia acadêmica. Com efeito, essa corrente de saber propõe pensar soluções para o problema da discrepância de valores ideológicos no mundo moderno. Logo, a interculturalidade, via o diálogo, prima pelo resgate e valorização das culturas historicamente subjugadas pelo processo de colonizador.

Assim, para Walsh (2006, p. 8): A interculturalidade crítica [...] é uma construção de e a partir das pessoas que sofreram uma experiência histórica de submissão e subalternização. [...]. Analogamente, Fernet-Betancourt (1994, p. 20) frisa: “criar as condições para que os povos falem com voz própria, quer dizer, que digam sua própria palavra e articulem seus logos sem pressões nem deformações impostas”. Com efeito, esses autores defendem a existência de mecanismos teóricos e práticos específicos para garantir a legitimidade das manifestações culturais dos povos historicamente explorados.

Contudo, Dussel (2016, p. 63) salienta que o DIC “deve ser transversal, ou seja, deve partir de outro lugar, para além do mero diálogo entre eruditos do mundo acadêmico ou institucionalmente dominante, pois, oferece um caminho para pensar a colonização”, e de forma crítica. Desse modo, a dar nexos aos encontros entre diferentes povos.

Em resumo, o DI se apresenta como um instrumento sociocultural, que viabiliza o desenlace das amarras coloniais as quais estamos condicionados, visto que ele legitima os diferentes saberes culturais, apoia os seus desenvolvimentos e presa pela antonímia dos seres marginalizados. Portanto, dedica-se a romper com a

lógica e as reminiscências coloniais, por onde reverbera a subalternização dos povos.

Considerações finais

Pelo exposto, ao falarmos racismo, somos remetidos, culturalmente, aos povos tradicionais, que são historicamente subjugados. Assim, é preciso reconhecer a posição marginal que nosso sistema eurocêntrico os imputa. No DIR e DIC, percebe-se potencial para combater o racismo, visto que eles se apresentam como viáveis facilitadores para esse objetivo. Mas, para isso eles devem abarcar temas como territorialidade, comunidade e pessoa e, ancestralidade etc., de modo a viabilizar uma experiência que surpreenda/realize. Sobre as CRA, aferimos viável aplicar seu espectro de conhecimentos, abordando a temática do racismo, a fim de aprimorar suas práticas. Em suma, é importante reconhecermos que há racismo e que é possível de enfrentá-lo.

Referências

CAVALLIN, Paul Clemens. Ciência da religião aplicada: quatro tipos ideais. São Paulo: *REVER*, V. 21, Nº1, 2021, p. 171-189. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/54400/35429>. Acesso em: 01 set. 2023.

FARO, A. e PEREIRA, M. E. (2011). Raça, racismo, e saúde: a desigualdade social da distribuição do estresse. *Estudos de Psicologia*, 16(3) setembro/dezembro. Campinas. 2011, 271-278. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/epsic/a/tNVbv6Bxm9qrXSZd/f4SMWxt/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 10 mai. 2023.

MUNANGA, Kambele. *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia*. Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira. Niterói: EDUFF, 2004. Disponível em: biblio.fflch.usp.br/Munanga_K_UmaAbordagemConceitualDasNocoosDeRacaRacismoIdentidadeEEtnia.pdf. Acesso em: mai. 2023.

PANASIEWICZ, Roberlei. Os níveis ou formas de diálogo inter-religioso: uma leitura a partir da teologia cristã. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 2, n. 3, p. 39-54, ago-dez., 2003. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/597/624>. Acesso em: 10 ago. 2018.

SODRÉ, Muniz. *As estratégias sensíveis – Afeto, mídia e política*. Petrópolis: Vozes, 2006.

STERN, Fábio L.; COSTA, Matheus Oliva da (Orgs.). *Ciência da Religião Aplicada: ensaios pela autonomia e aplicação profissional*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018. Disponível em: <https://www.editorafi.org/files/ugd/48d20643cd01f41aa64bd8895cc512a1c52f24.pdf>. Acesso em: 01 set. 2023.

TEIXEIRA, Faustino. O Pluralismo Religioso e a Ameaça Fundamentalista. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 10, n. 1 e 2, p. 9-24, 2007. Disponível em: <http://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/804>. Acesso em: 10 fev. 2016.

USARSKI, Frank. *O pesquisador como benfeitor?* Reflexões sobre os equívocos da Ciência Prática da Religião e sua alternativa. Disponível em: https://www.editorafi.org/_files/ugd/48d206_43cd01f41aa64bd8895cc512a1c52f24.pdf. Acesso em: 01 set. 2023.

VIGIL, José M. *Teologia do pluralismo religioso: para uma releitura pluralista do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2006.

WALSH Catherine, "Interculturalidad y colonialidad del poder. Um pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial", in: GARCÍA LINERA Álvaro; MIGNOLO Walter; WALSH Catherine. *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento, Ediciones del signo*, Argentina: 2006, p. 21-70. Disponível em: https://www.humanas.unal.edu.co/repositoriocatedraunesco/files/5515/0086/2492/RAE_No_97.pdf. Acesso em: 30 set. 2023.

DIA DA CONSCIENTIZAÇÃO DOS POVOS DE TERREIROS EM GOIANA-PE: UMA ANÁLISE DO DEBATE LEGISLATIVO

José Bartolomeu dos Santos Júnior¹
Dilaine Soares Sampaio²

Resumo: O objetivo deste trabalho é fazer uma análise do debate provocado na Câmara Municipal de Goiana, município situado no estado de Pernambuco, em torno da lei nº 2.584/2023, proposta pelo chefe do poder executivo. A referida lei diz respeito a instituição e inclusão no Calendário Oficial de Goiana, do dia 15 de abril como o dia da Conscientização dos Povos de Terreiros e o mês de abril como mês da “Caminhada dos Povos de Terreiros”. A aprovação da lei se deu em meio a controvérsias durante a votação, que contou com onze votos favoráveis e três contrários. Dentre os votos contrários, destacaremos o do vereador evangélico José Mário Gomes Marinho, conhecido como Mário do Peixe, que traz um discurso extremamente acusatório em relação às religiões de matrizes africanas. O seu longo discurso nos faz refletir sobre a manifestação do racismo estrutural e do racismo religioso nos espaços de poder assim como acerca da “laicidade à moda brasileira”. Por outro lado, nos mostra a agência dos religiosos e religiosas de matrizes africanas que cada vez mais se colocam na cena pública em busca de seus direitos. Nossa análise se dará no âmbito das Ciências Empíricas da Religião, particularmente em diálogo com a perspectiva antropológica. Recorreremos aos conceitos e debates feitos por Silvío Almeida, Wanderson Flor do Nascimento, Ricardo Mariano, dentre outros/as. Como fonte, utilizaremos a gravação da sessão disponível no You Tube além das matérias publicadas na imprensa e nas mídias sociais que trazem a repercussão da votação.

Palavras chave: Goiana-PE; Povos de Terreiros; Racismo Estrutural; Racismo Religioso.

Introdução

Goiana é um município com mais de 80 mil habitantes e que no século XVI estava submetido à Capitania de Itamaracá pelo projeto colonizador e dominador da Coroa portuguesa, que de diversas formas foram impondo seus costumes, crenças e regras de convivência dos europeus para com as tradições indígenas e africanas que aqui foram rotuladas pelos brancos como inferiores e demoníacas, gerando epistemicídios e racismo epistêmico, ou seja, os colonizadores violentaram culturas diferentes procurando homogeneizar o mundo pluriverso com instituição de verdades absolutas, universais e inquestionáveis.

Nosso objetivo é expor e debater os racismos e preconceitos explícitos nas falas do vereador Mário do Peixe contra as religiões de matriz afro-indígenas; nossa

¹ Doutorando pelo PPGCR-UFPB; Mestre pelo PPGE-UFPB. E-mail: jbsjr@hotmail.com.

² Doutora em Ciências da Religião (UFJF); docente do PPGCR-UFPB. E-mail: dicaufpb@gmail.com.

análise se dará no âmbito das Ciências Empíricas da Religião, particularmente em diálogo com discursos proferidos por legisladores da Casa José Pinto de Abreu, quando da votação da lei municipal do dia e do mês da Caminhada dos Povos e Terreiros, e seus desdobramentos nas mídias sociais.

1. Histórico de lutas e polêmicas na sessão de votação da lei dos Povos de Terreiros

Na Goiana colonial e imperial, a divisão social podia ser sentida pela grande segregação de igrejas e irmandades destinadas aos homens, dependendo de sua cor de pele, status e trabalhos realizados. Tinha-se igrejas para brancos, pretos, pardos livres e pardos cativos, qualquer ensejo que destoasse do catolicismo era rechaçado; os cultos aos Orixás e outras divindades eram repreendidos e para acontecer fizeram uso do sincretismo, ou de maneira muito secreta, familiar, em ambientes seletos, os praticantes poderiam festejar, crer e comportar-se de acordo com os princípios que guardavam dentro de si.

As religiões afro-indígenas tiveram de ser celebradas na clandestinidade, no segredo, e longe dos holofotes dos governantes. Essa situação pouco mudou com a passagem do sistema monárquico para o republicano em 1889 com o golpe da república. Mesmo com o fim da suposta religiosidade oficial católica na constituição, de fato, a Igreja de Roma continuou tendo privilégios e prestígios. Apenas recentemente vem perdendo espaço para as igrejas evangélicas de variadas nomenclaturas e seguimentos.

A bancada evangélica nas câmaras municipais, estaduais e federal têm crescido bastante nos últimos anos. Conforme a pesquisadora Magali do Nascimento Cunha, esse processo teve início na década de 1980, ganhando maiores proporções depois dos anos 2000; “a bancada evangélica se consolidou com força, o que resultou na criação da Frente Parlamentar Evangélica (FPE) em 2003” (2019, p. 10).

De acordo com o filósofo e advogado Silvio Almeida, atual ministro dos Direitos Humanos e Cidadania, a sociedade brasileira em parte é herdeira e propagadora de práticas colonialistas, ou seja, de elementos que foram gerados no período colonial, mas que até hoje reverberam entre nós, é o caso do Racismo Estrutural presente em vários setores da nossa vida cotidiana e social.

O racismo decorre das marcas deixadas pela escravidão e pelo colonialismo. Conforme este raciocínio, as sociedades contemporâneas, mesmo após o fim oficial dos regimes escravistas, permaneceriam presas a padrões mentais e institucionais escravocratas, ou seja, racistas, autoritários e violentos (ALMEIDA, 2018, p. 143).

A partir daqui vamos transcrever alguns textos do longo discurso proferido pelo vereador José Mário Gomes Marinho (Mário do Peixe), eleito legislador pelo partido União; o pronunciamento aconteceu na sessão ordinária da 2ª discussão e 2ª votação do projeto de lei nº 08/2023, enviado pelo prefeito de Goiana, o senhor Eduardo Honório Carneiro (União). O discurso completo pode ser visualizado no canal do YouTube <https://www.youtube.com/watch?v=iHH8mOZXfME> da Câmara de Vereadores de Goiana, onde podemos constatar algumas das situações descritas por Silvio Almeida.

Nós sabemos que o Estado é laico, que as pessoas têm o livre arbítrio de escolher a sua religião, isto é um fato, é notório, e não cabe nenhum questionamento em relação à crença, a religião, e quando se fala do direito constitucional do culto livre e inviolável, eu quero lembrar as pessoas de Goiana que infelizmente não foi assim que se procedeu no período de Pandemia aqui no estado de Pernambuco e nos outros estados da federação. Quando é, autoridade da esquerda, autoridade que altera o comunismo, no estado e no Brasil, feriu a constituição federal, tirando o direito das pessoas católicas, evangélicas de ter assegurado na constituição federal o direito de cultivar a Deus. Foi fechada as igrejas, não foi recomendado as igrejas que atendessem as exigências da vigilância sanitária; foi fechada da forma mais absurda e covarde que a esquerda pode atuar nas igrejas.

Devemos recordar que não foram apenas as igrejas evangélicas e católicas que sofreram com o fechamento de suas portas e atividades no início da Pandemia COVID; templos de religiões orientais, bem como as casas destinadas aos cultos afro e indígenas foram afligidos e seus adeptos também tiveram restrições. Mas, depois, medidas protetivas com uso de máscaras, distanciamento, álcool gel, campanhas de vacinação, foram estabelecidas por órgãos competentes nos estados e municípios do nosso país, e aos poucos, os religiosos puderam voltar a frequentar seus cultos religiosos. Magali Cunha (2019, p. 15) enfatiza que os evangélicos passaram a se agregar como conservadores em 2010 “e mais ainda depois de 2014, evangélicos de diferentes denominações, identificados com o discurso assumido por lideranças da bancada evangélica, passam a se identificar publicamente como ‘conservadores’ e

‘de direita’’. Ainda em seu pronunciamento, o vereador Mário do Peixe faz uso do termo laico e Mailson Fernandes Cabral de Souza (2020, p. 124-125) nos explica um pouco sobre essa situação:

Laicidade e liberdade religiosa são conceitos que frequentemente são alvos de controvérsias no debate sobre os limites entre a religião e o espaço público. As disputas em torno desses termos se distanciam das bases conceituais em que eles foram gestados, limitando-os a uma contenda verbal que refletiria demandas políticas de determinados atores ou grupos sociais que por vezes se afastam das práticas políticas que tais conceitos deveriam balizar. A laicidade se apresenta como um problema político referente ao posicionamento do Estado em face de questões que envolvam a liberdade religiosa.

A laicidade está muito próxima do conceito de secularização, onde o Estado sendo laico não tomaria partido nos assuntos religiosos; tentou-se esse distanciamento no Brasil em fins do século XIX ao retirar o catolicismo enquanto religião oficial, mas, na prática e vivência “a laicidade estatal no Brasil não somente não dispõe de força normativa e ascendência cultural para promover a secularização da sociedade como tem sido acuada pelo avanço de grupos católicos e evangélicos politicamente organizados” (MARIANO, 2011, p. 254). Ricardo Mariano ainda considera que apesar de constitucionalmente nosso país ser legalmente perante a lei como laico essas mesmas leis e aqueles que as fazem não detém segurança de sua reprodução e realidade junto à sociedade pois, grupos e personalidades estão aptos na mobilização e interferir na esfera pública em seu favor e em detrimento aos outros.

Quem quiser se manifestar presidente, quiser ter direito a voz, quer ter direito a voto, se candidate, pra o povo lhe escolher, pra que você venha pra esta casa, pra defender os seus interesses, pra falar e pra votar, mas enquanto você não for capacitado para colocar seu nome sob o julgamento popular, infelizmente tem que respeitar o regimento interno da casa.

Neste momento, recordamos da época colonial em que as Câmaras de Vereadores eram ocupadas pelos “Homens Bons”, brancos, ricos senhores de engenhos e comerciantes, que buscavam exclusivamente cuidar dos próprios interesses pessoais e familiares, deixando as camadas mais vulneráveis sobrevivendo em situações desumanas. Infelizmente em nosso país são poucos os casos de cidadãos, homens e mulheres de religiões afro-indígenas que conseguiram chegar e representar seus povos em posições de poder executivo, legislativo e/ou judiciário. Diferentemente dos católicos e na atualidade os evangélicos que “se vê

fortalecido como parcela social que tem suas próprias reivindicações e pode eleger seus próprios representantes para os espaços de poder público” (CUNHA, 2019, p. 14).

Então senhor presidente, a respeito do projeto de lei que entra na segunda discussão hoje e na segunda votação, o meu voto é contrário, sou contra, eu sou contra presidente. Por que eu não vejo motivo nenhum para que traga benefícios a uma sociedade; para que desperte o interesse das pessoas mudarem de vida. Não existe ressocialização a não ser o evangelho. O camarada é pego fazendo o mais bárbaro crime que ele cometer no nosso Brasil, vai pra uma cadeia, quando é muito perigoso, segurança máxima, passa 30 anos preso, quando se solta não tá ressocializado. É a mesma pessoa. Mas, quando o indivíduo mais perverso do mundo se converte à Cristo, que o espírito santo fazer morada no seu coração, essa pessoa é transformada. Porque quem tem poder pra transformar é a palavra de Deus.

Ao afirmar que não existe ressocialização a não ser pelo evangelho o vereador desconsidera, desrespeita e menospreza outros saberes, outras formas de crer, propõe padrões universais e ressuscita o discurso preconceituoso, racista e epistemicida de séculos passados. No Instagram oficial da Associação da União dos Terreiros de Goiana-PE (@uniaodosterreirosdegoiana), a presidente da associação, a senhora Severina Duda do Nascimento, mais conhecida como Mãe Biu de Xangô, postou uma nota de esclarecimento enfatizando que no dia 13 de abril de 2023 “os integrantes da União dos Terreiros presentes na Câmara Municipal de Vereadores ficaram de costas por repudio ao discurso de intolerância religiosa a religião de Matriz Africana do vereador Mário do Peixe. No site do Diário de Pernambuco, jornal de grande dimensão, publicou matéria sobre a Caminhada dos Terreiros no dia 15/04, mas, não citou as divergências na plenária quando da aprovação; já o site www.radarpolitico365.com.br nesta mesma data destacou a situação:

Apesar da revelia de quatro parlamentares, o projeto de lei nº 008/2023 de iniciativa do Poder Executivo que torna o 15 de abril no âmbito do município de Goiana, Dia da Conscientização dos Povos de Terreiros foi aprovado pela câmara de vereadores conquistando cerca de dez votos favoráveis, quatro contrários e uma abstenção.

Em 14 de abril de 2023, no Diário Oficial dos Municípios do Estado de Pernambuco (www.diariomunicipal.com.br/amupe) ano XIV, edição nº 3320^a – Edição Extraordinária, foi publicada a lei nº 2.584/2023, que em seu artigo 2º e 3º destaca que ‘no Dia da Conscientização dos Povos de Terreiros deverão ser

realizadas homenagens a diversidade religiosa do município de Goiana, em especial a dos Povos de Terreiros, devendo a Prefeitura, por meio da Secretaria de Comunicação, dar notoriedade ao festejo, e que na semana que precede ou sucede o dia 15 de abril deverá ser realizada a caminhada dos povos de terreiros, visando despertar a necessidade da conscientização'. É um reconhecimento extremamente necessário para com todas e todos aqueles que por séculos tiveram de se esconder e hoje podem se mostrar em cortejo público ocupando espaços. Se o Estado é laico como prediz nossa Constituição Cidadã de 1988, temos que agregar, respeitar, visibilizar e apoiar todas as crenças e sagrados.

Considerações finais

Nosso trabalho buscou descircunscrever o fenômeno religioso, percebendo-o no espaço público, na política, afinal, jamais a política se desinteressou pelo religioso e o inverso é recíproco. A análise do discurso do vereador demonstra a força do racismo religioso vigente em nossa sociedade. Infelizmente, podemos perceber que as religiões afro-brasileiras continuam sofrendo violências, preconceitos, discriminações que estão alicerçadas nos epistemicídios coloniais e colonialistas.

Historicamente perseguidas, as religiões de matrizes africanas têm se colocado cada vez mais nos espaços públicos, nos enfrentamentos para exercerem o direito de professar sua fé. Destacamos enfim a agência dos corpos, em sua maioria corpos pretos, que ao longo de nossa história foram e seguem violentados. A simbologia do “dar as costas” deve ser enfatizada, pois é o corpo preto como um corpo político.

Referências

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *O que é Racismo Estrutural?*. Belo Horizonte – MG: Letramento, 2018.

CUNHA, Magali do Nascimento. Os Processos de Miatização das Religiões no Brasil e o Ativismo Político Digital Evangélico. *Revista FAMECOS: mídia, cultura e tecnologia*; p. 1/20, v. 26, n. 1, jan – abr 2019.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. O Fenômeno do Racismo Religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. *Revista Eixo*, v. 6, n. 2 (Especial), p. 51-56, novembro de 2017.

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.

SILVA, Maria de Jesus Santana. *Devoção e Resistência*: as irmandades de homens pretos de Goiana. Rio de Janeiro: Publit, 2017.

SOUZA, Mailson Fernandes Cabral de. Laicidade do Estado e Liberdade Religiosa, p. 124-129 In RIBEIRO, Claudio de Oliveira; ARAGÃO, Gilbraz; PANASIEWICZ, Roberlei (Orgs). *Dicionário do Pluralismo Religioso*. São Paulo: Recriar, 2020.

CONCILIANDO O NERDISMO E A ESPIRITUALIDADE: EXPLORANDO CONEXÕES E POSSIBILIDADES

José Fábio Bentes Valente¹
Elton Eduardo Paz de Araújo²

Resumo: O Nerdismo é identificado como um fenômeno urbano cultural de grande impacto na sociedade contemporânea, despertando interesse e curiosidade em diversos campos de estudo. Entre esses campos, destaca-se a relação entre o Nerdismo e a Espiritualidade, tema que tem sido objeto de investigação e reflexão por parte de acadêmicos e pesquisadores, que buscam compreender as conexões e interações entre esses elementos aparentemente distintos. A metodologia empregada nessa pesquisa e caráter bibliográfico, haja vista possuir uma gama de labores acadêmicos, como livros e artigos científicos, que analisam as questões relacionadas ao tema proposto, que irão delinear essa possível conexão, em pressupostos de Willian Sins Bainbridge, Sherry Turkle, Henry Jenkins, entre outros. Dos resultados esperados, pode-se observar que a relação entre Nerdismo e Espiritualidade, por mais que pareça a priori não haver simetria entre esses universos distintos, o que se percebe e que os agentes sociais destas comunidades, através de bens culturais de consumo, como jogos eletrônicos e filmes, há uma personificação de transcendência nesses elementos. **Palavras-Chave:** Nerdismo; Espiritualidade; Fenômeno Urbano; Bens Culturais. Transcendência.

Introdução

Embora o Nerdismo e a Espiritualidade são conceitos muitas vezes vistos como opostos, ou seja, pertencentes a universos distintos, esta pesquisa tem como objetivo explorar as possíveis interseções entre essas duas esferas aparentemente divergentes, buscando compreender suas semelhanças e conexões. Pois, ao se imergir no axis mundi do nerdismo, depara-se com cidadãos apaixonados por conhecimento, especialistas em seus campos de interesse e dedicados a explorar os limites do saber humano. Por outro lado, a espiritualidade é frequentemente associada a uma busca interior por transcendência, conexão com algo maior e uma jornada de autoconhecimento e transformação.

A fim de esclarecer essa correlação, aprovou-nos como aspecto metodológico, laborar pela pesquisa bibliográfica, uma vez que se possui uma vasta

¹Mestre em Ciências da Religião pela Faculdade Unida de Vitória (FUV). Doutorado em andamento em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), com financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq. Graduado em Ciências Teológicas pela Faculdade Boas Novas (FBN). E-mail: prof.fabiovalente@fbnovas.edu.br.

² Mestre em Ciências da Religião pela Faculdade Unida de Vitória (FUV). Doutorado em andamento em Ciências da Religião, por essa mesma Instituição de Ensino Superior. Graduado em Ciências Teológicas pela Faculdade Boas Novas (FBN). E-mail:preltoneduardo@hotmail.com.

gama de labores, seja de livros, teses, e artigos científicos, que dentro de suas especificidades ao tema proposto, se examinará como o Nerdismo e a Espiritualidade em suas diferentes proposituras e complexidades, busca-se identificar os pontos de convergência, entre esses dois fenômenos da tessitura da sociedade, cujo caminhos podem se entrelaçar e se enriquecer mutuamente.

Os resultados alcançados revelam uma conexão entre Nerdismo e Espiritualidade, pois a busca por conhecimento e especialização, tão característica dos nerds, pode ser vista como uma expressão cultural e criativa que se conecta com a busca intelectual e o desejo de significado presentes na Espiritualidade, sendo esta ação enriquecida, ao abraçar a paixão, a dedicação e a expertise dos *nerds* em seus campos de interesse. São essas convergências de simbioses constitutivas que envolvem uma transcendência de fronteiras, e uma diversidade de experiências e perspectivas que existem dentro desses campos, que embora sejam distintos, em suma, acabam se convergindo nesses seres sociais.

No entanto, é importante ressaltar que esta pesquisa bibliográfica possui suas limitações, pois, embora tenha-se explorado a literatura disponível, uma análise mais aprofundada se faz necessário a ser realizada em pesquisas futuras, como por exemplo, recolhimento de entrevistas, a fim de obter *insights* mais contextuais e vivências pessoais de indivíduos que se identificam simultaneamente como nerds, e *a priori* possuem ações de espiritualidade para com certos bens culturais de consumo. a fim de expandir a compreensão mais densa, dessa temática.

1. Nerdismo e espiritualidade: uma análise conceitual

Ao se pesquisar por um viés mais descritivo e denso, na relação entre nerdismo e espiritualidade, encontra-se um arcabouço de significados entrelaçados e perspectivas em constante mutação, como propõe o cientista da comunicação Henry Jenkins (2008), ao argumentar sobre o nerdismo, cujas ações ao longo nas tessituras da sociedade, transcendem estereótipos e caricatura superficiais. Mais do que uma mera coleção de interesses, o nerdismo emerge como um espaço participativo, onde paixões se entrelaçam e buscam algo mais profundo e significativo. Paralelamente, Emmons (2000), afirma que ao sondar as profundezas da espiritualidade, que distante estar confinado aos domínios religiosos, ela como

uma inteligência motivacional, incita a busca por um significado mais profundo, essencial para a experiência humana.

É justamente no cerne destas possíveis interseções, que há uma dualidade entre o material e o espiritual, em que Jenkins (2008), ao explorar a participação nas comunidades nerds, propõe que essa intensidade possa ser uma forma contemporânea de busca por conexão, tão fundamental para a espiritualidade. Pois, em um mundo onde barreiras são dissolvidas e fronteiras são redefinidas, surge uma problematização essencial, o nerdismo, aparentemente imerso no mundo material, poderia realmente ser uma forma moderna de exploração espiritual? Talvez essa dualidade seja uma ponte que nos convida a contemplar não a separação, mas a união de perspectivas, permitindo-nos abraçar o vasto espectro do conhecimento e da experiência humana.

Nesse aspecto, a interseção entre a curiosidade nérdica e a busca por significado é mais do que um mero acidente, pois os nerds encontram suas respostas nas narrativas de ficção científica, como destaca o site Nerdist (2021), em que a imaginação desenvolvida nessas histórias, vai muito além do escapismo, reflete nossa fome ancestral por entender as complexidades do universo, sendo uma exploração moderna das questões eternas que acompanham a humanidade desde os primórdios, sendo essas narrativas, vistas como lentes distorcidas, buscam uma visão única da busca espiritual, para onde a ficção e a realidade convergem, revelando que esses campos aparentemente díspares do nerdismo e da espiritualidade podem, na verdade, se sobrepor.

Ao trilhar esse território repleto de interseções, uma pergunta ressoa, até que ponto o nerdismo é uma resposta contemporânea a uma busca ancestral? Explorar essa relação é aprofundar nos domínios da ficção científica, como propõe Csicsery-Ronay (2011), em *The Seven Beauties of Science Fiction*, sugerindo nesse pressuposto, que no cerne de cada ser social, a exploração é uma extensão da busca humana por compreensão e significado, apresentando-se como uma expressão moderna de uma busca milenar. Ao contemplar o intrincado entrelaçamento entre o nerdismo e a espiritualidade, emergem núcleos vibrantes de uma tela que retratam a identidade humana em toda a sua complexidade. No axioma dessa convergência reside uma dualidade que, em vez de ser um obstáculo, se transforma

em um processo simbiótico que conecta o intelecto à busca por significado e transcendência.

2. Comunidade nerd e práticas espirituais

Ao se fazer uma pesquisa pela web espaço nas comunidades nerds, os resultados vão revelar a confluência dinâmica entre o nerdismo e as práticas espirituais. O que se destaca nesses espaços é a sua natureza protetoramente inclusiva e acolhedora, Paul-François (2017), por exemplo, ao examinar “The Jediism”, ou seja, a Religião Jedi, nos apresenta um exemplo intrigante dessas conexões possíveis. O Jediismo, inspirado na mitologia de Star Wars, transcende o simples desejo de uma franquia para se tornar um veículo de manifestação do campo espiritual, na qual nesse contexto, os nerds não são apenas fãs, mas participantes ativos em uma jornada que matiza a ficção com a busca por significado, valores e ética.

Nesse aspecto, a característica mais notável desse entrelaçamento, ou seja, entre a ficção e os aspectos da espiritualidade, é a criação de práticas que matizam esses dos fenômenos das tessituras sociais, que se tornam autênticas pelas próprias comunidades nerds. Bainbridge (2013), em, eGods: Faith vs. Fantasy in Computer Games, não traduzida para a língua portuguesa, lança luz sobre como essas comunidades engendram rituais, cerimônias e discussões filosóficas adaptadas à sua perspectiva singular, na qual envolvem, meditação, debates sobre a filosofia da existência e reflexões sobre a moralidade, que em suma emergem como práticas espirituais que florescem nesses espaços. Assim, o nerdismo não apenas acolhe a espiritualidade, mas também a reinterpreta e reconfigura de acordo com suas próprias necessidades e visões, criando um sincretismo fascinante de ficção e fé.

No âmago dessa convergência reside uma dinâmica de conexão e pertencimento profundamente humana. Paul-François (2017), observa que o Jediismo, entre outras formas de manifestação espirituais desse nicho social, por exemplo, não é apenas um conjunto de crenças, mas também é uma identidade compartilhada que proporciona um profundo senso de comunidade e camaradagem. Essa conexão entre nerds, muitas vezes dispersos geograficamente, demonstra a capacidade das comunidades virtuais de satisfazer necessidades fundamentais de apoio emocional e interação social. Assim, além de servir como

plataforma para exploração espiritual, as comunidades nerds também funcionam como um porto seguro para a busca humana universal por conexão significativa e compreensão mútua.

Esta simbiose entre nerdismo e espiritualidade desafia vigorosamente as concepções casualmente sobre a separação entre entretenimento e busca de significado, o que poderia ser equivocadamente visto como mero escapismo, ou seja fuga da realidade, revela-se como um terreno fértil para uma exploração profunda da experiência humana, na qual as comunidades nerds transcendem o mero consumo da cultura pop, se transformando em um solo rico e promissor onde a busca por significado e transcendência é cultivada, celebrada e, acima de tudo, compartilhada.

Em adição às referências mencionadas anteriormente, autores como Campbell (1989), em sua *opus domus*, *O Herói de Mil Faces*, oferecem uma perspectiva profunda sobre os arquétipos mitológicos presentes nas narrativas que frequentemente inspiram as práticas espirituais dos nerds. Além disso, obras contemporâneas como, *The Geek's Guide to the Galaxy*, de Adams (2013), proporcionaram uma visão fascinante sobre a relação entre o nerdismo, a cultura popular e a espiritualidade, destacando como os mundos ficcionais frequentemente são veículos para questionamentos profundos sobre a existência e o propósito da vida.

Considerações finais

A jornada ao longo do intrincado caminho que conecta o nerdismo à espiritualidade revela um mosaico de descobertas fascinantes. No cerne dessa exploração, a percepção das narrativas nerds se transforma profundamente, deixando de ser meras histórias fantasiosas e emergem como veículos intrépidos para a exploração de questões essenciais sobre a existência, o propósito da vida entre outros questionamentos que a vida nos reserva. Ao mergulhar nessas narrativas, os nerds se encontram contemplando dilemas filosóficos profundos, refletindo não apenas sobre seus mundos fictícios favoritos, mas também sobre as profundezas da condição humana.

No entanto, o nerdismo não é uma jornada solitária, é uma jornada compartilhada. Pois, embora as comunidades nerds, muitas vezes dispersas por

vastas distâncias geográficas, se tornam um epicentro para a diversidade de crenças e práticas espirituais, onde a web espaço, tem seu papel preponderante, em que nesse nicho social, todos são bem-vindos, independentemente de sua origem, crenças ou paixões. Esses espaços acolhedores proporcionam um solo fértil para jornadas espirituais compartilhadas, onde as fronteiras tradicionais se dissolvem, e nesse ambiente, as tradições religiosas tradicionais se mesclam com elementos da cultura pop, criando um sincretismo notável que ecoa a busca inata da humanidade por conexão e compreensão.

A análise meticulosa dessas interações vai além da dicotomia tradicional entre o material e o espiritual. Ela revela uma visão abrangente da experiência humana que transcende essas divisões superficiais. Nesse entrelaçamento, as dualidades da vida humana, entre a razão e a imaginação, o científico e o místico, o material e o espiritual, não são obstáculos insuperáveis, mas sim pontos de conexão e integração, na qual o nerdismo e a espiritualidade se entrelaçam de maneiras notáveis, demonstrando que a exploração da vida não se limita a uma única via, mas sim a uma teia complexa de estradas que se cruzam e se entrelaçam.

Nesse encontro enriquecedor, os nerds e os agentes sociais que estão a procura de uma certa espiritualidade, encontram-se diante de um convite irrecusável: questionar, explorar e, acima de tudo, transcender, onde o nerdismo não é mais uma fuga da realidade, mas sim uma exploração corajosa do que significa ser humano, enquanto a espiritualidade não é mais uma jornada isolada, mas um convite para compartilhar, aprender e crescer juntos. Assim, a jornada de reconciliação entre essas aparentes dualidades continua a iluminar uma senda para o entendimento mais profundo, um caminho que leva a abraçar as complexidades e riquezas da experiência humana em todas as suas formas.

Referências

ADAMS, Douglas. *The Geek's Guide to the Galaxy*. New York: Random House Value, 2013.

BAINBRIDGE. Willian Sins. *eGods: Faith vs. Fantasy in Computer Games*. United Kingdom: Oxford University Press, 2013.

CAMPEBELL, Joseph. *O Herói de Mil Faces*. 14. ed. São Paulo: Cultrix; Pensamento, 1989.

CSICSERY-RONAY, Istvan. *The Seven Beauties of Science Fiction*. Connecticut: Wesleyan University Press, 2011.

EMMONS, Robert A. Is Spirituality an Intelligence? Motivation, Cognition, and the Psychology of Ultimate Concern. *The International Journal For The Psychology of Religion*, v. 10, n. 1, 2000. p. 3-25. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/248941940_Is_Spirituality_an_Intelligence_Motivation_Cognition_and_the_Psychology_of_Ultimate_Concern. Acesso em: 20 ago. 2023.

JENKINS, Henry. *Fans, Bloggers, and Gamers: Exploring Participatory Culture*. Nova York: NYU Press, 2008.

NERDIST. The Cosmic Connection Between Science Fiction and Spirituality. Disponível em: <https://nerdist.com/article/the-cosmic-connection-between-sci-fi-and-spirituality/>. Acesso em: 20 ago. 2023.

PAUL-FRANÇOIS. Tremlett. *Jediism: Will the real religion please stand up?* Disponível em: <https://openlearn.medium.com/jediism-will-the-real-religion-please-stand-up-c4ea793b88fe>. Acesso em: 22 ago. 2023.

AMORTALIDADE: A FÉ DA MÍSTICA DA FACETA TRANSUMANA

José Fabrício Rodrigues dos Santos Cabral¹

Resumo: A religião das soluções – expressão cunhada para designar o transumanismo: um movimento filosófico que milita pela elevação da condição humana, e não da alma, tendo por fundamento e inspiração os alcances da ciência e os avanços da biotecnologia – intenciona viver e propagar a mística da fé tecnófila – diferentemente da fé religiosa, a que envolve mitos e ritos, adorações e devoções, atos públicos e privados –, a fé da mística da faceta transumana, a que possibilita o espírito humano viver a condição espiritual enquanto ambiência de sentido sem a exigência de uma crença em seres metaempíricos. A religião das soluções em suas pretensões engendra uma espiritualidade sem Deus/Sagrado e seus correlatos. Esta comunicação tem uma finalidade específica: aprofundar, popularizar e promover a temática do transumanismo interligada com os temas da Área 44 da CAPES. Sobre os resultados encontrados, apenas um ser-nos-á objeto de explicitação, aprofundamento e diálogo (envolto de contribuições): o *fibiogital*, um ser proveniente da hibridação entre físico, biológico e digital e que enuncia ou inaugura a mística da amortalidade – a que se baseia no otimismo tecnocientífico de adjetivação inabalável, isto porque a mística da amortalidade localiza no indivíduo finito e mortal, e em suas possibilidades criativas e tecnológicas, os meios de sua justificação, de sua salvação e de sua grandeza.

Palavras-chave: Religião das soluções; Fibiogital; Transcendência tecnocientífica.

Introdução

O tema que se propõe *Amortalidade: a fé da mística da faceta transumana* é um assunto do transumanismo, um movimento filosófico que se impõe como um conceito transdisciplinar, que dialoga com uma multiplicidade de definições e problemas, autores e sistematizações epistemológicas. O leitor encontrar-se-á com um texto organizado em duas subseções, a primeira, intitula-se, *O macroprojeto do transumanismo*, onde apresentar-se-á o objetivo principal da religião das soluções; a segunda, nomeia-se, *O agente desinibidor do desejo humano*, na qual demonstrar-se-á resumidamente etapas da nova especiação, o *fibiogital*.

1. O macroprojeto do transumanismo

A religião das soluções – expressão sinônima de transumanismo – intenciona solucionar o problema da finitude corpórea do *sapiens*, uma vez que o corpo – realidade dotada de tempo – experimenta, nos limites de sua condição biológica,

¹ Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. E-mail: professorfabriciocabral@gmail.com.

eventos que o fragilizam, levando-o, no desenrolar da temporalidade, ao fim da individualidade existencial. Para o transumanismo, a temporalidade corpórea, a que define com a morte, não é um estado da finitude inelutável, mas um problema capaz de ser resolvido.

O tecnopoder origina uma crença, a da fé tecnófila, a que tem a tecnociência como o principal agente desinibidor dos desejos engendrados pelas aspirações transumanistas. O evento lítico, o que faz surgir o fogo quando o hominídeo fricciona pedras, instaura no interior da existência que se hominiza a noção de domínio pela percepção do surgimento do fogo como entidade domesticada.

A “domesticação do fogo, isto é, a possibilidade de produzi-lo, conservá-lo e transportá-lo, assinala [...] a separação definitiva dos paleantropídeos em relação aos seus antecessores zoológicos” (ELIADE, 2010, p. 18). O ato de domesticar o fogo oportuniza ao hominídeo atuar o *status* alquímico, o da “transmutação de um elemento em outro” (SIGNIFICADOS, 2023), por esse motivo intenciona-se afirmar uma dupla constatação: de um lado, o domínio do fogo como o que se encontra na gênese da hominização, por outro lado, a domesticação do fogo como o que se situa na origem de todo imaginário mítico religioso.

No contexto do que se desenvolve neste trabalho reflexivo, ao evocar o surgimento do fogo, na qualidade de evento lítico, deseja-se em perspectiva comparada apresentar o acontecimento tecnológico dos paleantropídeos, o da manipulação do fogo, como um evento que inspira a filosofia transumanista, posto que o transumanismo equiparado a um sistema de pensamento alquímico objetiva “fabrica[r] a imortalidade à chama de seu forno” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2021, p. 503).

Embora a morte seja o destino biológico de todas as pessoas, os humanos continuam a buscar formas de superar esse limite. Religiões, mitos e rituais foram criados para desviar a atenção dos medos da morte biológica na busca pela imortalidade espiritual (HOFFMAN; SISK, 2014, p. 6, tradução nossa).

A amortalidade – o “deixar de sofrer a morte natural, mas sem por isso escapar à fatalidade da morte” (MORIN, 2020, p. 101) – é a busca do macroprojeto do transumanismo, uma vez que as religiões escatológicas em sua promessa de eternidade apregoam *um para sempre* vivido no além do mundo, já o

transumanismo, na qualidade de religião da ciência (CRUZ, 2015), nutre no coração de seus seguidores *um para sempre* experienciado no aquém do mundo.

Para a religião das soluções,

a morte não é uma fatalidade. Algumas células quase nunca morrem espontaneamente: as células cancerosas e as células que dão origem aos espermatozoides e aos óvulos podem se dividir indefinidamente. *A morte celular, como todos os outros processos biológicos contidos em nossos genes, está sendo decodificada.* E essa decodificação nos conduz a *mudar radicalmente a imagem da morte: da ceifadora, que intervém do exterior, no final do percurso, passamos a uma escultora, que modifica do interior, todos os dias, a própria forma do ser vivo* (ALEXANDRE, 2018, p. 16, grifo nosso).

A imagem da morte – como apresentada no destaque acima – está em estado de transição e mutação não em razão da fantasia de uma crença ficcionista inerente a um grupo de teóricos que nutre a certeza interior de que a morte é um problema capaz de ser resolvido –, mas pelo fato do poderio composto pela convergência NBIC², a que conjuga duas ideias que dão suporte majoritário ao tecnopoder vigente, a saber:

1. O “i” como “informação” se entende como numérico/digital, e os poderes de cálculo são tais que é possível, um dia, pensar em usar processadores quânticos, por exemplo, para numerar/digitalizar qualquer sistema complexo. 2. O “n” de “nano” exprime que toda matéria pode ser transformada em nanociência [...]. Assim, um gene pode ser fabricado hoje dessa forma graças às nanotecnologias. As nano-tecnologias estão em pleno desenvolvimento. Não há diferença em termos de nanômetro entre o ser inerte e o vivo (GIORGINI, MAGNIN; 2023, p. 37).

A inteligência artificial (IA) como coração das NBIC torna-se o instrumental que faz crescer no interior dos cientistas da ficção a esperança na fé tecnófila, a que manifesta, em atos devocionais, amor aos alcances do tecnopoder. O poderio oriundo da tecnologia torna-se agência otimizadora do potencial humano, inflando a aspiração da imortalidade no interior da esperança dos seguidores da religião das

² “N de nanotecnologia, B de biotecnologias, particularmente o sequenciamento do genoma humano e a ferramenta de edição do DNA que se chama Crispr-Cas9. Depois o I, de informática, os *big data* e a internet dos objetos. E o C é o cognitivismo, isto é, a inteligência artificial (IA), o coração do coração dessas quatro inovações. É preciso também acrescentar mais quatro: as impressoras 3D, que podem imprimir tecidos biológicos; a robótica [...]. A pesquisa sobre as células totipotentes... que estão progredindo de modo extraordinário. E, enfim, a hibridação entre o homem e a máquina que também está progredindo de modo extraordinário” (FERRY, 2018, p. VIII).

soluções, visto que o transumanismo dispõe do instrumento central para o alcance da imortalidade, a tecnociência.

2. O agente desinibidor do desejo humano

A tecnociência – o agente desinibidor do desejo humano – prenuncia o *fibriogital*, uma especiação engenhada a partir das ideias-crenças-etapas do “admirável mundo novo”³, a saber:

IDEIA-CRENÇA-ETAPA 1⁴

A tecnologia PENETRA a vida graças às próteses médicas e à bioengenharia.

IDEIA-CRENÇA-ETAPA 2

A tecnologia CRIA a vida artificial. Os anúncios bombásticos de Craig Venter⁵ testemunham o início da corrida.

IDEIA-CRENÇA-ETAPA 3

A tecnologia SUPERA, ou mesmo substitui, a vida. o aumento de poder do google, embrião de inteligência artificial, prova que essa etapa não está mais tão distante (ALEXANDRE, 2018, p. 37, grifo nosso).

Os verbos das ideias-crenças-etapas – penetrar, criar e superar – denunciam o objetivo da tecnociência: alterar a natureza; alterar a realidade da condição da corpulência do *sapiens*; eis o protocolo da tecnociência. Alterar, por quê? Porque, de acordo com a filosofia transumanista, a nomeada “natureza humana” é desgraçada, porque leva o corpo do indivíduo ao fim-fim, ou seja, à morte. À vista disso, o transumanismo enquanto tecnorreligião recorre ao poder superior: a tecnociência aliada ao potencial criativo do humano, uma vez que a “tecnologia [para a religião das soluções] é um meio de escapar à tirania do destino, da natureza e de sua condição social” (ALEXANDRE, 2018, p. 38).

A categoria teórico-política “natureza humana”, na concepção transumanista, não é perfeita nem sagrada, pelo contrário, ela é a manifestações de estados que reverberam doenças – como a senescência, antagonizando, portanto, a dignidade do

³ Título do livro de Aldous Huxley. O referido livro “descreve uma sociedade futura em que as pessoas seriam condicionadas em termos genéticos e psicológicos, a fim de se conformarem com as regras sociais dominantes”, em síntese. Disponível em: <<https://www.portaldaliteratura.com/livros.php?livro=6456#:~:text=Sinopse,com%20as%20regras%20sociais%20dominantes>>. Acesso em: 17 set 2023.

⁴ O conteúdo das intituladas “ideias-crenças-etapas” pertencem a Laurent Alexandre como referenciado, agora o título “ideias-crenças-etapas” e o destaque em letras maiúsculas são recursos estilísticos e pedagógicos do autor deste trabalho científico.

⁵ Para apreender uma biografia breve de Craig Venter, acessar o link viabilizado. Disponível em: <<https://www.jcvi.org/about/j-craig-venter>>. Acesso em: 17 set 2023.

humano. Em razão do exposto, os transumanistas militam pela “longevidade indeterminada” e, na qualidade de futuristas, preveem que

as revoluções biotecnológicas vão suceder rapidamente. Células totalmente artificiais serão produzidas antes de 2025 [o prenúncio se faz profecia em ato]. Haverá a banalização da reprogramação genética com o objetivo de tratar as patologias mais graves e mais sensíveis aos olhos da opinião: o câncer, as doenças neurodegenerativas, as miopias... [.] (ALEXANDRE, 2018, p. 41)

A “longevidade indeterminada” é uma ideia que se faz crença e projeto em andamento, dado que a revolução nanotecnológica, a que tem a IA (= inteligência artificial) como mediação central, tem como finalidade, além de eliminar as doenças, “reconstruir nosso corpo e cérebro em nível molecular” (KURZWEIL; GROSSMAN, 2019, p. 31). O *fibioigital* consiste em uma especiação preservada dos males da condição humana, doenças e envelhecimento, uma vez que o corpo do *fibioigital* povoar-se-á de

milhões de nano-robôs autônomos (robôs do tamanho de uma célula sanguínea, construídos molécula por molécula). A ideia de nano-máquinas] dentro do corpo parece estranha, até mesmo alarmante, o fato é que o corpo já está inundado por um vasto número de nanodispositivos móveis. A própria biologia prova que a Nanotecnologia é viável. Segundo Rita Colwell, diretora da National Science Foundation: “A vida é a nanotecnologia que funciona”. Macrófagos (células sanguíneas brancas) e ribossomos (“máquinas” moleculares que criam sequência de aminoácidos segundo informações nas fitas de RNA) são basicamente nano-robôs projetados pela seleção natural. [O que farão os nano-robôs?] Estas máquinas, cuja tarefa básica não será a realização de viagens de pura descoberta, serão enviadas, na maioria das vezes, em missões de inspeção, reparo e reconstrução celular (KURZWEIL; GROSSMAN, 2019, p. 43).

A corpulência do *sapiens* através dos alcances da nanotecnologia tornar-se-á hibridizada, segundo a esperança da fé tecnófila, reunindo em si uma condição nova, a da imortalidade, a que “não eliminaria a morte, mas faria recuar a morte natural e algumas mortes fortuitas, não de modo infinito, mas indefinido” (MORIN, 2012, p. 251). Com a longevidade indefinida, a enunciada especiação, o *fibioigital*, converte-se, segundo a crença transumanista, no símbolo primevo da transcendência tecnocientífica, uma vez que o *fibioigital*, obra prima da religião das soluções, promete ser no tempo, e não no além da temporalidade, a condição existente na qual o desejo do humano alcança o paraíso terrestre, isto é: o *status* de imortal.

Considerações finais

O paradoxal humano – não apesar de seus limites, mas por causa deles – empreende a otimização do seu potencial inconcluso. O potencial humano, em consonância com a doutrina da religião das soluções, consiste em uma força-criativa que atua o ineditismo e responde aos *gaps* evolutivos, porque se permite envolver pela mística da transcendência tecnocientífica, a que tem como fundamento, inspiração e efervescência de suas ideias-crenças, o otimismo tecnocientífico, o que inaugura a fé tecnófila, ou seja, a crença que tem o tecnopoder como o gerador de esperança, já que os seguidores da religião das soluções compartilham com “as religiões monoteístas ocidentais um forte impulso escatológico, ainda que o transumanismo especule sobre o fim escatológico do mundo como um objetivo que pode ser alcançado pelos esforços humanos por si próprios, mais do que pela intervenção divina” (TIROSH-SAMUELSON *apud* CRUZ, 2015, p. 324).

Referências

ALEXANDRE, Laurent. *A morte da morte: como a medicina biotecnológica vai transformar profundamente a humanidade*. Barueri: Manoela, 2018.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, número*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2021.

CRUZ, Eduardo Rodrigues da. *Breves notas sobre o Estudo de Religiões Seculares, com menção ao caso das Ciências Naturais* (2015). Disponível em: <<https://www1.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/677/626>>. Acesso em: 2 set 2023.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas*, volume I: Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

FERRY, Luc. *A revolução transhumanista*. Barueri: Manole, 2018.

GIORGINI, Pierre; MAGNIN, Thierry. *Entrando na civilização de algoritmos: desafios éticos em perspectiva de ciência e fé*. Aparecida: Santuário, 2023.

HOFFMAN, Louis; SISK, T. L. *The postmodern quest for immortality: A god for our times*. Disponível em: <https://www.academia.edu/7757919/The_Postmodern_Quest_for_Immortality_A_God_for_Our_Time>. Acesso em: 17 set 2023.

KURZWEIL, Ray; GROSSMAN, Terry. *A medicina da imortalidade: viva o suficiente para viver sempre*. São Paulo: Aleph, 2019.

MORIN, Edgar. *O método 5: a humanidade da humanidade*. Porto Alegre: Sulina, 2012.

MORIN, Edgar. *Conhecimento, ignorância, mistério*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.

INTOLERÂNCIA RELIGIOSA ANTE TRADIÇÃO DE MATRIZ AFRICANA: UMA ANÁLISE DA LEI DO SILÊNCIO EM CONTAGEM-MG

Márcia Luciene Nascimento¹

Resumo: A intolerância às religiões de matriz africana na cidade de Contagem é uma questão recorrente e citada pelos seus adeptos e líderes religiosos. Uma das formas de manifestação dessa intransigência são denúncias recebidas pelo Ministério Público, que surgem camufladas por outras demandas, como por exemplo, o despacho deferido em dezembro de 2022 pelo Ministério Público-MG, sobre denúncia de poluição sonora contra um templo religioso de Candomblé. O estudo de caso apresentado será por meio de pesquisa documental pelo qual se objetiva compreender quais foram as diligências solicitadas pelo MP e consequentemente seus encaminhamentos para a política pública do município, além da problematização das manifestações de intolerância à religião de matriz africana no contexto social. Como forma de potencializar o entendimento dos fenômenos identificados, recorreremos ao filósofo Merleau-Ponty que auxiliará na compreensão entre a “lei do silêncio” e o preconceito contra os cultos das religiões de matriz africana, em específico, do Candomblé. O referido autor contribuirá também na compreensão da expressão corporal como algo que vai além do aspecto físico. Conclui-se que o estudo de caso orienta-se na importância de ressaltar a necessidade de formulação de políticas públicas com vistas a atenuar os efeitos nefastos dos atos de intolerância às religiões de matriz africana no município de Contagem, por meio do direito dos cidadãos aos seus cultos religiosos. **Palavras chaves:** Intolerância Religiosa; Merleau-Ponty; Política Pública.

Introdução

Em 2021, na cidade de Contagem, ocorreu despacho Inquérito Civil nº Ministério Público de Minas Gerais-0079.21.000514-0 proferido pelo Ministério Público Estadual, referente a uma denúncia anônima a respeito da prática de poluição sonora contra uma Comunidade Tradicional de Terreiro/candomblé. Após o recebimento, foi solicitado pelo MP que o município fizesse uma diligência ao local indicado na denúncia e averiguasse se havia fundamento para tal reclamação. E a partir da resposta do município de Contagem, o MP iria proferir o seu parecer sobre a denúncia recebida.

O município por meio de seus servidores foi até o local indicado na denúncia e concluiu que não havia reclamação por parte dos vizinhos. Em relação ao som emitido pela Comunidade Tradicional de Terreiro. Somando a isso, conversou com a liderança religiosa e obtiveram as seguintes informações: a “Casa de Axé” possuía seus horários de funcionamento durante a semana até às 20:00h. E que somente,

¹Bacharel em Serviço Social pela PUC/MG, mestranda em Ciências da Religião pela PUC/MG. Bolsista CAPES.

uma vez ao mês ocorriam sessões abertas ao público e à comunidade de 14:00 às 18:00h, em que há utilização de atabaques e demais instrumentos sagrados.

Para a conclusão do parecer do MP, foi realizada uma reunião junto com a liderança religiosa da “Casa de Axé”, que trouxe algumas informações adicionais, em que a “Casa” funcionará em outro local, que é notório a intolerância religiosa e perseguição sofrida pelos seus adeptos. Durante a reunião, foi informado ao MP, sobre as idas da Polícia Militar e Guarda Municipal e da Fiscalização da Prefeitura sem a devida solicitação por parte da “Casa”.

E foi a partir dos dados levantados, que o Ministério Público proferiu o seu parecer sobre a denúncia apresentada. Primeiro não havia fundamento para tal reclamação recebida. Segundo uma formulação de uma recomendação de como proceder em situações de “natureza” de intolerância religiosa para os agentes de Segurança Pública, que seria formulada pela Secretaria de Direitos Humanos, por meio da Superintendência de Promoção da Igualdade Racial.

Intolerância religiosa e a percepção de Merlau-Ponty quanto a expressão corporal

Conforme Teixeira (2003), a intolerância religiosa está intrinsecamente ligada à incapacidade das pessoas se perceberem e verem suas diferenças através da vivência do outro. A intolerância religiosa se manifesta quando seus membros acreditam ser superiores em suas crenças para com outras pessoas de religiões diferentes, indispondo sentimentos como respeito, empatia, alteridade e até mesmo amor para com aqueles que têm vivências religiosas diferentes (*ibidem*)

Segundo Nogueira (2020), a intolerância religiosa faz parte da história da humanidade. Contudo, sua forma de manifestar sofre alterações de acordo com o tempo histórico que se apresenta. No caso específico deste estudo de caso, a intolerância religiosa se apresenta camuflada por uma reclamação de poluição sonora.

Ademais, faz-se necessário um olhar mais atento para perceber o que está intrínseco dessa reclamação. Há um pensamento hegemônico de origem europeia imposto à nossa sociedade. Vive-se no Brasil os resquícios dessa colonização europeia, branca, católica, que se sobrepõe a outras formas de viver em sociedade. NOGUEIRA, (2020)

Nogueira, (2020), reitera que aqueles que não estão dentro do padrão estabelecido na sociedade, seja através da religião, política, meio social e fazem a escolha de viverem uma vida conforme seus valores e suas culturas, são vistos como estigmatizados, porque fizeram a negação dessa imposição. Assim, é no meio social que o estigma é construído e se valida, através de subterfúgios para permanecer no poder e conseqüentemente, apartar os diferentes, pois eles oferecem perigo a ordem social.

O silêncio também é uma linguagem que não pode ser imposta aos indivíduos, a expressão ou não deve ser uma decisão individual ou coletiva. É importante salientar que o artigo nº 82 da Lei Municipal de Contagem nº 4212 de 2008, cumulado com a NBR 10151 de 06-2000 da ABNT, estabelece limites de ruído para horários determinados. Da interpretação dos dispositivos legais mencionados há espaço para o município de Contagem coibir a importunação através dos barulhos causados fora do horário determinado pela Associação Brasileira de Normas Técnicas. Entretanto, o que se observa neste estudo de caso, é que as normativas vigentes não convergem para uma boa vivência social. O que se visualiza é uma negação da expressão corporal através da dança, música, fala, ornamentos, atabaques, uma manifestação de negação dos corpos.

Nas sociedades africanas, a tradição oral é o método pelo qual histórias e crenças religiosas são passadas de geração para geração, transmitindo elementos culturais. A dança e o canto são parte integrante da tradição oral africana, sendo que dentre os instrumentos musicais africanos mais importantes estão os tambores. Utilizados para enviar e receber mensagens espirituais, no contexto festivo das cerimônias afroreligiosas, os tambores são componentes essenciais (Nota Técnica nº2 de 16 de 2016).

O silêncio percebido neste estudo de caso, como uma contraposição à manifestação cultural e religiosa dos adeptos da religião de matriz africana no município de Contagem. A denúncia emerge para coibir e calar falas e corpos dos adeptos da Comunidade Tradicional de Terreiros. Isso vai de encontro com o pensamento de Merleau-Ponty, pois conforme o autor a linguagem, a expressão corporal são manifestações do ser no mundo vivido.

Merleau-Ponty, na Fenomenologia da Percepção, [...] *“afirme o sujeito como constituído pelo mundo ou o mundo como constituído pelo sujeito, a concepção clássica de mundo é a mesma: um mundo constituído por relações objetivas”*. LIMA,

(2014 p. 105). Essa citação reitera como a manifestação corporal é algo pulsante no pensamento do autor.

Ainda sobre o pensamento de Merlau-Ponty é necessário compreender que a expressão corporal, a fala, a dança, os objetos sagrados da religião de matriz africana, está imbricada ao ser. Assim, como o ser está atrelado ao mundo. O corpo é percebido como algo a ser manifestado, ele tem história, ele tem escolhas, ele tem vivências. “Não há um sujeito transcendental, puro: o homem é, ao mesmo tempo, “eu” corporal e sujeito pensante. LIMA, (p. 106).

Em Merlau-Ponty o posicionamento corporal pode ser reconhecido, ou seja, o corpo também é uma atitude política, social e emocional do ser. Pois segundo Merlau, o corpo e sua expressão percebem o mundo e se posicionam perante ele. VERÍSSIMO (2012). E isso é negado ao tentarem calar os adeptos das Comunidades Tradicionais de Terreiros do município de Contagem, conforme a denúncia recebida pelo Ministério Público.

Portanto, acredita-se na importância do pensamento do filósofo Merlau-Ponty, no que se refere ao malefício ocasionado em tentar calar um corpo com a sua história e percepção de mundo. Há situações no cotidiano, que cerceiam vidas de formas veladas e sutis e que nem por isso, podem ser desconsideradas pela sociedade. E a junção da teoria e prática podem ocasionar uma melhor compreensão e percepção da realidade apresentada cotidianamente. Pois, o silêncio neste caso, é uma tentativa de extermínio de uma cultura negra, um povo negro, uma história negra.

Conclusão

No caso específico de Contagem, o MP impetrou uma intervenção direta da Secretaria de Direitos Humanos, por meio da Superintendência de Promoção Racial, no que tange, ser a interlocutora de diálogos entre a Segurança Pública, lideranças e adeptos das Comunidades Tradicionais de Terreiros. E ainda, foi solicitado ao município, uma intervenção direta, no sentido de elaborar propostas de ações concretas da Segurança Pública em possíveis ocorrências de intolerância religiosa à religiões de matrizes africanas na cidade de Contagem.

Ademais, está em articulação no município, reuniões mensais com as Forças de Segurança Públicas, outras Secretarias que trabalham diretamente com esse

público-alvo, para realização de um trabalho de integração. Com a finalidade de formatação de políticas públicas condizentes com a realidade daqueles que sofrem com a intolerância religiosa nas religiões de matrizes africanas em Contagem. Existe a proposição, para um segundo momento, um diálogo direto com a população, que tem como objetivo dirimir questões de racismo, intolerância religiosa, e quaisquer situações que podem agravar possíveis violências a população do município que historicamente sofrem com a intolerância religiosa, por sua cor, raça e crença.

Conclui-se que o contexto apresentado em que surge a denúncia de infração da lei do silêncio em uma Comunidade Tradicional de Terreiro (CTTro) no município de Contagem, demonstra a partir das averiguações solicitadas pelo Ministério Público (MP), que o município está em processo de construção de uma política pública voltada ao diálogo e proposições para dirimir situações de intolerância religiosa contra os adeptos dos CTTro (Comunidades Tradicionais de Terreiro) no município.

Referências

CONTAGEM, *Lei Municipal, nº 4212 de 22/12/2008*. disponível em: https://www.contagem.mg.gov.br/exibicao/legislacao_leitura_livre.php?legislacao=383285#:~:text=LEI%20N%C2%BA%204.212%2C%20de%202022,Contagem%2C%20e%20cont%C3%A9m%20outras%20provid%C3%AAsncias. Acessado em 13-08-2023.

LIMA, ABM. (org.) *A relação sujeito e mundo na fenomenologia de Merleau-Ponty*. In: *Ensaio sobre fenomenologia: Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty* (online). Ilhéus, BA: 2014, p. 77-102.

MINISTÉRIO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA, Nota Técnica nº 2 de 16 de novembro de 2016.

MINISTÉRIO PÚBLICO DE MINAS GERAIS, INQUÉRITO Civil nº -0079.21.000514-0

NOGUEIRA, Sidnei. *Intolerância religiosa* (livro eletrônico) – São Paulo, 2020 Feminismos Plurais / coordenação de Djamilia Ribeiro)

TEIXEIRA, Faustino. O diálogo inter-religioso na perspectiva do terceiro milênio. *HORIZONTE-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, p. 19-38, 2003.

VERÍSSIMO, Danilo Saretta. *Estudos e Pesquisas em Psicologia – A noção do esquema corporal na filosofia de Merleau-Ponty: análise em torno da Fenomenologia da percepção*, 2012 p. 205-225.

O TERCÊ MARANHENSE: SINCRETISMO RELIGIOSO ENTRE O CATOLICISMO E A ENCANTARIA DE BÁRBARA SOEIRO

Márcio Rogério Bandeira do Nascimento¹

Resumo: O Terecô ou Tambores da Mata é uma religião afro-brasileira que teve seus primeiros rituais cultuados pelos escravizados e escravizadas no Maranhão, sendo também praticada no estadosdo Amazonas, Ceará, Pará e Piauí. Foram nas matas de Codó, especificamente no Quilombo de Santo Antônio dos Pretos, que os “brincantes” reverenciavam suas divindades africanas como Leguá Boji-Buá e Bárbara Soeiro considerada a padroeira dos terecozeiros. A Encantaria desta divindade feminina em muitas Tendias e Terreiros de Codó é associada à Santa Bárbara, ocorrendo o sincretismo entre o Catolicismo Popular e os cultos Afro-brasileiros. O presente trabalho tem por objetivo comunicar, expor e dialogar os dados iniciais da pesquisa entre o sincretismo existente nas duas vertentes religiosas que interligam a Santa Católica e a divindade cultuada no Terecô de Codó. Sobre o estudo, se trata de uma pesquisa de campo, de natureza descritivo exploratória de abordagem qualitativa, contando ainda com a revisão bibliográfica de autoras e autores que contribuem para a compreensão da temática como Mundicarmo Ferretti (2001, 2008), Conceição Lima (2020), Barbara Cruz (2018), Martina Ahlert (2013), Sérgio Ferretti (1985). Diante dos primeiros dados da pesquisa em andamento identificamos a importância do sincretismo desta experiência religiosa de Matriz Africana cultuada no Maranhão, além da contribuição acadêmica às Ciências das Religiões para a amplitude do diálogo sobre a pluralidade religiosa contemporânea.

Palavras-chave: Terecô; Encantaria; Codó; Sincretismo.

Introdução

O Terecô é, uma religião afro-brasileira com forte presença na cidade de Codó, localizada no leste do estado do Maranhão, Brasil. Essa religião tem raízes na cultura africana e é uma manifestação religiosa que combina elementos do candomblé, do culto aos orixás, e de outras tradições religiosas afro-brasileiras. Mundicarmo Ferretti (2001) destaca que o terecô se originou das práticas religiosas de escravos das antigas fazendas de algodão da região de Codó.

O Terecô é uma religião de caráter sincrético, incorporando influências tanto africanas, quanto indígenas, e europeias. Os praticantes do Terecô geralmente se organizam em comunidades religiosas conhecidas como “terreiros” ou “roças”, onde os rituais são conduzidos por líderes religiosos chamados “mães” ou “pais de santo”.

¹ Mestrando em Ciências das Religiões pela UFPB. E-mail: rogeriobandeira0@gmail.com.

Nas comunidades que praticam o Terecô em Codó e em outras regiões onde essa religião afro-brasileira é encontrada, as casas onde ocorrem os rituais e festejos religiosos são frequentemente chamadas de “tendas”. Essas tendas são locais sagrados onde os praticantes se reúnem para realizar seus rituais, prestar culto aos Orixás e espíritos ancestrais, e participar de diversas atividades religiosas (LIMA, 2020).

O objetivo principal do trabalho é comunicar, expor e dialogar os dados iniciais da pesquisa entre o sincretismo existente nas duas vertentes religiosas que interligam a Santa Católica e a divindade cultuada no Terecô de Codó. Sobre a metodologia utilizada, trata-se de uma pesquisa de campo, de natureza descritivo exploratória de abordagem qualitativa, contando ainda com a revisão bibliográfica de autoras e autores que contribuem para a compreensão da temática.

1. Fundamentação teórica

Codó é um município maranhense conhecido por sua rica cultura e história, incluindo a presença de tradições religiosas afro-brasileiras, como o Terecô, que mencionamos anteriormente, e a Encantaria, que desempenham um papel importante na vida da comunidade local. Além disso, Codó é conhecida por sua economia diversificada, incluindo atividades agrícolas, comércio e indústria. É uma cidade que tem uma rica herança cultural e é parte integrante do estado do Maranhão (CODÓ, 2023).

O termo “encantado” é frequentemente usado em algumas tradições espirituais, folclóricas e religiosas para se referir a seres que eram originalmente pessoas que viveram na Terra e que, em algum momento, passaram por uma transformação mágica ou espiritual que os levou a uma existência especial, muitas vezes associada a poderes sobrenaturais. Esses seres “encantados” são encontrados em diversas culturas e crenças ao redor do mundo (FERRETTI, 1985).

No Terecô, as relações se dão junto a esses seres que participam das vidas e de encantados, são entidades espirituais que são incorporadas por médiuns durante rituais religiosos. Essas entidades podem ser associadas a Orixás, Caboclos, Pretos Velhos e outras categorias de entidades espirituais que desempenham papéis específicos nas práticas religiosas.

2. Metodologia

O método utilizado foi uma revisão bibliográfica utilizando a base de dados da CAPES e a SciELO, que procurou explicar e discutir o tema com base em referências teóricas publicadas em livros, revistas, periódicos e outros. A pesquisa bibliográfica procura também realizar um conhecimento analítico em conhecimentos científicos sobre o tema. Pode-se somar ao acervo as consultas às bases de dados, periódicos e artigos indexados no assunto geral de Terecô e no que concerne o sincretismo especificamente, da religião de matriz africana. Conforme MARCONI e LAKATOS (2007), “este tipo de pesquisa tem como finalidade colocar o pesquisador em contato direto com tudo o que foi escrito, dito ou filmado sobre determinado assunto”.

3. Resultados e discussão

Légua Boji Boá da Trindade, é uma entidade espiritual associada ao Orixá Exu, que é conhecido como o mensageiro entre o mundo espiritual e o mundo humano. Exu desempenha um papel importante nas práticas religiosas, servindo como um intermediário entre os seres humanos e os Orixás (CRUZ, 2018).

Quando se fala no panteão de Légua, geralmente, refere-se a uma linha ou linhagem de culto dedicada a essa entidade espiritual, e os membros dessa família têm uma conexão especial com Légua Bogi Buá. Eles podem realizar rituais e cerimônias específicas em honra a Exu, seguindo tradições e práticas específicas associadas a essa linhagem.

A “Encantaria de Bárbara Soeira” é uma expressão que se refere a uma tradição religiosa e espiritual específica encontrada em algumas regiões do Maranhão, incluindo a cidade de Codó. A Encantaria é uma manifestação religiosa e cultural que combina elementos do Catolicismo, religiões afro-brasileiras, espiritismo e crenças populares da região (FERRETTI, 2001).

Bárbara Soeira é frequentemente associada a essa tradição, e na Encantaria, ela é vista como uma entidade espiritual ou “encantada”, muitas vezes reverenciada e cultuada nas práticas rituais. No entanto, é importante destacar que a Encantaria pode variar significativamente de comunidade para comunidade, e as práticas, crenças e entidades cultuadas podem diferir de um local para outro. A Encantaria é

uma tradição rica em folclore e espiritualidade, e desempenha um papel importante na vida cultural e religiosa das comunidades maranhenses onde é praticada.

As narrativas sobre Bárbara Soeira na literatura relacionada ao Terecô e à Encantaria costumam ser baseadas em relatos de médiuns ou pessoas envolvidas nas práticas religiosas dessas tradições. Isso ocorre porque a comunicação com entidades espirituais, como Bárbara Soeira, muitas vezes ocorre através da mediunidade, onde médiuns servem como intermediários entre o mundo espiritual e o mundo físico (AHLERT, 2013).

Santa Bárbara, também conhecida como Maria Barba e 'Barba Soeira', é uma figura venerada em várias tradições religiosas e cultos populares no Brasil. Ela é frequentemente associada à proteção contra tempestades e raios, sendo considerada a padroeira dos bombeiros e das pessoas que trabalham em profissões de risco relacionadas a incêndios e explosões.

A veneração de Santa Bárbara é uma mistura de tradições religiosas, incluindo o catolicismo e elementos das religiões afro-brasileiras, como o Candomblé e a Umbanda. Nas práticas religiosas afro-brasileiras, Santa Bárbara é frequentemente sincretizada com entidades espirituais, como os Orixás Xangô e Iansã, devido às semelhanças em suas áreas de influência.

No entanto, as crenças e práticas relacionadas a Santa Bárbara podem variar amplamente, dependendo da tradição religiosa específica e da região do Brasil. Essa sincretização de santos católicos com entidades espirituais africanas é uma característica comum nas religiões afro-brasileiras, que frequentemente se adaptam e incorporam elementos das religiões dominantes para preservar suas crenças e práticas originais (CRUZ, 2018).

Considerações finais

No Terecô de Codó e em outras tradições religiosas afro-brasileiras, a presença e influência dos "encantados" desempenham um papel fundamental na vida e nas práticas dos terecozeiros. Essas entidades espirituais, que muitas vezes são consideradas "encantados" ou "encantadas", são uma parte essencial da cosmopercepção religiosa dessas comunidades. Suas presenças e influências são sentidas em diversos aspectos da vida religiosa e nas rotinas diárias dos praticantes

através de: Festejos; Rotina nas tendas e casas dos terecozeiros; Aconselhamento e proteção espiritual; Música, dança e expressão cultural.

Essa interação constante com os “encantados” é central para a espiritualidade e a identidade dos terecozeiros e cria uma teia de significado e práticas religiosas que permeiam todos os aspectos de suas vidas. A compreensão específica dos “encantados” e as práticas associadas podem variar entre as diferentes casas de Terecô, mas a presença dessas entidades é uma característica fundamental da religião Terecô em Codó e em outras regiões onde ela é praticada.

Referências

AHLERT, Martina. Cidade Relicário: uma etnografia sobre terecô, precisão e Encantaria em Codó (Maranhão). *Tese* (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

CODÓ. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Cod%C3%B3>. Acesso: 26/09/2023.

CRUZ, Barbara. Confluências e Transfluências no Terecô, Religião de Matriz Africana de Codó, Maranhão. *Dissertação* (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2018.

FERRETTI, Mundicarmo. *Encantaria de Barba Soeira*: Codó, capital da magia negra? São Paulo: Siciliano, 2001.

FERRETTI, Mundicarmo. *Desceu na guma*: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti. 2.ed. São Luís: EDUFMA, 2008.

FERRETTI, Sérgio. Boi de Encantado na Mina do Maranhão. *Comissão Maranhense de Folclore – Boletim Online*, nº 05, jun. 1985. Disponível em: <http://www.cmfolclore.ufma.br>.

LIMA, Cledson Severino de; REIS, Maria da Conceição dos. *Afrocentricidade e Educação*: um legado epistêmico para estudantes negros(as) na sociedade brasileira. *Revista Semana Pedagógica*, v. 1, n.1, 2020

DUPLA PERTENÇA RELIGIOSA: ANÁLISE CRÍTICA DE UM CONCEITO VIVIDO NO BRASIL

Renato Carvalho de Oliveira¹

Resumo: Até o momento, não há, em Ciência da Religião (CR), um estudo crítico sobre a dupla pertença religiosa que problematize o debate sobre essa categoria. Há esforços reconhecidos de teorização desde a Teologia cristã. Por isso, o objetivo geral consistirá em examinar criticamente o conceito de dupla pertença sob o crivo epistemológico da CR. Os objetivos específicos serão os seguintes: (1) apresentar definições disponíveis de dupla pertença, destacando a classificação dos significados; (2) problematizar a dupla pertença nos modelos teológicos de interpretação cristã da religião – exclusivista, inclusivista e pluralista; (3) e discutir a dupla pertença como categoria analítica na Ciência da Religião. O método será a revisão bibliográfica. A metodologia do texto constará das seguintes partes: (a) concepções de dupla pertença; (b) dupla pertença nos modelos teológicos; e (c) a dupla pertença na CR. Obtemos o seguinte resultado: o estudo crítico visa a problematizar o debate teórico sobre o duplo pertencimento, ir a campo e chegar a novas sínteses. A conclusão é que a dupla pertença vivida no Brasil é uma categoria que aponta para a prática da iniciação de africanos em cultos diferentes – o católico e os afros – durante a escravidão. E, hoje, é uma categoria que, também, indica uma questão crucial em terreiros: a dupla iniciação nos cultos às entidades e aos orixás.

Palavras-chave: Dupla pertença; Análise crítica; Abordagem da Ciência da Religião.

Introdução

O presente texto terá como objetivo apontar para um estudo crítico da dupla pertença, em Ciência da Religião, propondo um debate epistemológico em três momentos: (1) problematizar a discussão sobre dupla pertença religiosa no Brasil, a partir das definições disponíveis, sobretudo, em fontes escritas; (2) examinar criticamente a dupla pertença nos modelos de interpretação teológica da religião; (3) e fazer considerações em vista de um estudo crítico, em Ciência da Religião, a respeito da dupla pertença religiosa.

1. Definições de dupla pertença religiosa em fontes disponíveis

O objetivo desta seção é apresentar uma estratégia para abordar o duplo pertencimento religioso. Trata-se de averiguar os significados construídos até o momento a respeito deste conceito em fontes disponíveis. Não há como

¹ Mestrado em Filosofia, Doutorado em andamento em Ciência da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas, renatoamdg@protonmail.com.

compreender qualquer fenômeno humano sem investigar os significados construídos a respeito. A religião como expressão da cultura possui linguagens atreladas a fontes escrita, oral e material (GRESCHAT, 2005).

1.1. Significados orais no senso comum

O *senso comum* é formalmente definido como oposto ao conhecimento científico. Enquanto o pressuposto epistêmico da ciência é que “tudo se constrói” (SILVA, 2011, p. 2), o pressuposto do senso comum é que “tudo é dado” (SILVA, 2011, p. 2). Para Silva (2011, p. 2), o “senso comum representa a experiência imediata, o conhecimento vulgar; as opiniões”.

O senso comum religioso é uma forma de conhecimento adquirido no cotidiano, como solução imediata de problemas religiosos que a realidade empírica impõe aos indivíduos. Está baseado na intuição, em crenças e opiniões sem rigor, ligadas a elementos de tradições religiosas. Embora se transforme, o senso comum religioso é um mundo de significados e de ações estimulados em hábitos de grupos e legitimados por instituições (MARTINHO, s/a).

Posto isso, a categoria “dupla pertença” só pode ser compreendida com rigor científico se os seus significados em fontes orais não se reduzirem a crenças preconcebidas dos sentidos comuns religiosos. Há termos que exprimem opiniões e crenças cotidianas sobre quaisquer vivências que ultrapassem a pertença exclusiva: “pular de galho em galho”, “traição a quem deu a mão”, “não estar inteiro”, “consumismo religioso”, “coisa de gente confusa”, “falta de comprometimento”, “um pé lá outro cá”, “dificuldade de estabelecer vínculo”, e por aí vai.

A premissa básica dessas nomenclaturas do senso comum religioso um tanto estereotipadas é: “quem escolhe dois caminhos a nenhum deles segue”. Nesse caso, essa premissa sedimenta significados – negativos e positivos – nos sentidos comuns religiosos sobre dupla pertença religiosa. A manutenção desses significados interessa a instituições religiosas que regulam o sentido das práticas e dos vínculos religiosos de adeptos, à cada geração.

1.2. Significados em fontes escritas

Na literatura baiana, especificamente, no texto de 1968, *O compadre de Ogum*, de Jorge Amado, o significado de dupla pertença não aparece em termos precisos.

Mas como uma abordagem de caráter narrativo-discursiva sobre um episódio religioso que exprime pertença a Candomblé e Catolicismo.

Essa obra valoriza a cosmovisão africana de que os Orixás estimulam o cuidado do equilíbrio entre mundo visível e mundo invisível. Por isso, o orixá Ogum assume a função de ser o padrinho de batismo de um adepto do catolicismo e do Candomblé (AMADO, 1968).

O texto discute estratégias de dupla pertença. O personagem Felício precisa ser batizado, já que a concepção de batismo de sua avó, Vévéva, consiste na “[...] garantia de que a criança se tornará merecedora de promessas celestiais” (SANTOS, 2017, p. 764). Para essa personagem, não se batizar é “recusar promessas celestiais e um obstáculo no movimento de busca das forças do mundo invisível” (SANTOS, 2017, p. 764).

Nesse sentido, para Santos (2017, p. 764), “[...] o candomblé e seus orixás não apoiam rupturas com o mundo invisível nem celestial. Nesse sentido, todos os movimentos para o estreitamento entre os mundos visíveis e invisíveis são importantes e devem ser realizados”.

Na primeira metade do século XXI, encontramos a perspectiva *teológica*, do lado católico, da dupla pertença religiosa, do teólogo cristão e indiano, Michael Amaladoss. A tese do texto é que o duplo pertencimento se estabelece por vínculo de fé, chamado pessoal e compromisso que levam o adepto a ser leal a duas religiões. Pressupondo vínculo de fé, Amaladoss (2002, p. 30) afirma: “Penso que o duplo pertencimento entra em cena, quando as pessoas realmente se sentem chamadas a ser leais a duas tradições religiosas.”

A terceira perspectiva de definição, a de um estudo sobre os significados de dupla pertença religiosa em terreiros baianos, realizado pela antropóloga Josildeth Consorte. Focada nos significados das práticas, a perspectiva antropológica discute a dupla pertença, em Nina Rodrigues e seguidores, como prática que atesta a “[...] menoridade intelectual dos africanos e descendentes [...] como fruto da mentalidade pré-lógica vigente nos segmentos de baixa renda da sociedade brasileira” (CONSORTE, 2000, p. 11). Além disso, apresenta o significado de “opção individual” (CONSORTE, 2000, p. 11-12) da dupla pertença, para Mãe Stella.

1.3. Significados em fontes materiais

Os significados da dupla pertença em fontes materiais ainda não foram apurados com afinco. As litografias de Debret – *Negras novas a caminho da Igreja para o batismo*, *Enterro de uma mulher negra* e *Cortejo fúnebre do filho de um rei negro* (DAZZI, 2017) – apontam para um caminho de investigação significativo, que é a arte como fonte de dados materiais acerca da dupla pertença religiosa, no período colonial. A obra de Debret induz à coleta de dados em templos religiosos e outros espaços que abrigam elementos de duas religiões.

1.4. Que significados de dupla pertença religiosa, afinal, as fontes disponíveis informam?

Não foi pretensão da análise anterior esgotar a produção escrita sobre dupla pertença. O intuito foi de simplesmente apresentar algumas amostras de fontes sobre o duplo pertencimento no Brasil, a fim de se explicitar uma pergunta: *como classificar os significados de dupla pertença presentes nas definições disponíveis dessa categoria analítica?*

Os indícios são de que as fontes sobre dupla pertença religiosa no Brasil oscilam entre significados institucionalizados, significados não institucionalizados e significados que mesclam institucionalização e desinstitucionalização. Em toda fonte há um ponto de vista a ser transmitido de quem produz significado: pode vir de pessoas ligadas a instituições religiosas, bem como de pessoas que não estão vinculadas a nenhuma instituição religiosa. Os significados dessa categoria são produzidos por vozes oficiais e vozes não oficiais.

2. A dupla pertença como problema nos modelos teológicos

Esta seção discutirá, em Ciência da Religião, a segunda estratégia para abordar a dupla pertença. Trata-se de compreendê-la através da análise crítica de textos teológicos referentes aos “modelos de interpretação teológica da religião” (RIBEIRO; GONÇALVES, 2020, p. 6).

O *modelo exclusivista* de interpretação teológica da religião baseia-se na ideia de uma só instituição religiosa com verdade única. Há apenas uma religião verdadeira, as demais são falsas (RIBEIRO; GONÇALVES, 2020). Para essa instituição religiosa que se apresenta como única religião verdadeira, a noção de pertença é de

único e verdadeiro vínculo religioso. Pertencer significa o adepto manter um vínculo exclusivo com a religião que se apresenta como única. Não por acaso que o Cristianismo católico apostou nessa premissa por séculos.

A dupla pertença, no modelo exclusivista, é considerada um falso vínculo, por não ser uma pertença exclusiva à instituição que se apresenta como única e verdadeira religião. Na teologia exclusivista, a quaisquer vínculos que não sejam o estipulado pela instituição religiosa aplica-se o poder do anátema, de excluir quem está fora deste vínculo. Fora do vínculo exclusivista, não há pertencimento religioso verdadeiro. Quem tem poder de vincular e desvincular os sujeitos é a própria instituição, e não os próprios fiéis.

Quando surge o modelo inclusivista, parece que a visão de pertença se abre, mas seu significado ainda permanece determinado pela instituição. O inclusivismo baseia-se na noção de hierarquia da verdade institucional: a verdade deixa de ser única para ser plena. Há outras religiões verdadeiras, mas só uma é superior, por abrigar a verdade plena (VIGIL, 2006). A noção de pertença é de vínculo inclusivista como sendo o melhor, pleno. Pertencer significa ser incluído pelo poder da instituição, que guarda a plenitude da verdade, de ligar adeptos a si e desligá-los de si mesma. O vínculo mais pleno é definido pela religião que se diz superior.

A dupla pertença, no inclusivismo, é vista como um vínculo religioso inferior, por não ser uma pertença plena, considerada pela religião que é tida por superior às demais. Na teologia inclusivista, todo e qualquer vínculo que não seja determinado pela instituição que se vê superior é rebaixado. Fora do vínculo pleno e superior, só há pertença religiosa inferior. A religião que inclui é a mesma que desqualifica as demais e outras formas de vínculo religioso.

É no modelo pluralista que a ideia de pertença parece ganhar um respiro. O pluralismo parte da noção cristã de complementaridade da verdade divina difusa em religiões diferentes. Todas as religiões são verdadeiras, pois, em cada uma delas, há um elemento comum: a verdade cristã do Deus uno manifesto em todas as religiões (CASTILLO, 2014). Nas demais religiões, também há salvação (RIBEIRO; GONÇALVES, 2020).

A verdade deixa de ser superior para ser reconhecida em outras religiões pela religião hegemônica. O conceito de pertença baseia-se na ideia de que cada religião tem seu significado de vínculo religioso verdadeiro, por conter o elemento comum

a todas. A pluralidade só existe na unidade. Pertencer significa vincular-se a qualquer religião considerada verdadeira pela religião hegemônica, legitimadora de verdades divinas universais.

A dupla pertença, no pluralismo, é tida como vínculo verdadeiro, mas se houver adesão ao elemento comum: Deus está em todas as religiões verdadeiras e em todas elas há salvação. Na teologia pluralista, o vínculo religioso nas religiões não cristãs está atado ao princípio cristão da unidade na diversidade, o elemento comum está difuso nas diferenças, que só existem na verdade una. Fora da unidade cristã, não há diversidade de pertencimento.

Portanto, nesses modelos teológicos de interpretação da religião, a dupla pertença é considerada um problema, pois quem detém o poder de instituir o significado de vínculo é a religião que aparece como única, superior e legitimadora de verdades teológicas difusas.

3. Dupla pertença: um conceito analítico na ciência da religião

A terceira estratégia é abordar a dupla pertença como “conceito vivido” no Brasil, a partir de duas premissas, em CR: (a) o objeto é um conjunto de informações adquiridas a partir de fontes; e (b) categorias conceituais não são o objeto, mas ferramentas analíticas que servem para pesquisadores(as) se aproximarem ou se distanciarem do objeto (Pye, 2017). Por “conceito vivido”, entende-se que a dupla pertença pode ser e pode não ser uma categoria incorporada por pessoas com crenças e práticas religiosas, que vivem a religião no cotidiano.

No estudo crítico, a dupla pertença não equivale, sem mais, a fenômeno religioso e a experiência religiosa de grupos e indivíduos. O duplo pertencimento, no máximo, é uma categoria analítica que aponta para indicadores de *como* as pessoas vivem a religião no cotidiano, em terras brasílicas. É só um conceito operacional, sem o qual e com o qual, uma parcela de brasileiros(as) continuarão, por exemplo, a realizar novenas de Nossa Senhora Aparecida, e, a um só tempo, acender velas para a Pomba Gira e fazer o padê de Exú. Ou mesmo permanecer cultuando, por iniciação, entidades de Umbanda e Orixás do Candomblé.

Considerações finais

Com três estratégias, analisou-se a categoria de dupla pertença religiosa, em Ciência da Religião (CR): (a) partir das definições disponíveis nas fontes; (b) examinar a categoria nos modelos teológicos de interpretação da religião; e (c) analisar o conceito a partir da CR.

Com isso, obtemos os seguintes resultados: (1) as definições de dupla pertença em fontes orais, escritas e materiais disponíveis podem ser classificadas em institucionalizadas e não institucionalizadas; (2) o duplo pertencimento nos modelos teológicos é uma categoria que oscila entre a rejeição e a regulamentação de seu significado positivo pela teologia cristã; (3) e o estudo crítico da dupla pertença requer problematizar o debate sobre essa categoria.

Como conclusão, o estudo crítico aponta para pesquisa empírica e sistemática, a partir da Ciência da Religião, antes de se defender qualquer aplicabilidade dessa prática em Ciência da Religião Aplicada. Primeiro se estuda a categoria de duplo pertencimento religioso para se compreendê-la, depois se aplica esse estudo, se possível.

Referências

- AMADO, Jorge. *Os pastores da noite*. São Paulo: Livraria Martins, SD, 1976.
- AMALADOSS, M. Doubles religious belonging and liminality. an anthropo theological reflection. *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*, Delhi, p. 21-34, Jan. 2002.
- CASTILLO, José Maria. *Teologia e Ciências da Religião: evolução e situação desde a perspectiva mundial*. In: ARAGÃO, Gilbraz; CABRAL, Newton; VALLE, Edênio (orgs.). *Para onde vão os estudos de religião no Brasil?* São Paulo: ANPTECRE, 2014. p. 15-45.
- CONSORTE, J. G. Sincretismo ou africanização? os sentidos da dupla pertença. *Travessia*, São Paulo, ano 13, n. 36, p. 11-14, jan./abr., 2000. Disponível em: <https://revistatravessia.com.br/travessia/index>. Acesso em: 03 nov. 2022.
- DAZZI, Camila. Possíveis indícios da dupla pertença religiosa dos escravos africanos na obra de Jean Baptiste Debret. In: *Edital do XXXVII Colóquio do Comitê Brasileiro de História da Arte*. História da Arte em Transe: (i)materialidades na arte. Salvador: CBHA e UFBA, 2017. p. 207-221.
- GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é Ciência da Religião?*. São Paulo: Paulinas, 2005.

MARTINHO, Luís Mauro Sá. *Religião e senso comum: um diálogo com Gramsci*. Disponível em: <https://www.pucsp.br/revistanures/revista1/luis.pdf>. Acesso em: 14 set. 2023.

PYE, Michael. Integração metodológica na Ciência da Religião. *REVER*, Ano 17, n. 2, p. 162-178, mai/ago, 2017.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira; GONÇALVES, Alonso. Modelos de interpretação teológica das religiões: crítica e proposição. *Revista de cultura teológica*, São Paulo, ano XXVIII, n. 96, p. 240-266, mai/ago, 2020.

SANTOS, Erisvaldo Pereira. A educação das relações étnico-raciais, as religiões de matrizes africanas e a dupla pertença no episódio “O compadre de Ogun” na literatura de Jorge Amado. *Currículo sem Fronteiras*, v. 17, n. 3, p. 756-768, set./dez., 2017. Disponível em: [https://www.repositorio.ufop.br/bitstream/123456789/11552/1/ARTIGO_Educa%
c3%a7%a3oRela%a7%b5es%89tnicos.pdf](https://www.repositorio.ufop.br/bitstream/123456789/11552/1/ARTIGO_Educa%c3%a7%a3oRela%a7%b5es%89tnicos.pdf). Acesso em: 01 nov. 2022.

SILVA, Sandra Siqueira da. A relação entre ciência e senso comum: para uma compreensão do patrimônio cultural de natureza material e imaterial. *Ponto Urbe Revista do núcleo de antropologia urbana da USP*, [Online], p. 1-9, 2011. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/359>. Acesso em: 14 set. 2023.

VIGIL, José Maria. *Teologia do pluralismo religioso: para uma releitura pluralista do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2006.

UMA ABORDAGEM SOCIOCULTURAL SOBRE O UNIVERSO AMAZÔNICO E SUAS ENCANTARIAS NOS CULTOS DE POPULAÇÕES AFRO-TRADICIONAIS

Terezinha do Socorro da Silva Lima¹

Elaine Vasconcelos Bezerra Alves²

Resumo: O objetivo desta produção é parte de uma inquietação a partir de uma observação etnográfica de um ritual da religião afro-brasileira em um terreiro. Para essa abordagem nós utilizamos de análises simbólicas que compõem uma cosmologia dos saberes sociocultural e religioso na região amazônica, no que se refere às encantarias, a partir de uma compreensão do catolicismo popular, concebido ontologicamente ao ser enquanto ser. Na Amazônia o “catolicismo popular”, segundo Maués (2008): “[...] Um conjunto de crenças e práticas socialmente reconhecidas como católicas. São os elementos das crenças, os mitos, gnomos, lendas que fundamentam as representações sociais e exprimem a natureza das coisas sagradas”. Portanto, estes não se encontram desvinculadas, mas sim, representa um todo complexo de vinculação desse sagrado (Durkheim, 1986). Posteriormente análise de bibliografias que possibilitaram a sistematização e a construção do presente ensaio, juntamente com outras fontes históricas que retratam a cultura religiosa no contexto amazônico. Especificamente, como os elementos simbólicos, cosmológicos partem de um fenômeno da encantaria amazônica nos cultos de populações afro-tradicionais.

Palavras-chave: Ritual; Afro-brasileira; Cultura religiosa; Região Amazônica; Encantarias.

Uma análise linguística que tem sua construção no processo da colonização brasileira

A análise deste trabalho tem como objetivo a compreensão e a apreensão aos elementos constitutivos que compõem de forma concatenadas com as referidas entidades afro-religiosas. As concepções religiosas apresentam sua formação com os povos gentílicos e consecutivamente sua vinculação com as práticas do Xamanismo. Práticas que se manifestam através de um sistema de ações mágicas e que se encontra em um corpo primitivo. Posteriormente essas práticas Xamânicas vieram a sofrer transformações à medida que tiveram contato com os povos europeus e africanos. Conforme foram se formando os núcleos de aldeamentos e o

¹ Mestre em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião – PPGCR (UEPA); Especialista em Educação para as Relações Étnicorraciais pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará – IFPA; Graduada em Serviço Social pela Universidade Federal do Pará – UFPA. terezinha.socorro@bol.com.br

² Mestranda em Educação Profissional e Tecnológica em Rede Nacional pelo programa de Pós-graduação em Educação Profissional e Tecnológica – PROFEPT (IFPA Belém); Especialista em Língua Inglesa pela Faculdade de Tecnologia Equipe Darwin – FATED; Graduada em Licenciatura em Letras Português/Inglês, pela Universidade Estadual do Maranhão – UEMA. elainevb.educa@gmail.com

pertencimento de indivíduos das comunidades consideradas civilizadas, as práticas de magia terminaram sofrendo impactos do catolicismo. Com a miscigenação já presente no Brasil, colaborou para um colorido nas formações de outras crenças (SALLES, 1971, p. 46).

De acordo com Durkheim (1986), a magia é feita de crenças e ritos. Este se exprime a partir de uma crença, porém, só se pode ter uma definição precisa do rito após uma definição delimitada da crença. São as crenças, os mitos, gnomos, lendas que fundamentam as representações sociais e exprimem a natureza das coisas sagradas. Portanto, a magia não se encontra desvinculadas do sagrado, mas sim, representa um todo complexo de vinculação desse sagrado.

Discorre-se aqui nessa comunicação sobre a obra de Heraldo Maués “A Ilha Encantada: Medicina e Xamanismo numa comunidade de Pescadores”, a ilha a qual o autor se refere é a comunidade de Itapuá, no município de Vigia de Nazaré – Pará. No ano de 1975 a comunidade era formada por 617 habitantes, a fonte de renda dos moradores se sobressaía a pesca artesanal e a agricultura de subsistência, a ilha é delimitada por dois rios, o Anauerá e o Caratateua e pelo furo Guajará-mirim. É considerada uma ilha “encantada”, pois está relacionada com as crenças compartilhadas com as pessoas da comunidade como uma classe de entidade sobrenatural.

Vale ressaltar que toda história ou construção das religiões afro-brasileiras estão correlacionadas de certa forma às Irmandades religiosas, formadas a partir de um contexto de pertencimento dessas comunidades específicas: Negras e ribeirinhas instaladas no Brasil. Conceitua na Amazônia o “catolicismo popular” como: “(...) Um conjunto de crenças e práticas socialmente reconhecidas como católicas, da qual partilham, sobretudo os não especialistas do sagrado, ao qual pertence às classes subalternas ou as classes dominantes” (MAUÉS, 1999, p.19).

A encantaria amazônica e a relação nas manifestações religiosas na contemporaneidade

As Irmandades do século XIX se formaram com o objetivo de inclusão social de manter os seus costumes, são elas: A Irmandade de São Benedito da Ordem dos Franciscanos, criada em 1769, ocupava o altar lateral na Igreja do Rosário dos Pretos da Campina; a Irmandade de São Benedito da Vila Cintra no atual município de

Maracanã – Pará, essas Irmandades também foram formadas em Bragança, Moju, dentre outros municípios do Estado. Essas comunidades formadas muito contribuíram para uma prática religiosa com vários elementos simbólicos, possibilitando assim, um Catolicismo popular com diferentes saberes e práticas rituais diversas (SANTOS, 2013).

Pode-se tentar definir o conceito de Religião a partir de uma reflexão de Rodrigues (2013), cujo entendimento seria que a religião sempre depende de um contexto sociocultural e histórico em que é elaborada, bem como da perspectiva teórica que lhe dá sustentação. Considerada enquanto um “subsistema cultural que sofre constantemente processo de mudanças” e, assim, a concepção de religião, também muda ao longo dos tempos.

Ferretti (2009) faz uma abordagem mais contemporânea sobre a maneira de como o povo africano, desde o século XIX, se organizou através das instituições (irmandades) e apresentava o objetivo de fundar outras instituições religiosas. Prática religiosa de origem afro-brasileira, os encantados indígenas presente num ritual, são práticas, sobretudo por populações caboclas na região Amazônica, na qual o oficiante, pajé, incorpora, entidades conhecidas como encantados Caruanas a fim de realizar trabalhos, sobretudo a cura de doentes. Nos terreiros, a Pajelança é caracterizada pelo maracá como instrumento de ritual.

O termo pajelança tem sido reorganizado em suas crenças e práticas, talvez desde os séculos anteriores, quando os negros já instalados no Brasil precisaram adaptar-se ao contexto amazônico. Portanto, as cidades que mais praticou a pajelança não indígena foram Belém e Manaus, daí a denominação por ser áreas rurais presentes nos contextos anteriores. “Quem não ouviu o termo “caboclo amazônico”.

Para melhor entendimento dessa discussão Galvão contextualiza os elementos que possibilitaram essa interpretação religiosa. O culto e as festividades são organizados em torno desses santos, e o interessante que não coincide com o calendário oficial da igreja católica, o que registra o autor, a importância dos ameríndios para essa diversificação de crenças e práticas religiosas (GALVÃO, 1955, p. 40).

Todavia, é possível estabelecer a classificação de encantados nas práticas de pajelança ou somente, nas religiões afro-brasileiras? Como esses encantados são

classificados no culto das populações indígenas? Há uma correlação dessas entidades? Os indígenas que se faz presentes no culto da religião afro-brasileira são indígenas que pertenceram às populações indígenas? Galvão (1955) traz como referência uma discussão aos “encantados” e outras práticas religiosas que poderá nortear a narrativa etnográfica proposta. De acordo com a citação a seguir compreendemos melhor o conceito de encantado no contexto amazônico:

[...] Definido como uma força mágica, atribuída aos sobrenaturais. Seres humanos, animais, objetos podem ficar encantados por influência de um sobrenatural. Não se aplica aos santos e divindades cristãs. São conceitos que embora não façam parte do corpo formal de crenças católicas, são observados e devem ser encantados como parte da religião do povo, porque exprime atitudes e relações com o sobrenatural (GALVÃO, 1955, p. 90).

Entende-se que os encantados derivam de lendas e concepções de origem europeias, mas também são influenciados por concepções indígenas. A encantaria Amazônia não se finaliza com os encantados indígenas no culto afro-brasileiro, pois na região do salgado há entidades sobrenaturais denominados como “encantados” ou “bicho do fundo”, nos rios da Amazônia encontramos os encantados denominados encantados da mata: Anhangá e o Curupira – considerados seres perigosos. Já nas águas do Atlântico os encantados são denominados de “encantados do fundo”.

As crenças amazônicas a partir de uma abordagem teórico-metodológica

A inquietação de Maués (1990) à época da realização da sua pesquisa se voltava para os casos de adoecimento das pessoas da comunidade, onde os acontecimentos geralmente eram de doenças provocadas por fenômenos mágicos, espíritos, seres humanos e astros e as doenças, o autor dava uma atenção em particular para os subconjuntos das não naturais, partindo para um estudo voltado às interpretações que abrangia o campo da Semiótica, podemos entender melhor sua abordagem a partir da classificação de um ritual xamânico da pajelança: No topo encontramos o Pajé – os humanos e abaixo, os míticos e materiais: hierarquicamente, o Pajé é responsável pelo trabalho dos doentes, na segunda classificação: os Místicos – nessa classificação encontramos Deus, os santos, os encantados e os espíritos, e na base os elementos materiais- que envolvem o canto a dança e outros instrumentos que possa compor um ritual,

Enquanto os santos são entidades conhecidas por suas representações materiais que envolvem as imagens, estampas, os encantados não são representados por nenhuma outra forma, no entanto, assim como os santos se manifestam às vezes diante das pessoas, em aparições aos devotos, os encantados também, sendo mais frequente e de modo diferenciado, o que consistem nas suas diferentes denominações como: “Oiaras”- bichos do fundo; e “caruanas”- invisíveis. “Bicho do fundo”, a denominação provém de crenças de que os encantados podem se manifestar sob a forma de diferentes animais aquáticos, que vivem no fundo dos rios, como os peixes, cobras, dentre outras formas. Na citação abaixo podemos entender melhor:

[...] Consiste em uma classe de objetos os quais compartilham todas de pelo menos um traço em comum, o que diferencia de outros domínios semânticos. Dado um conjunto finito de unidades léxicas. Os lexemas constituem rótulos para as categorias que o compõem e podem ser analisadas a partir das relações hierárquicas que mantém entre si numa compreensão da taxonomia rotulados ou não, pertencentes a um dado domínio e ordenadas hierarquicamente de tal sorte (MAUÉS, 1990, p. 05).

A devoção da população ocorre aproximadamente desde a segunda metade do século XVII, e, por conseguinte o ritual é muito presente entre os devotos. CROATTO (2001) caracteriza o conceito de religião a partir da linguagem de um ritual, no sentido de os ritos serem os acontecimentos religiosos que asseguram a transmissão da vida divina. Eles mesmos são instaurados pelos Deuses. Decerto que para a ocorrência de um rito há um antecedente, seria o mito, ou uma crença, este se encarregaria em aprimorar o rito e consecutivamente a materialização de significado simbólico do próprio rito.

É dessa forma que se traz à reflexão: a divindade dos ancestrais das religiões de origens africanas, os chamados seres “encantados”, são entidades que pertencem a âmbitos distintos? Ou foi construída a partir de uma vivência? As encantarias indígenas presentes em um rito da religião afro-brasileira partiu a priori de comunidades afro-tradicionais e o próprio contexto cultural se responsabilizou de atender às necessidades sociais e religiosas. São ancestrais divinizados em comunidades denominada de Cabocla ou comunidades tradicionais afro-religiosa que praticam ações religiosas.

De fato, é comum dar importância a determinados questionamentos a partir do que impacta, são conhecimentos que na maioria das vezes ficam somente no

âmbito do conhecimento das questões religiosas. Todavia, são saberes que foram constituídos através de uma experiência cotidiana, representações das populações afro-brasileiras e das tradicionais.

Considerações finais

Falar sobre a Amazônia nunca foi uma discussão acessível por apresentar um grande arranjo de questões relacionadas aos interesses dos colonizadores, principalmente no que se refere à pretensão que envolve a religião, em especial “as encantarias” no contexto regional, são abordagens amplas e complexas de compreensão. Logo, a complexidade da discussão passa pelo viés que desde que o mundo ocidental alcançou a Amazônia com seu projeto colonizador, a região foi espaço de debates, e não poderia ficar de fora no âmbito religioso. Portanto, este esforço de tornar alguns fatos em conceitos, torna-se um processo que não se esgota neste texto.

Todavia, para entendemos a abordagem em questão referenciada no texto acerca das encantarias amazônicas, o termo abrange diferenciados conceitos e contextos. Primeiramente, respondendo à inquietação sobre os encantados indígenas na religião afro-brasileira, se havia um paralelismo com o ritual nas populações indígenas. A abordagem da encantaria na Amazônia, de acordos com estudiosos na temática, encontra-se relacionadas à divindade Oxossi, é nesse ponto que a discussão tende a vários entendimentos.

A Umbanda é uma religião puramente brasileira com influências de outras religiões consideradas dissidentes do culto Africano, Catolicismo e Espiritismo Kardecista. Cria-se a chamada Sete Linhas, na qual uma delas será chefiada pela Grande divindade Oxossi que agregaria aí os índios brasileiros e os espíritos dos grandes guerreiros das matas. Dessa forma a Divindade yorubana ganharia também aqui no Brasil o seu posto de Deus das matas uma adequação do Deus da mata Africano. Portanto, as encantarias brasileiras estão associadas aos encantados da mata, essas energias de diferentes formas de encantarias, pela visão umbandista estaria subjugado ao grande Deus Oxossi Senhor das Matas.

É importante destacar que os cultos da Amazônia indígena não serão subjugados à cultura africana. Não obstante, nos cultos indígenas, Tupã- Deus da mata, guerreiro nato, direto com a natureza, puramente brasileira que não estaria

na classificação de Oxossi das encantarias afro-brasileira, pois as populações tradicionais da Amazônia não tiveram conhecimento do Candomblé ou da Umbanda.

Referências

BERNARDO, Terezinha. O Candomblé e o Poder Feminino. *Revista de Estudos da Religião – REVER*. São Paulo, n. 2, p. 1-25, 2005.

CROATTO, José Severino. *As Linguagens da experiência religiosa: Uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. 1. ed., Tradução Paulo Neves. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1996.

FERRETTI, Sérgio. *Querebentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão*. 3. ed. – Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá; Amazonas*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1955.

MAUÉS, Raymundo Herald. *A ilha encantada: medicina e xamanismo*. Belém: UFPA, 1990.

MAUÉS, Raymundo Herald. *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008.

RODRIGUES, Donizete. *O que é Religião? A visão das ciências sociais*. São Paulo: Editora Santuário, 2013.

SALLES, Vicente. *O negro no Pará, sob o regime da escravidão*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas. UFPA, 1971.

SANTOS, Diego Pereira. *Entre Costas Brasileiras: o tráfico interno de escravos em Direitura à Amazônia, C. 1778 – C. 1830*. UFPA, 2013.

WAGNER, Roy. *A Invenção da cultura*. Tradução: Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. 1. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO E A LEGITIMAÇÃO DAS IDENTIDADES DA TRIÁDE BANTU DO CENTRO ESPÍRITA SÃO SEBASTIÃO (CESS)

Zuleica do Carmo Garcia de Barcelos¹

Resumo: As manifestações religiosas de matriz africana podem até apresentar várias semelhanças, mas, possuem particularidades identitárias que muito se diferem. A pesquisa em questão, visa analisar como o Diálogo Inter-religioso (DIR) possibilita a legitimação das identidades de três religiões afro-brasileiras encontradas em uma casa religiosa denominada Centro Espírita São Sebastião (CESS). A casa situa-se no bairro Sagrada Família, um dos bairros mais populosos de Belo Horizonte, Minas Gerais. As três manifestações Umbanda, Reinado e Candomblé de Angola são denominadas pelo sacerdote do terreiro como: tríade Bantu. As metodologias utilizadas para o desenvolvimento da pesquisa foram: a teórica e a empírica. As observações ocorreram durante as sessões de Umbanda e Candomblé, além do festejo de Reinado. O conceito de Diálogo Inter-religioso, suas formas e níveis, incluindo o tema identidade, foram tratados sob os olhares de Paul Ricouer com o propósito de desvendar a resposta para a pergunta lançada à pesquisa. Obras de Faustino Teixeira, Reginaldo Prandi, Roberlei Panasiewicz, Raul Ruiz de Asúa Altuna dentre outros também foram referências para o estudo. Através da pesquisa ficou constatado que a tríade Bantu, além de promover organização social, comunitária e manter compromisso com seus adeptos e seguidores, vive significativamente numa dimensão orientada por valores humanos e espirituais construção e efetivação diária de suas identidades podendo relacionar o Diálogo Inter-religioso nessa jornada.

Palavras-chave: Diálogo Inter-religioso (DIR); Legitimação; Identidade; Tríade Bantu; Centro Espírita São Sebastião (CESS).

Introdução

Percebe-se que as manifestações afro-brasileiras ainda sofrem grande resistência entre a população brasileira. Elas são vistas como religiões demoníacas, que não compartilham de uma fé absoluta, além de cultuarem diversos deuses. A falta de conhecimento das pessoas acaba por gerar práticas intolerantes e preconceituosas, estigmatizando essas manifestações de forma social e cultural. Através dos meios de comunicação é possível ter consciência dos constantes ataques sofridos pelos adeptos dessas religiões². Esses são obrigados a lidar com ações ofensivas diante da sociedade que o cerca.

¹ Mestra em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG), bolsista parcial no programa de bolsa interna da PUC - Minas, doutorado em andamento em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG), bolsista CAPES. E-mail: zuleicagbarcelos@gmail.com.

² Será considerado no texto a palavra religião para designar as tradições religiosas afro, já que seus adeptos insistem no termo religião.

O Diálogo Inter-religioso (DIR) pode ser um grande recurso a ser utilizado para instaurar a comunicação e o relacionamento entre fiéis de tradições religiosas diferentes, envolvendo partilha de vida, experiência e conhecimento. O DIR está na contemporaneidade e é alvo de grandes reflexões, sendo tema recorrente por parte das Ciências da Religião. O mesmo pode ocorrer entre manifestações que partem de um mesmo tronco religioso, como as religiões afro. Essas, além de possuírem muitas semelhanças, também se diferem.

E é através dessa perspectiva, que o presente estudo percebeu que o DIR ocorre no Centro Espírita São Sebastião (CESS), envolvendo as três religiões – Umbanda, Reinado e Candomblé de Angola possibilitando demarcar suas identidades através da historicidade e tradições culturais de cada uma. Além, de possibilitar repensar/reescrever novas identidades, a partir da evolução da sociedade, assegurando que sua identidade pessoal e narrativa não deixe de existir.

Sendo assim, a pergunta que conduziu o estudo foi: Como o Diálogo Inter-religioso consegue demarcar as identidades específicas da tríade Bantu – Umbanda, Reinado e Candomblé de Angola – e possibilitar reescrever as identidades assegurando a sua legitimidade à comunidade interna e externa?

Dentro do CESS, no bairro Sagrada Família em Belo Horizonte, as três manifestações são denominadas pelo sacerdote do terreiro (Guaraci Maximiano dos Santos)³ e pelos adeptos como “tríade Bantu”. O termo será utilizado não com a intenção de simplificar as manifestações pesquisadas, mas, em respeito ao dirigente e seus “filhos”.

1. O Diálogo Inter-religioso

Antes de tudo, é necessário esclarecer que o “Diálogo Inter-religioso” está sendo abordado aqui, como legitimador e possibilitador de (re)construção de identidades. O DIR “baseia-se na consciência viva do valor da alteridade e da riqueza da diversidade. Sem desconhecer a singularidade das diferenças, o diálogo aposta na possibilidade da renovação facultada pelo encontro” (TEIXEIRA, 2002, p. 157).

³ Para a leitura de sua dissertação “Umbanda, Reinado e Candomblé de Angola: uma tríade Bantu na promoção da vida responsável” defendida na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas, basta acessar: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/10557>>.

Ou seja, conviver com o Outro é apostar no encontro das diferenças com possibilidades de se achar em alguma semelhança.

O Diálogo Inter-religioso (DIR) pelo então Secretariado para os Não Cristãos, no documento Diálogo e Missão, trata-se de um “conjunto das relações inter-religiosas, positivas e construtivas, com pessoas e comunidades de outras confissões religiosas, para um mútuo conhecimento e um recíproco enriquecimento” (DM 3).

De acordo com Roberlei Panasiewicz (2003, p.41), o documento Diálogo e Missão (28-35) sinaliza quatro formas do Diálogo Inter-religioso, que também podem ser encontradas no documento Diálogo e Anúncio (42). Tais documentos foram emitidos pelo Pontifício Conselho para o Diálogo Religioso (antigo Secretariado para os não cristãos). O primeiro documento seria o Diálogo e Missão (1984), e o segundo, Diálogo e Anúncio (1991). Dessa forma, os quatro níveis de encontro relacionados ao Diálogo que o catolicismo e mais amplamente, o cristianismo tem buscado concretizar são classificados pelo autor como:

- a) nível existencial: presença e testemunho;
- b) nível místico: oração e contemplação;
- c) nível ético: libertação e promoção do ser humano;
- d) nível teológico: enriquecimento e aplicação dos patrimônios religiosos (PANASIEWICZ, 2003, p. 41).

Os níveis citados, podem ser vividos separados ou de forma conjunta de acordo com o objetivo que as tradições se propõem ao Diálogo. O nível existencial permite o encontro interpessoal. A vivência espontânea e a internalização dos valores de uma tradição provocam satisfação a ponto de o bem despertar interesse em outras pessoas de tradições diferentes. Já o nível místico apontaria o compartilhamento das experiências de oração, de fé, compromisso e pela busca dos caminhos do Absoluto. O nível ético é considerado o nível do Diálogo, da abertura ao outro para o encontro da paz. Por último, o nível teológico compete aos especialistas, com o objetivo de promover o encontro com as mais diversas tradições compartilhando conquistas e descobertas e direcionando a aplicabilidade desse Diálogo.

O conceito do DIR também vem atrelado às religiões entendidas como organizações, ou seja, o Diálogo Inter-religioso institucional; e por outras duas vias como, entre pessoas (convivência) e entre os teólogos. É importante salientar que, muitas vezes, a via entre pessoas (convivência) se torna mais interessante e rica do

que o Diálogo Inter-religioso institucional. Isso porque, é por meio dela que os envolvidos compartilham suas experiências de fé favorecendo novas oportunidades ao Outro. Além de não preceder de preocupações em criar comissões. Dessa forma, podemos perceber o DIR pela via de convivência dentro do CESS.

2. A legitimação das identidades da tríade Bantu

No Centro Espírita São Sebastião (CESS), as três religiosidades de matriz Bantu convivem de forma harmônica e respeitosa no que tange as diferenças e as especificidades de cada uma (a identidade). As características espirituais são preservadas, bem como a ritualística. Mesmo convivendo no mesmo espaço geográfico permitem que seus adeptos e seus simpatizantes consigam entender a singularidade de cada liturgia. A identidade de cada religião demonstra ser bem demarcada evitando qualquer confusão entre elas.

Segundo Paul Ricoeur (2014, p. 138), a identidade é o resultado dos atos de integração, ou seja, das ações realmente realizadas pelo indivíduo no contato com o mundo e com os outros. Ele procura concentrar-se nas ações em si, visando analisar as marcas do caráter pessoal do sujeito para entender como uma identidade pode ser reconhecida com o passar do tempo.

Góis ainda afirma que,

Reinado, Candomblé e Umbanda são manifestações religiosas consolidadas. Apresentam rituais específicos e elaborados que os caracterizam e os diferenciam, tanto entre si, quanto em relação à matriz hegemônica cristã da sociedade brasileira. Desse modo, podemos dizer que “a característica que nos autorizaria a afirmar uma determinada expressão religiosa como sendo de matrizes africanas seria a presença de elementos e símbolos específicos, a saber, aqueles que apresentam uma síntese resultante do processo de sobrevivência e de auto-preservação cultural dos africanos escravizados no Brasil (GÓIS, 2011, p. 71).

Essa legitimidade externa se estabeleceu por meio da herança da raiz tradicional africana Bantu e pelo processo de reconhecimento como religião. Percebe-se que elas possuem um eixo comum, a orientação pela ancestralidade e a relação com o ciclo vital, sendo esses princípios norteadores da tradição Bantu. Já a legitimação interna, se dá pela demarcação de suas características mutáveis e imutáveis.

A prática dos ritos no mesmo espaço sagrado acontece em momentos distintos seguindo um calendário já pré-elaborado anualmente pela casa. A umbanda realiza sessões com entidades como exu, pretos-velhos, marinheiros, meninos de angola, boiadeiros, caboclos onde todos os adeptos da casa participam incorporados ministrados passes e aconselhando aos consulentes que desejam a consulta.

Já no candomblé de Angola, a louvação aos *minkises*⁴ possui uma dinâmica totalmente diferente da umbanda. Nem todos da casa são iniciados, porém, todos participam da grande roda que se forma após a entrada no barracão ao som dos atabaques. Os filhos-de-santo entram vestidos com roupas coloridas de acordo com seu *n'kise*⁵ formando a fila por ordem de idade de feitura (iniciação no candomblé), ou seja, o mais velho de iniciação sempre estará à frente.

O reinado acontece o ano inteiro, com pequenas ações que passam muitas vezes despercebidas pelos simpatizantes. Entretanto, a festividade que marca a todos, acontece uma vez por ano, no dia 12 de outubro. Alguns adeptos participam paramentados como reis e rainhas. Uma pequena parcela da comunidade do CESS fica com os afazeres da cozinha e dos trabalhos em geral do barracão para atender todos os visitantes.

Dessa forma, “[...] as identidades religiosas se revelam em complexos sistemas de representação, marcados por gestos, ritos e formações discursivas simbólicas” (CANTARELA; PANASIEWICZ, 2017, p. 164). A tríade Bantu sinaliza uma relação devocional que além de ser orientada e justificada, traz a correlação e o interagir com o outro/Outro.

o banto sabe que necessita dos outros e que eles o necessitam também. Tem consciência de que é útil e imprescindível. Não há lugar para a marginalização e o desespero, a solidão angustiante nem e para complexos de inutilidade ou sensação de vazio (ALTUNA, 1985, p. 198).

A citação de Raul Ruiz de Asúa Altuna revela a importância do DIR no que tange a via de convivência com o Outro. E é através dessa via que a identidade pessoal de cada religião se destaca permitindo que possam contar a sua história, enquanto, a identidade narrativa acontece na constituição do “si-mesmo”. Esse

⁴ Inquices.

⁵ Singular de inquices.

processo constante de construção pode ser visto nas mudanças e adaptações necessárias ocorridas, devido as novas exigências da atualidade. Embora a identidade seja constituída pela memória daquilo que foi vivido (fixo), a mesma se faz com as possibilidades do novo (sempre em construção).

Considerações finais

A comunicação teve como eixo norteador responder à questão “Como o Diálogo Inter-religioso consegue demarcar as identidades específicas da tríade Bantu – Umbanda, Reinado e Candomblé de Angola – e possibilitar reescrever as identidades assegurando a sua legitimidade à comunidade interna e externa?”

Primeiro pode-se compreender que as três manifestações são distintas apesar de serem cultuadas em um mesmo espaço sagrado sem “contaminar-se” uma com as outras pelas diferentes identidades. Através da ação litúrgica é possível entender suas vivências e suas práticas religiosas. Se organizam social e religiosamente estabelecendo referência e reverência com seus antepassados.

Portanto, pode-se afirmar que a umbanda no CESS é uma manifestação híbrida de religiosidade popular brasileira, sendo pautada pela herança cultural afrodescendente, mantendo fortes vínculos de identidade originados na matriz africana Bantu. O reinado possui um compromisso pautado na questão étnica sendo orientado pela ancestralidade, prezando pela existência humana devota aos santos católicos, embora mantenha costumes da tradição Bantu e o compromisso com o outro. Já o candomblé de Angola no CESS é circunscrito e legitimado por meio de interdições, codificações e sincretismos. Ele permite a significação de identidade aos seus seguidores.

É possível dizer que, as três práticas religiosas conseguem sobreviver no mesmo território escalonando seus ritos e sua liturgia. As três se complementam, se mesclam e se relacionam sem ferir as identidades pautadas na matriz africana Bantu. São legitimadas a partir da sua gênese externa, permite nova legitimação quando ocorre adaptações internas devido a atualidade. Dessa forma, pode-se considerar que a identidade é fluida e encontra-se em constante movimento. O que não a descaracteriza e nem a decompõe, mas, a vivifica e a atualiza.

O DIR em sua via de convivência permite repensar a identidade a partir da abertura do “si-mesmo”, da escuta e do respeito pelas diferenças apresentadas pelo

sujeito com quem dialoga. Assim, a identidade é reconstruída e reafirmada no encontro com o Outro. O importante durante o processo é a sua renovação ao lançar-se de encontro com a alteridade.

Ainda há muito o que se descobrir sobre o Diálogo Inter-religioso, suas possibilidades e onde aplicá-las. Não existe intenção de encerrar o assunto através do resultado encontrado, mas, que esse possa render discussões apresentando 'outros' novos caminhos com a intenção da evolução humana para a paz.

Referências

ASÚA ALTUNA, Raul Ruiz de. *Cultura tradicional banto*. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.

CANTARELA, Antônio G.; PANASIEWICZ, Roberlei. Identidades religiosas no mundo plural: no imaginário de O outro pé da sereia, de Mia Couto. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 15, n. 45, p. 164-178, 31 mar 2017.

GÓIS, Aurino José. O candomblé e a umbanda na cidade de Contagem, Minas Gerais – espaço e território. *Tese* (Doutorado em Ciências da Religião), Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. PUC-MG, 2011. Disponível em: <http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/TratInfEspacial_GoisJA_1.pdf>. Acesso em: 4 out 2023.

PANASIEWICZ, Roberlei. Os níveis ou formas de diálogo inter-religioso: uma leitura a partir da teologia cristã. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 2, ed. 3, p. 39-54, 2ºsem 2003.

PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SANTOS, Guaraci Maximiano dos. Umbanda, Reinado e Candomblé de Angola: uma tríade Bantu na promoção da vida responsável. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 13, n. 39, p. 1698-1700, jul./set. 2015.

RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como outro*. 1ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014, 111-174 p.

TEIXEIRA, Faustino. O diálogo inter-religioso: o desafio da acolhida da diferença. *Perspectiva Teológica*, v. 34, n. 93, p. 157, 2002.

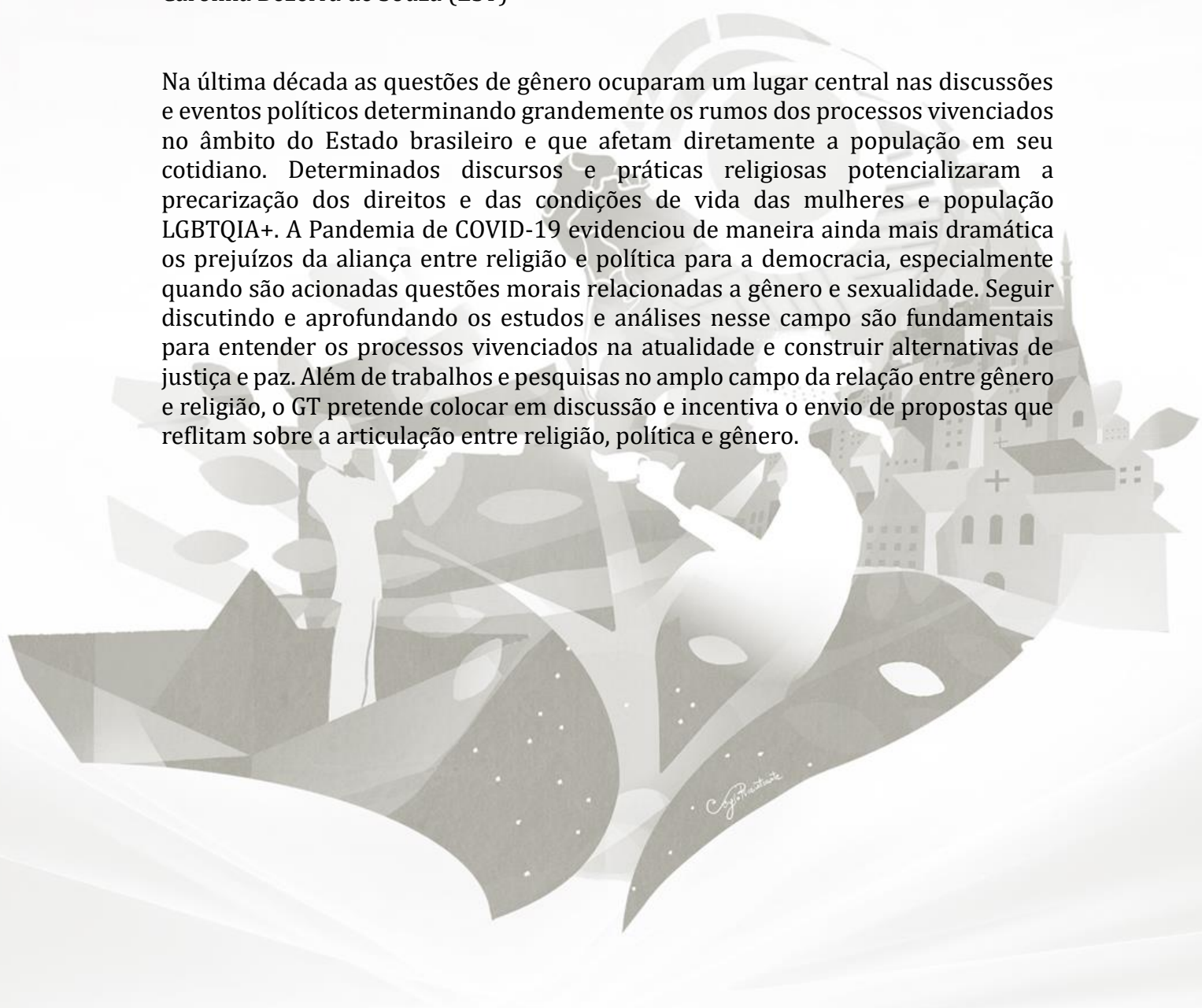
GT 4: GÊNERO E RELIGIÃO



GT 4: GÊNERO E RELIGIÃO

Ivoni Richter Reimer (PUC-GO)
Sandra Duarte de Souza (UMESP)
André S. Muskopf (UFJF)
Fernanda Lemos (UFPB)
Carolina Bezerra de Souza (EST)

Na última década as questões de gênero ocuparam um lugar central nas discussões e eventos políticos determinando grandemente os rumos dos processos vivenciados no âmbito do Estado brasileiro e que afetam diretamente a população em seu cotidiano. Determinados discursos e práticas religiosas potencializaram a precarização dos direitos e das condições de vida das mulheres e população LGBTQIA+. A Pandemia de COVID-19 evidenciou de maneira ainda mais dramática os prejuízos da aliança entre religião e política para a democracia, especialmente quando são acionadas questões morais relacionadas a gênero e sexualidade. Seguir discutindo e aprofundando os estudos e análises nesse campo são fundamentais para entender os processos vivenciados na atualidade e construir alternativas de justiça e paz. Além de trabalhos e pesquisas no amplo campo da relação entre gênero e religião, o GT pretende colocar em discussão e incentiva o envio de propostas que reflitam sobre a articulação entre religião, política e gênero.



HISTÓRIA DE VIDA E GÊNERO: RELATOS DE TRABALHADORAS SEXUAIS SEM RELIGIÃO

Beatriz de Oliveira Pinheiro¹

Resumo: Essa comunicação é fruto da minha pesquisa de mestrado de título “VIDAS PRECÁRIAS: estudo sobre a espiritualidade sem religião vivida por profissionais do sexo em Belo Horizonte” realizada no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC-Minas, e fomentada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Tenho como objetivo central apresentar parte do relato de uma das trabalhadoras sexuais entrevistadas salientando questões concernentes ao gênero que surgiram de suas respostas durante a entrevista. Para isso, a explanação da metodologia de História de Oral, sobretudo os recursos da História Oral de Vida, bem como de sua importância em pesquisas que têm como sujeitas/os pessoas marginalizadas socialmente, será uma aliada na comunicação de parte dos resultados encontrados, tendo em vista que mesmo na produção do roteiro das entrevistas devemos, de antemão, considerar possíveis – e prováveis – violências de gênero, raça e classe. Portanto, além da pesquisa e seus resultados, serão apresentados o questionário elaborado previamente junto dos critérios de elaboração. Compreendo que quando estudamos um método a partir do seu uso prático, ou expomos a nossa forma de estabelecer conceitos, chaves de leitura e critérios de análise e elaboração, contribuimos ainda mais para uma ciência que se mostra acessível e solidária.

Palavras-chave: História oral; trabalhadoras sexuais; metodologia; gênero.

Introdução

Como antecipado no resumo, no presente trabalho apresentarei parte de um dos relatos contidos dentro do meu trabalho de mestrado. À narradora da história chamo de Sheila, nome fictício escolhido por ela mesma. O trabalho se sustentou dentro da metodologia História Oral de Vida, ou História Oral de Vida. Essa metodologia consiste em um gênero dentro do que se compreende como História Oral. O objetivo desse método é conseguir acessar uma realidade, ou uma memória, através do relato de outra pessoa (por meio de entrevistas e encontros) e, a partir da documentação levantada, produzir um conteúdo que se utilize da técnica e da análise acadêmica. Há aqui a mediação de um conteúdo que por vezes se restringe ao espaço acadêmico e memórias compartilhadas por pessoas que denunciam uma realidade antes não contada².

¹ Mestrado em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. E-mail: beatrizopinheiro@hotmail.com.

² A temática da memória e de seu pertencimento não será expressamente trabalhada nesse texto. Para acessar esse debate, ver MEYHI; SEAWRIGHT, 2021.

“Em termos sociomoraes, a história oral tem como vocação a valorização do indivíduo em detrimento do exclusivismo da estrutura social” (MEIHY; HOLANDA, 2023, p. 37). Sendo assim, é uma metodologia que possibilita um engajamento quanto a causas e histórias antes sequer consideradas dignas de serem contadas. Pensando na religião como objeto, temos vários grupos que têm suas histórias invisibilizadas, não consideradas, como é o caso das profissionais do sexo, da comunidade LGBTQIAP+, dentre outros. Pelo menos não consideradas como produtores de conhecimento sobre a religião.

1. Transcrição da história de Sheila

“Não é pra mim, não me cabe! Desisti e deixei pra lá”

Ah, eu tive aquela vida de menina de rua tendo casa. Menina de rua brincando, correndo... eu tive uma infância livre. Caçando, pescando, tomando banho na beira do rio, entrando dentro dos mangues e pegando caranguejo. Tive uma infância livre, porque naquela época não tinha esse perigo de estupro, o interior era pequeno, todo mundo se conhecia, existia aquele respeito. Então eu tive essa infância.

Remédio era natural. Minha mãe adorava fazer garrafada, lambedor... Eu tenho uns cortes bem profundos que não foram costurados, foram cicatrizados. Não tinha médico, a nossa medicina era as ervas, e a cicatrização era folha, para mastigar, para aparar, era aquela medicina tradicional: lambedor, garrafada. Eu tomei tanta garrafada que hoje eu não tenho infecção. Nunca tive problema.

O meu parto foi com parteira, essa parteira era índia e umbandista, ela tinha aquela coisa com a planta, com mato, com tudo, então essas coisas nós aprendemos.

Eu comecei na prostituição em São Paulo. Comecei com 31 anos, há uns 22 anos, Fiquei um ano e meio, aí eu vim pra cá, e quando eu vim pra cá é o tempo que eu to morando aqui. Moro em Belo Horizonte há quase 20 anos. Antes eu morava nos hotéis, ficava muito tempo no hotel, mesmo tendo essa casa. Mas essa casa eu deixava disponível pra uma emergência porque eu sou muito explosiva e eu pensava: qualquer hora eu brigo com o dono dum hotel desse aí, e ele me põe pra fora, e aí? Vou ficar o quê? Então eu era sempre prevenida. E mesmo eu morando com minha família e me dando muito bem, eu sou muito reservada, eu gosto dos

meus espaços. Aí eu sempre mantive essa casa, tanto que eu moro aqui há 20 anos pra ter aquela opção.

Até que no hotel eu tava muito tranquila, mas só o fato de eu saber que eu tinha pra onde retornar, eu ficava tranquila. Aqui eu posso dizer que me dá paz espiritual. Paz de espírito. Porque eu sei que nada ía acontecer, que eu teria minha toca, pra me entocar... como fala né. Pra me esconder.

Teve uma vez que fechou os hotéis por causa de escada de emergência. Aí mandou descer todo mundo. E se eu não tivesse uma casa? Mandou descer do jeito que a gente tava.

Na primeira onda da pandemia que fechou, ficou muita mulher desamparada, sem ter pra onde ir. Se bem que nós fizemos um trabalho muito minucioso e conseguimos retornar. Dessa vez a gente tá com a casa de acolhimento. Elas não vieram, mas é uma opção. Se necessário está disponível, não é pra vir obrigada.

Minha mãe é devota de Nossa Senhora de Aparecida, Nossa Senhora de Fátima, gosta de tirar... tirar terço, tirar novena, se junta pra rezar um terço. Meu pai, é ateu de tudo.

Eu fui batizada pra morrer! Eu tô até hoje perturbando na Terra. O padre me batizou e deu Extrema-unção junto porque eu era muito doente. Pra não morrer pagã, eu recebi o batismo e a extrema-unção junto.

Ah, religião. Eu acredito em Deus. Mas eu não tenho religião por falta de local, eu acho, né. Porque aqui em Belo Horizonte eu não encontrei um local igual eu encontrei em São Paulo para exercer a minha religião. E em igreja, eu só participo de igreja, Deus me perdoe falar isso, mas é uma missa de sétimo dia de alguma companheira que falece, algum parente assim, próximo, mas só assim que eu vou.

Eu me cuido hoje é aqui em casa. Meus banhos, meus rituais, eu procuro fazer em casa quando dá, mas não é aquela coisa, não é do jeito que era pra ser.

Eu trabalhei oito anos dentro do centro que eu me desenvolvi. Mas pra me afastar, eu pedi licença, respeitando todos os ritos, abaixei a cabeça, pedi licença e me afastei. Não saí assim: “não vou mais não e pronto!”. Eu respeitei, então por isso que eu fico tranquila. Mas eu sinto necessidade disso, de ir prum centro, rodar como fala né, escutar um tambor, a minha alma sente falta disso, eu preciso disso, mas não tem como eu fazer isso aqui. Não tem local. Não encontrei! eu já fui em muito picareta. Teve uma vez que o cara olhou pra minha cara e falou que eu preciso

desenvolver. Eu sou mãe pequena. O cara olhar pra uma médium e dizer que ela precisa desenvolver, então o que que ele tá vendo?

O tambor, pro médium, arrepiá. O médium, quando escuta o som do tambor, dos atabaques, que é de verdade é tipo um chamamento. A gente se arrepiá. Nossa, é uma sensação de glória, sei lá como é que fala. Cê entra em outra fase. Então os locais que eu fui não me chamaram. Por falta disso, minhas religiões estão suspensas. Essa parte da minha religião.

Essas coisas incomodam um pouquinho a gente, essas disputas. É picaretagem. Você tá vendo o que a pessoa tá fazendo ali, desanima. De você ir nos lugares e a pessoa talá, fodida, ferrada, não tem dinheiro, vai procurar um alento e cobram cinco mil reais pra poder fazer um trabalho pra poder melhorar de vida. Se a pessoa tivesse cinco mil reais não tava procurando ajuda. Acho isso um absurdo! Que a religião virou uma moeda de troca. Que é pra dar isso pras entidades. As entidades são entidades mortas, elas precisam de caridade, que a gente faça caridade em nome dela pra evolução. Não precisa de nada material, não precisa de nada que o dinheiro compra. Então isso também me desanimou muito, influenciou muito.

Essa comercialização da religião, entendeu? É um mercado! Virou um mercado de exploração, de mentira, de engordo. Eu até desisti, tem mais de dez anos que eu parei de procurar. Eu até procurava e procurava, mas quando eu fui percebendo, eu disse não! Não é pra mim, não me cabe! Desisti e deixei pra lá. Eu me sinto bem ao mesmo tempo em que você fica sentindo que tá faltando algo.

Quem é da Umbanda espírita não pode usar droga, não pode beber, é tanta coisa que a gente não pode. O povo acha que a gente faz tudo. Não. É tanta cobrança, porque pra gente ter o corpo limpo, o corpo ideal, corpo com energia boa, pra que? Pra quando os nossos mentores de luz se aproximar, os chacras tá limpo. Quem vai se aproximar de um espelho sujo? Não. O que atrai é a luz, é a caridade, então isso é importante.

Se eu me deitar com vinte homem, quantos homem eu deixo vir acima de mim? O lado invisível é mais habitado que o visível. Muitas coisas do outro lado que não atravessaram nem a luz, ficaram rondando, e são pessoas que já tiveram vida. Se você vê, tem espírito rondando ali. E ele pode aproximar, não incorporar no homem, ele pode usar a energia dele pro homem beber, usar droga, ou transar. E

nisso, junta, vem por cima de mim. Se eu for uma médium de captação, fica em mim. Eu atraio. E quando eu, depois disso tudo, quando eu sujo e tudo mais, aí eu vou prum centro que trabalha com seres espirituais mais evoluídos, com uns espíritos mais elevados de fazer caridade... como é que ele vai habitar um um local sujo? Repele. Eles num vêm.

Se for pensar assim, a pomba-gira vai querer, né? Que o povo fala que a pomba-gira quer transar, quer beber, quer isso, aquilo outro. Eu falo “gente, a minha pomba-gira é esquisita: eu num fumo, eu num bebo, eu num uso droga. O sexo pra mim é só pra mim ganhar dinheiro e sustentar minha família, então a minha bicha é preguiçosa igual a mim”.

Mas sinto falta de algo, sabe? Talvez porque eu tenha meus orixás, meus guias precisam trabalhar, então talvez o sentimento venha deles, mas eu sinto falta daquilo que eu tinha em São Paulo. Que era um lugar, um terreirozinho bem simplesinhos. Meus pais de santo eram tudo orientais, eram japoneses, quem mantinha o terreiro eram os filhos, por incrível que pareça. Quando chegava sábado as visitas tinham comida. Eu sinto falta daquele tempo, da caridade, da verdade, da ajuda. A gente sente falta dessas coisas

eu acho que isso moldou a minha caridade. Como eu falei pra você, eu sou ativista há dez anos sem saber o que era ativismo. Então há dez anos que eu to ajudando do meu jeito. Eu praticamente não parei de ajudar. Então dentro da religião eu encontrei um outro modo de ajudar. Ou então eu acho que silencia um pouco aquela vontade. Eu só não faço incorporar, mas a finalidade da Umbanda que é a caridade, o aconselhamento, eu acho que eu faço. Fundei o coletivo Clã das Lobas. Que é um coletivo todo... meio informal, independente, todo formado por trabalhadoras sexuais cis e trans. Uma vez perguntaram pra mim o que que o coletivo faz. Eu falei: tudo o que precisa

Promovemos ações de todos os tipos assim. Na pandemia nós voltamos mais pra arrecadação de cesta básica, então nós, nesse um ano, estamos provendo mulheres. Antes a gente procurava as mulheres que estavam grávidas pra gente conseguir apoio pra fazer chás de bebês, isso tudo antes da pandemia. Então era esse nosso trabalho de intermediar quando tinha algum problema, alguma mulher doente pra gente encaminhar. Em plena pandemia nós nos reinventamos e viramos

uma verdadeira assistência social. Quer dizer, nós tamo fazendo o que o governo e a prefeitura não faz, dando assistência. É nós por nós e isso é uma satisfação!

É satisfatório pra uma trabalhadora receber de uma trabalhadora sem um “cê quer uma reza?”, “vamo tirar aqui uma foto?”. Eu não faço questão nenhuma de foto.

Tem momento pra oração mas tem dia que a gente não tá afim de oração. Eu não me incomodo que reze pra mim. “Ah, posso fazer uma oração?” Pode... Mas tem dia que o espírito da gente tá espinhoso e não quer saber de oração. E parece que é obrigado, você receber uma cesta básica e uma oração... Aí fica desconfortável. Então são relatos, reclamações que eu recebo, mas eu não posso fazer nada porque a instituição não é minha. A minha eu faço ao contrário. Eu não vinculo a nada pra dar uma cesta básica, é só precisar. Precisou? Se eu tiver, aqui. Então, não é toma lá, dá cá.

Eu ando desacreditada, porque é muita coisa que acontece com a gente que qualquer ser humano perde a fé, porque a gente tem aquele momento de perder um pouco, né? Desacreditar das pessoas, das coisas... mas eu não sei se foi o momento, se foi as coisas, se foi as decepções que a gente tem, porque nessa crise eu me decepcionei com muitas pessoas que eu achava que era uma coisa e era outra. E aquelas que a gente pensava que não, vieram e acolheram, juntaram e fortaleceram. Então a fé que eu perdi, acho que foi mais no ser humano do que em Deus. O outro lado de lá ficou meio complexo... de ver tanto sofrimento, de ver tanta coisa que não era pra acontecer com pessoas...

Considerações finais

No presente artigo, apresentei parte da transcrição de um dos relatos colhidos na minha pesquisa de mestrado trabalhado dentro da metodologia de História Oral de Vida. O objetivo da comunicação foi mostrar como as vivências de fé são atravessadas pelo cotidiano das pessoas que as vivem. Notou-se durante a pesquisa que, quando voltamos nossa atenção para as vivências de fé que ultrapassam as instituições religiosas assim como as normas por elas inscritas, abrimos um leque de possibilidade de estudo sobre espiritualidades materiais que carregam a corporeidade no agir, pensar e fazer.

Referências

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; SEAWRIGHT, Leandro. *Memórias e narrativas: história oral aplicada*. São Paulo: Contexto, 2021.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; HOLANDA, Fabíola. *História Oral: como fazer, como pensar*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2023.

PINHEIRO, Beatriz de Oliveira. VIDAS PRECÁRIAS: estudo sobre a espiritualidade sem religião vivida por profissionais do sexo em Belo Horizonte. *Dissertação* (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2022.

MULHERES MIGRANTES E REFUGIADAS: A CULTURA E A RELIGIÃO COMO FATOR INTERSECCIONAL

Fabio Fonseca do Nascimento¹

Resumo: A acolhida aos migrantes e refugiados (as) dentro do cenário global na última década vem ganhando destaque. Neste processo de migração e exílio, segundo o Observatório das Migrações Internacionais (OBMigra), o número de mulheres solicitantes de refúgio vem aumentando significativamente. Como resultado deste panorama, este artigo apresenta uma reflexão sobre o acolhimento à cultura e religião das mulheres migrantes e refugiadas a partir de um estudo de caso etnográfico transcultural com mulheres migrantes de diferentes culturas realizado pela Profa. Dra. Thames Waléria Borges (2023). Como ferramenta metodológica, a reflexão será pautada a partir da interseccionalidade como categoria de análise, refletindo as relações de poder, raça, gênero e religião. Parte-se da premissa de que estas perdas podem ser intensificadas pelo fato destas mulheres vivenciarem os atravessamentos do colonialismo moderno e de outras fronteiras simbólicas, que as tornam subalternas, ou seja, excluídas socialmente. Para esta reflexão foram priorizados os estudos feministas que abordam o tema da interseccionalidade de autoras como, Kimberlé Crenshaw (1989), Patrícia Hill Collins (2022) entre outras. Em relação aos estudos de religião e cultura destacamos as autoras e autores, Kathryn Woodwar (2014), Berger (1985), Rivera (2017), Bhabha (2013) entre outras e outros.

Palavra-chave: Migração; Gênero; Interseccionalidade; Religião; Cultura.

Introdução

No final do ano de 2022 o Observatório das Migrações Internacionais (OBMigra) apresentou o relatório do movimento migratório e refúgio para o Brasil, na perspectiva de compreender tais dinâmicas. Entre os diferentes aspectos, a pesquisa revelou que a categoria gênero transformou o paradigma da migração e do refúgio para o país. As mulheres vêm assumindo o novo protagonismo no movimento migratório e refúgio, que por sua vez, suscita um olhar mais específico para questões que envolvem as relações de gênero. A partir de uma análise pormenorizada do OBMigra identificamos que o Brasil experimenta um processo de feminização nas dinâmicas de mobilidade internacional, um aumento significativo de mulheres que adentram pelas fronteiras nacionais do país. Esta afirmação foi

¹Doutorando e Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), bacharel em Teologia e Administração pela mesma Universidade, e-mail: fabiofonseca19@yahoo.com. Agência financiadora Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), com pesquisas na área de Migração, Religião e Direitos Humanos.

constatada pelo Comitê Nacional para os Refugiados (CONARE), do Departamento de Migrações (DEMIG), em que os quantitativos de solicitações de reconhecimento da condição de refúgio, no ano de 2015, tiveram aumento significativo em relação ao número de mulheres que migram dos países do Sul-Global.

Entre os dados computados pelo CONARE, no Brasil ainda existe um número expressivo de registros por gênero não computados de migrantes e refugiados que cruzaram as fronteiras nacionais. Nesta circunstância, a categoria gênero pode ultrapassar estes dados, visto que no ano de 2022 o número de solicitantes de refúgio teve uma variação de 73% positiva em relação aos anos anteriores. Entre esta categoria, as mulheres dominicanas, haitianas, venezuelanas, congolenses entre outras vem ocupando uma posição de destaque em relação às pessoas solicitantes de refúgio no período analisado. Estes deslocamentos são incitados por ausências de políticas públicas, violação maciça dos direitos humanos, conflitos internos e outras circunstâncias que agravam o bem-estar e a qualidade de vida em seus países.

Diante destes dados, percebemos a importância de olhar para essas mulheres migrantes e refugiadas considerando a perspectiva do acolhimento e uma abordagem transcultural pelo viés da interseccionalidade. A partir das preocupações atuais, observa-se que o processo de exílio/migratório transcultural pode configurar perdas das tradições culturais e religiosas. Estas perdas podem ser intensificadas pelo fato destas mulheres vivenciarem os atravessamentos do colonialismo moderno, do cisheteropatriarcado e de outras fronteiras simbólicas, que as tornam subalternas, ou seja, excluídas socialmente.

Assim, este artigo tem como objetivo refletir a acolhida às mulheres migrantes e refugiadas a partir de uma abordagem transcultural que pondera a acolhida a este grupo, considerando a categoria de gênero, religião, raça e cultura. Para esta reflexão utilizamos um estudo de caso etnográfico vivenciado pela Profa. Dra. Thames Waléria Borges (2023), que desenvolve um trabalho de psicoterapia transcultural com mulheres migrantes vítimas desses atravessamentos e de outras fronteiras simbólicas.

1. Estudo de caso: a vulnerabilidade das mulheres migrantes e refugiadas

O processo migratório e de refúgio não envolve apenas a deslocação espacial, mas também desconsidera a convergência cultural. Neste deslocamento ocorre

adaptação à cultura de acolhimento, a um *locus* social novo, desconhecido e que, em alguns casos, pode ser hostil. Neste processo complexo e contraditório as experiências migratórias e de refúgio, por muitas vezes, são atravessadas por rupturas e mudanças traumatizantes. Estas experiências envolvem mudanças psicossociais que são semelhantes a um luto ou um trauma associado a um sofrimento intenso. Segundo Natália Ramos (2009) este processo caracteriza-se como um luto cultural, pela perda de sua terra natal e de sua cultura de origem. Essas mudanças pelas quais as pessoas migrantes e refugiadas experimentam configuram-se um estado patológico traumático. Ao considerar tais características, a migração e a situação de refúgio constituem um desafio social e, dependendo do país receptor dos traumas, este desafio pode ser intensificado conforme as características da sociedade acolhedora.

Ao relacionar os atravessamentos sociais que perpassam a vida das mulheres migrantes e refugiadas, nos deparamos com a condição de vulnerabilidade em relação à sua cultura, especialmente, das mulheres migrantes negras. Os estudos de caso realizados pela pesquisadora e Profa. Dra. Thames Cornete-Borges (2023)² com mulheres migrantes de diferentes culturas, nos ajudam a compreender como as categorias interseccionais influenciam no processo de acolhimento às diferentes culturas dessas mulheres. As categorias interseccionais marcam a diferença, a saber, elas evidenciam o sistema de exclusão/opressão vinculando às condições materiais e simbólicas dentro de uma estrutura social, cultural e religiosa.

Em uma das suas palestras³, ao relatar casos de violência obstétrica com mulheres migrantes congolezas, a Profa. Thames Cornete-Borges e a Profa. Dra.

² Thames Cornete-Borges é Phd em Psicologia, Psicanálise, Psicoterapeuta transcultural; métodos e culturas. Faz parte da equipe de pesquisadores Universidade Descartes-Paris. Membro da AIEP (Associação Internacional D'Etnopsicanálise – França; Memmbro da D'LIGUE (Liga luxemburguesa d'Hygène Menatle) Luxemburgo; CHL (Centro Hospitalar do Luxemburgo). A professora Thames faz um apanhado de suas experiências com a Clínica Transcultural, onde o seu exercício profissional e de pesquisa se convergem no auxílio no cuidado de parentalidade com mulheres migrantes e refugiadas. O trabalho realizado por Thames Borges auxilia às famílias no momento de migração exílio, onde se perde as bases de segurança das raízes familiar e cultural do país de origem. A sua atuação faz um trabalho de resgate de ancestralidade, considerando os rituais e a cultura.

³ VIII Simpósio Internacional sobre Migração e Religião. Painel 4 – Imigração e parentalidade: implicações psíquicas e culturais. PUC-SP – Campus Monte Alegre (Perdizes) – São Paulo – Brasil. São Paulo, 07 jun 2023. Facebook: portal missaopazsp. Disponível em: <https://fb.watch/n9ltl7hHxj/> . Acesso em 19 jan 2023.

Tereza Marques de Oliveira⁴ destacaram que, para além das violências obstétricas culturais vivenciadas por essas mulheres migrantes e refugiadas, estão os atravessamentos sociais em relação à sua cultura, falta de preservação dos rituais que proporcionam sentido à vida no momento do nascimento de uma criança. Nesta palestra as professoras relataram, por exemplo, que, ao gerarem seus filhos no momento do parto, às mulheres congoleesas tem a tradição cultural de preservar a placenta e, como prática ritual, a mulher mais idosa da família (vó ou bisavó) enterra essa placenta significando que a alma se instala na criança no momento que a vida retorna para a terra.

A Profa. Thames Cornete-Borges destacou uma dessas experiências que vivenciou em Luxemburgo, retratando uma violência cultural obstétrica que atravessou uma das mulheres imigrantes do Congo. A placenta dessa mulher congoleesa foi descartada junto a outras placentas do hospital (como era comum acontecer em Luxemburgo), ela então passou a acreditar que a alma do seu filho estava misturada à outras almas. Esta mulher vivenciou um processo de depressão pós-parto e não aceitava o próprio filho por acreditar que aquele não era mais o seu bebê, porque estava sem alma. Neste período pós-parto, a Prof. Thames tomou conhecimento desta situação e fez um trabalho emocional e psicológico com esta mulher, acolhendo sua dor, seu luto. Para tentar amenizar a dor e fazer com que aquela mãe olhasse novamente para seu filho, a professora, junto à família desta mulher, reorganizou um outro tipo de ritual que fizesse sentido para aquela mãe e sua cultura. Ela sugeriu à família fazer o mesmo ritual com o umbigo da criança. A mãe enviou o umbigo para avó do bebê no Congo e ela o enterrou como se fosse a placenta. Dessa forma aquela mãe passou a acolher seu filho, cuidar dele e aceitá-lo como seu bebê.

Essa dinâmica social reafirmada pelos marcadores de diferença, centrifuga as culturas, marginalizando umas em detrimento de outras, impedindo a consolidação da cultura em outros espaços sociais. Tomemos como exemplo a condição de refúgio dessas mulheres da República do Congo. Além das diferenças

⁴ Tereza Marques de Oliveira é Psicóloga, Psicoterapeuta; Doutora em Psicologia Clínica pelo IP – USP, Mestre em Distúrbios do Desenvolvimento pela Universidade Mackenzie; Formação em Psicanálise de Criança pelo Instituto Sedes Sapientiae Especialização em Psicopatologia do Bebê pela Universidade Paris XIII/USP, Membro do Departamento de Psicanálise com Criança, do Espaço Potencial e Professora dos Cursos Da Observação à Intervenção na Relação Pais – Bebe e Winnicott: Experiência e Pensamento no Instituto Sedes Sapientiae.

socioculturais, étnicas e religiosas presentes no cotidiano, elas experimentam a construção social das diferenças de gênero e raça que atravessam seu *locus* social. Temos aqui um dos pontos relevantes nos estudos do feminismo negro, raça e gênero como categoria mutuamente excludente, construída e atravessada pela lógica cisheteropatriarcal racista. Lembramos neste aspecto o próprio relato da Profa. Thames, que nos apresenta também a importância do movimento feminista no acolhimento às mulheres migrantes em situação de vulnerabilidade. A pesquisadora ressalta que, mesmo com a atuação do movimento feminista, esta ação ainda é limitada e restrita a um grupo privilegiado (Thames Cornete-Borges, 2023)⁵.

2. A interseccionalidade e os marcadores da diferença como manutenção da realidade

Os estudos sobre os marcadores de identidade e diferença nos ajudam a compreender os processos de exclusão que as mulheres vivenciam. De acordo com estes estudos, a categoria gênero (mulher) e o marcador racial (negras) as colocam em um lugar duplamente de vulnerabilidade em relação aos homens negros e às mulheres brancas. Segundo Kimberlé Crenshaw (1989)⁶ as mulheres negras fazem parte de uma estrutura social de discriminação distinta em relação aos homens negros, visto que esta categoria se torna mais privilegiada em comparação às mulheres negras. Esta ideia corrobora com os estudos de Kathryn Woodward (2021) “*Identidade e diferença*”. Nesta obra a autora destaca que as relações sociais, no que tange às relações de gênero, estão sustentadas pela exclusão/diferença. Para a autora as mulheres fazem parte de uma lógica excludente, onde a construção social do homem sucumbe a posição-de-sujeito das mulheres (Woodward, 2021).

Nos seus estudos de gênero e religião, a pesquisadora Maria José Rosado (2017) ressalta que a construção das diferenças de gênero está intrinsecamente ligada ao campo religioso e cristão. A religião como estrutura dominante e de controle social dos mundos (BERGER, 1985), ergue uma epistemologia socialmente objetiva para justificar e explicar a ordem social. Isto é, a religião possui um caráter

⁵ *Relato de apresentação*. Disponível em: <https://fb.watch/n9ltl7hHxj/> . Acesso em 19 jan 2023

⁶ No artigo *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, Kimberlé Crenshaw (1989) não apresenta um recorte sobre mulheres negras migrantes, porém seus estudos sobre os marcadores de diferença contribuem para esta reflexão em relação às disparidades de gênero, raça e migração.

cognoscitivo e normativo que se justifica na objetivação da ordem social. Em relação às questões de gênero, a religião imprimiu na sociedade ocidental a ideia da distinção, no qual a mulher é a manifestação inferior ao sexo masculino. Esta manutenção da realidade, tanto no nível objetivo quanto no subjetivo se deu por meio de Tomás de Aquino e pelo pensamento Aristotélico, que historicamente apresentou a ideia da diferença entre gênero. A propósito, tal pensamento é legitimado e erguido de forma empírica pela religião, como visto até os dias atuais.

Para o cristianismo “mulheres e homens são radicalmente distintos” (ROSADO, 2017, p. 68), tal proposição pressupõe formulações legitimadoras de controle social, onde a factibilidade do mundo social necessita da autolegitimação religiosa para coexistir. No caso do paradigma do gênero, este reflete a dinâmica do cristianismo ocidental a partir de um cosmo divino dicotômico entre homem e mulher, que marca as questões de identidade e diferença presentes na sociedade. “A sexualidade humana reflete a criação divina. Toda família humana do cosmos, não só no sentido de representá-la, mas também de encarná-la” (BERGER, 1985, p. 57). A construção social de gênero é uma concepção religiosa performativa divina, no qual toda estrutura social ocidental é baseada no cosmo religioso cristão que normatiza as sociedades arcaicas e modernas.

Para Crenshaw (1989) este lugar social de privilégio marginaliza, sobrecarrega e atrapalha outras reivindicações, como por exemplo, o lugar da mulher negra na sociedade. A discriminação sobre as mulheres negras faz parte da estrutura social, que é ignorada sob diferentes formas. Assim, relacionamos a percepção de Kathryn Woodward (2021) com a posição social das mulheres negras migrantes e refugiadas, quando a autora destaca que “a identidade é marcada pela diferença, mas parece que algumas diferenças [...] são vistas como mais importantes que outras [...]” (WOODWARD, 2021, p. 11). Tais diferenças cruzam a ideia de fronteira, que ao mesmo tempo estabelece limites e possibilidades para transpô-la, como descrito pelos estudos de Bhabha (2013) e Rivera (2017). Todavia, essas fronteiras são corporificadas a partir da identidade de gênero, étnica e cultural, que implica em múltiplos atravessamentos sociais. Rivera (2017) considera que a complexidade no processo migratório/refúgio não acaba com a chegada ao destino, mas continua nas experiências cotidianas.

Dentro de um horizonte cosmopolita, o corpo é o lugar de identidade étnica ou nacional que defini quem somos em sua origem. Portanto, o corpo é um lugar de fronteira que funciona como marcador social, definindo quem somos, nossa identidade. Este fato se concretiza na construção do sujeito colonial, assim como, nas diversas formas de poder e de articulação da diferença. Tal conceito, conjuga com a ideia dos atravessamentos sociais que a interseccionalidade evidencia. Segundo Kimberlé Crenshaw (2002), Patricia Hill Collins e Sirma Bilge (2021), a interseccionalidade é uma categoria de investigação crítica e da *práxis*, que mapeia os atravessamentos sociais de diferença, conceituando as relações de desigualdade social. A interseccionalidade funciona a partir das várias estruturas de poder, que interseccionam as marginalidades de diferentes sistemas de poder e opressão. Portanto, esta ferramenta de análise permite perceber e compreender cada sistema de poder e como fundamentam suas interconexões sociais, a partir de vários ângulos. “A interseccionalidade é uma forma de entender e explicar a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas” (COLLINS; BILGE, 2021, p. 15-16). Dentro da teoria social, a interseccionalidade assume a imagem de uma encruzilhada, no sentido literal da palavra, como também um ponto de convergência do racismo, sexismo, colonialismo, capitalismo e entre outros. Para a autora “A metáfora da interseccionalidade poderia se mover entre todas as formas de dominação, fornecendo uma visão instantânea de suas semelhanças e diferenças como uma forma de observar suas interconexões” (COLLINS, 2022, p. 46).

Para Crenshaw (2002), a metáfora da interseccionalidade proporciona uma dimensão ampla das complexas relações de poder e opressão, causadas por diferentes cenários sociais. A autora compreende que os múltiplos sistemas de subordinação podem ser descritos por diversos modos de discriminação tais como, raça, gênero, classe e etnia. Estes modos de subordinação se estruturam em diferentes eixos de desempoderamento social e se constituem por meio de eixos de poder ou avenidas, pelas quais, são mutuamente excludentes. Crenshaw (2002), ressalta que as mulheres racializadas ocupam estes espaços de múltiplos atravessamentos sociais. O impacto desse processo configura o desempoderamento social, onde o racismo, xenofobia, gênero, a classe e entre outros se convergem.

3. Descolonizar o gênero para acolher às mulheres migrantes e refugiadas

O feminismo branco eurocentrado e nortecentrado não problematizou os atravessamentos sociais de diferença vivenciados por mulheres negras. Desde o começo do movimento feminista, mulheres brancas protagonizaram na militância, conseguiram grandes avanços sociais e tornaram suas lutas foco da atenção do próprio movimento e da sociedade. O trabalho de Anete Roese (2015) corrobora com esse entendimento, apontando críticas dentro do feminismo hegemônico, que reforça o conceito universal de mulher (modelo), excluindo desta categoria mulheres não brancas, assim como, a questão de gênero de outras culturas. Bel Hooks (2022), também compartilha que o feminismo nortecentrado não incluiu a categoria de raça na luta sobre as questões feministas. Para a autora “Todas as mulheres brancas desta nação sabem que a branquitude é uma categoria privilegiada. O fato que as mulheres brancas escolherem refrear ou negar esse conhecimento não significa que sejam ignorantes. Significa que estão em negação” (HOOKS, 2022, p. 89).

Esta concepção de negação vivenciada pelo feminismo hegemônico nortecentrado, faz parte de uma estrutura social colonial patriarcal apresentada pela autora Anete Roese (2015), a partir de seus estudos sobre religião e feminismo descolonial. Segundo a autora, o processo de colonialidade de gênero estabelecido na sociedade está intrínseco na modernidade, a partir da dinâmica colonizadora da intersecção de gênero, classe, raça e religião. O processo de descolonização de gênero percorre um caminho que inverte esta lógica colonialista. Descolonizar o gênero, para Anete Roese (2015), é transcender a lógica da colonialidade de gênero, estabelecendo críticas às diversas formas de opressão, buscando uma mudança social.

A partir dos pontos abordados, consideramos que o feminismo branco eurocentrado e nortecentrado ignorou a importância da interseccionalidade para problematizar os atravessamentos sociais da diferença enfrentados por mulheres negras. Os estudos de Anete Roese (2015) nos ajudam a perceber como o feminismo hegemônico, muitas vezes reafirmou o conceito universal de mulher, negligenciando os atravessamentos sociais que as mulheres negras vivenciavam. A fim de transcender tais paradigmas, os estudos feministas negro vêm trabalhando a proposta da descolonização do gênero como meio de integrar outras categorias. Neste contexto, é essencial reconhecer as experiências de mulheres negras, em especial migrantes e em situação de refúgio. Assim, tal abordagem assume uma proeminência mais inclusiva do movimento feminista, incluindo as mulheres em situação de migração e refúgio.

Conclusão

Esta reflexão buscou analisar o acolhimento à cultura e religião das mulheres migrantes e refugiadas, baseando-se em um estudo de caso etnográfico transcultural conduzido pela Profa. Dra. Thames Waléria Borges (2023) no VIII Simpósio Internacional sobre Migração e Religião PUC-SP, que abordou a temática “Imigração e parentalidade: implicações psíquicas e culturais”. Como ferramenta metodológica, a reflexão foi embasada na interseccionalidade como categoria de análise, permitindo uma crítica nas relações de poder, raça, gênero, religião e cultura.

O cenário contemporâneo assumiu uma característica plural, sem fronteiras e barreiras físicas, no qual as identidades podem transitar entre os espaços. Porém, tal lógica busca favorecer e privilegiar um grupo étnico-social, que se enquadra dentro dos critérios eurocentrados e nortecentrados. Diante deste paradigma, idealizado de “ser humano perfeito”, a condição de vulnerabilidade social atravessa as camadas sociais, desfavorecendo uns em detrimento de outros. Tais crenças e valores possuem um monopólio religioso, político, econômico e social, que se acentua nas relações de gênero, em especial nas mulheres negras migrantes e refugiadas.

Através da interseccionalidade, podemos compreender os marcadores sociais de diferença que as mulheres migrantes e refugiadas vivenciam, quando experimentam o processo de exílio/migratório, assim como, os atravessamentos sociais modernos, que as tornam vulneráveis. Nesse sentido, ressaltamos a urgência de uma política de descolonizar o gênero no olhar para o acolhimento a estas mulheres. Observamos, também a necessidade de que estas políticas contemplem a identidade, cultura e religião dessas mulheres. Assim, se torna essencial que as políticas de acolhimento sejam sensíveis a essas questões, garantindo não apenas a segurança física, mas também o respeito à cultura, raça e religião das mulheres que migram.

Referências

BERGER, Peter L. *O Dossel Sagrado*: elementos para uma teologia sociológica da religião. Trad. José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulus, 1985.

BHABA. Homi K. *O Local da cultura*. Belo Horizonte. Editora UFMG, 2013

COLLINS. Patricia Hill. *Bem mais que ideias*: a interseccionalidade como teoria social crítica. São Paulo, Boitempo, 2022.

COLLINS. Patricia Hill. BILGE, Sirma. *Interseccionalidade*. São Paulo, Boitempo, 2021.

CORNETE-BORGES. Thames; OLIVEIRA. Tereza Marques de. *VIII Simpósio Internacional sobre Migração e Religião. Painel 4 – Migração e parentalidade: implicações psíquicas e culturais*. PUC-SP – Campus Monte Alegre (Perdizes) – São Paulo – Brasil. São Paulo, 07 jun 2023. Facebook: portal missaopazsp. Disponível em: <https://fb.watch/n9ltl7hHxj/>. Acesso em 19 jan 2023

CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, Iss. 1, Article 8, 1989. Disponível em: <https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=uclf>. Acesso em: 18 set. 2023.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero. Dossiê III Conferência Mundial contra o Racismo. *Rev. Estud. Fem.* 10 (1) Jan 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100011>. Acesso em: 18 set. 2023.

JUNGER DA SILVA, Gustavo; CAVALCANTI, Leonardo; LEMOS SILVA, Sarah; TONHATI, Tania; LIMA COSTA, Luiz Fernando. *Observatório das Migrações Internacionais; Ministério da Justiça e Segurança Pública/ Departamento das Migrações*. Brasília, DF: OBMigra, 2023. Disponível em: https://portaldeimigracao.mj.gov.br/images/Obmigra_2020/OBMIGRA_2023/Ref%C3%BAGio_em_N%C3%BAMeros/Refugio_em_Numeros_-_final.pdf. Acesso em: 12 ago. de 2023. Acesso em: 12 ago. de 2023.

RAMOS. Natália. Saúde, migração e direitos humanos. *Revista Mudanças – Psicologia da Saúde*, número 17 (1), Jan-Jun 2009. Disponível em:

RIVERA, Paulo Barrera. Religião, migração e periferia urbana na América Latina. In: MOREIRA, Alberto da Silva. *Religião, migração e mobilidade humana* (org). Goiânia: PUC Goiás, 2017.

ROESE Anete. Religião e feminismo descolonial: os protagonismos e os novos agenciamentos religiosos das mulheres no século XXI. Dossiê: Relações de Gênero e Religião. Revista: *Horizonte*, Belo Horizonte, MG (2015).

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tadeu Tomaz de (org). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Editora Vozes, Petrópolis, RJ, 2014.

DIALOGANDO SOBRE GÊNERO E JUREMA: “SALVE JOANA PÉ DE CHITA”

Grícia Guedes do Nascimento¹
Edna Eustaquio de Oliveira Bandeira²

Resumo: Os estudos sobre o feminismo, sobre questões de gêneros vem ocupando gradativamente espaço em trabalhos acadêmicos nas últimas décadas. Em geral, são pesquisas que partem dos movimentos sociais (do seio da sociedade civil organizada) para os bancos das academias, empoderando as mulheres pesquisadoras. A importância em se ter mulheres que falem sobre assunto de mulheres abriu um vasto campo, lacuna que precisava ser ocupada dentro das ciências. Nossa pesquisa tem como objetivo analisar a importância das entidades religiosas femininas do panteão afro-ameríndio a partir de uma discussão sobre gênero na Jurema. A metodologia utilizada e pautada em uma pesquisa qualitativa bibliográfica. O que justifica este estudo parte de um contra-senso gerado pela pouca visibilidade das entidades femininas na Jurema Sagrada, mais especificamente no reino das mestras. São religiões africanas, afro-brasileiras e afro-ameríndias espaços democráticos, marcados historicamente pela presença do matriarcado. Contudo, quando se pensa no reino das mestras e mestres na Jurema, são as figuras masculinas que se sobressaem, a exemplo dos mestres Zé Pilintra, Pilão Deitado etc. Nossa personagem central da pesquisa e mestra juremeira Joana Pé de Chita, oriunda da cidade de Santa Rita-PB. Nessa esteira, faremos um diálogo sobre gênero na Jurema, a planta jurema e as entidades femininas na prática religiosa a partir de uma revisão literária sobre as temáticas.

Palavras-chave: Mestra Joana Pé de Chita; Jurema; Gênero.

Apresentação

Até o presente momento, nada se tem ainda escrito sobre a mestra Joana Pé de Chita ou Maria Dagmar na academia, afora algumas citações referentes a sua existência, ela poderia ser encontrada apenas em terreiros de Catimbó, na condição de entidade que incorpora em pessoas que a tem em suas correntes mediúnicas, bem como em pesquisas realizadas na web, que vão desde notícias em jornais de época, imagens diversas como iconografias e estátuas de gesso comercializadas em sites e aplicativos de vendas, em alguns blogs com causos sobre a mesma e também em vídeos publicados em sites como YouTube, com pessoas adeptas da Jurema cantando seus pontos, corimas ou falando sobre ela.

¹ Doutorando em andamento, Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, UFPB. E-mail: griciabiologia@gmail.com.

² Mestre em Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, UFPB. E-mail: ednaeustaquio63@gmail.com.

Pretendemos também apresentar o poder que as juremeiras, como sendo mulheres do povo, têm enquanto líderes religiosas, contribuindo para a construção de um longo caminho do reconhecimento destas mulheres, de suas práticas religiosas a partir do manuseio das ervas, dos seus cânticos, da fumaça dos seus cachimbos e do uso de beberagens feitas com a planta jurema, dos encantos que elas fazem para dar sorte no amor e das rezas para curarem as enfermidades de quem as procuram.

Joana Pé de Chita, ela nos aparece inicialmente, como sendo uma catimbozeira afamada na Paraíba, que mobilizava a opinião pública, circulando nos noticiários da imprensa, desafiando a legislação e sendo alvo da polícia. Quanto à questão problema a ser respondida com os resultados das discussões, a pergunta é: *Qual a importância da mestra Joana Pé de Chita na luta contra a repressão policial ao Catimbó/Jurema na Paraíba?*

1. Gênero e Jurema: um entrelace em construção

Neste tópico pretendemos analisar o universo mítico-feminino do panteão das mestras juremeiras, compreender os motivos pelos quais os homens (os mestres) predominam, mesmo estando em número menor que as mulheres (mestras). Direcionamos, a partir de um corte de gênero na Jurema Sagrada, uma discussão sobre o feminismo, as conquistas das mulheres com ênfase nas mulheres negras e nas mestras juremeiras, tendo como sujeita, a mestra Joana Pé de Chita.

Scott em entrevista à revista Mandrágora assevera que entre as feministas utiliza-se a palavra “gênero” como uma maneira de se referir à organização social da relação entre os sexos, diz que “gênero é um conjunto de perguntas sobre como a diferença sexual está sendo definida e tentando ser entendida”^{[A1] [A2]}, (Scott, 2013, p. 164).

Gênero é um tema com uma discussão considerada recente, a partir da década de 1980, onde mesmo estando o país vivendo os terrores de uma ditadura militar, o movimento feminista começa a tomar corpo e expandir-se dentro da sociedade brasileira, quer seja nos movimentos sociais, políticos e depois na academia ainda que de forma acanhada. Como observou Sarti (2004, p. 36-37):

Nos anos 1980 o movimento de mulheres no Brasil era uma força política e social consolidada”, todas as mulheres que neste período levantaram a voz impulsionando uma onda crescente e irreversível

por igualdade e respeito, foram influenciadas direta ou indiretamente por um movimento feminista europeu e norte-americano que já reverberavam desde 1960.

Mas mesmo antes da redemocratização já havia um movimento feminista, seja na luta pelo direito ao voto na era Vargas (1930-1945) e na ditadura militar (1964-1985) onde as mulheres brasileiras já se posicionavam e militavam por seus direitos e contra as atrocidades destes períodos. Os movimentos feministas fomentavam discussões relevantes no âmbito social e pessoal, num processo que está em constante construção até os dias atuais, pautas como o direito de decidir sobre o nosso corpo: aborto, saúde, violência doméstica, sobre a nossa sexualidade e a importância de se ter voz na política partidária e fora dela.

É importante se pensar que a violência de gênero não está diretamente ligada apenas às mulheres, como assevera Saffioti (2001, p.115), violência de gênero é o conceito mais amplo, abrangendo vítimas como mulheres, crianças e adolescentes de ambos os sexos.

Sobre a questão de gênero na Jurema, este trabalho pretende dar visibilidade às mulheres desta prática religiosa constituída historicamente pelas afro-ameríndias, moradoras das periferias e com pouca escolaridade, conseqüentemente, como as mestras Maria do Acaís, Jardecilha, Joana Pé de Chita e as ialorixás santaritenses: Laura de Oyá, Isaura de Oyá e Rita Preta de Oxalá. A mestra Joana Pé de Chita já foi citada em trabalhos de teses, dissertações, artigos e livros, a exemplo de Fernandes (1938), Cascudo (1978) e Lima (2020). Dona Joana despertou interesses por que teve em sua trajetória, uma referência de luta contra a repressão policial e por ser símbolo de resistência dos cultos da Jurema. Essa mulher enquanto uma ativista religiosa resiliente, que lutou pelo direito de exercer a sua fé, uma feminista ativista³ que enquanto liderança não se deixou intimidar, não se rendeu a uma sociedade racista e misógina que a condenara. Importante destacar seu enfrentamento, resistência e luta contra perseguição policial ao Catimbó/Jurema na Paraíba.

A partir de pesquisas participantes em casas religiosas que cultuam a Jurema, podemos perceber que as mulheres geralmente estão em maior número.

³ Apesar do termo feminista ter surgido décadas após a morte de Joana Pé de Chita, possivelmente na década de 1930, a consideramos aqui uma mulher feminista ativista por sua história de resistência, luta e enfrentamento as perseguições sofridas enquanto juremeira.

Controversamente, as entidades masculinas ocupam sempre um maior destaque. Aqui, especificamente, nos reportamos ao reino dos mestres. Para Cascudo (1978, p. 57):

As “mestras” são em número menor. Catimbó não é, como Candomblé e a Macumba, o cerimonial sugestivo. Uma mulher pode dirigir o Candomblé, quanto mais simples Catimbó. Mas são raras e a percentagem maior prefere o velho título de Rezadeira e a fama de feiticeira aos encargos do Catimbó.

Nas casas de Candomblé, Umbanda e no culto do Catimbó/Jurema não existe distinção entre mulheres e homens, onde elas e eles podem assumir os mais altos cargos, postos sacerdotais. No plano espiritual é mais comum nas casas de Jurema se ouvir falar dos grandes mestres, a exemplo de mestres afamados, como: José Pelintra, Pilão Deitado, José de Alagoas, Carlos, Manoel Pequeno, Manuel Cadete, Antônio Tirano, Luís dos Montes dentre outros. Para Cascudo (1978, p. 55):

A maioria dos “mestres” é masculina e superior a cinquenta anos. Um catimbozeiro moço como José Francisco, mesmo sabedor e atrevido, não se imporá à fama. Substituirá a habilidade pela habilidade e terminará anulando o nome pela simulação evidente.

Ao analisarmos os trabalhos de Cascudo (1978) e posteriormente, o de Lima (2020), é possível observarmos um número bem menor de mulheres juremeiras citadas, ou seja, é notória uma maior quantidade (no panteão encantado de mestras e mestres), da presença masculina. Vale ressaltar a temporalidade de cada obra, sendo mais de quatro décadas que as separam. Há muito ainda que se pesquisar e escrever sobre as mulheres que se encantaram na Jurema Sagrada ocupando o status de entidades, a exemplo de Joana Pé de Chita, bem como da invisibilidade aparentemente sutil em que elas sempre estiveram submetidas.

2. “Quem foi que nunca viu uma rodilha de cipó, chame Joana Pé de Chita para cozer seu paletó”

A Corima de Jurema supracitada, descreve objetos como uma rodilha de cipó e um acessório masculino, associado a indumentária que tanto pode ser usada no ritual de casamento quanto em um funeral, dando a entender que a catimbozeira Joana Pé de Chita, tanto pode amarrar as pessoas em um matrimônio, quanto matar através de rituais mágicos. Mas, afinal, quem é esta mulher? Quem pode garantir que ela tinha mesmo este poder e que praticava estes ‘feitiços’?

Para salvaguardar uma história da mulher/mestra, é preciso expor as fontes, ver o que se escreveu sobre ela e isto não implica em concordar com tudo que se falava a seu respeito, sobretudo, por que não tivemos a oportunidade de entrevistá-la em vida.

A dona Joana Lina ou Maria Dagmar a qual não sabemos o sobrenome, algo comum entre pessoas empobrecidas no Brasil oitocentista/novecentista mais conhecida por Joana Pé de Chita, foi uma mulher que temos como referência natalícia Santa Rita, cidade satélite de João Pessoa na Paraíba, localizada a 12 km da capital.

Sobre Joana Pé de Chita, podemos calcular que ela provavelmente era descendente dos povos escravizados que viveram na cidade canavieira (Santa Rita), povos estes que trabalhavam em várias funções, como em lavouras, serviços domésticos e de operárias na Companhia de Tecidos Paraibana (CTP), instalada em Santa Rita em fins do século XIX, com possível utilização de mão de obra de pessoas escravizadas.

Podemos ainda levantar a hipótese de que a Joana Pé de Chita pode ter nascido escravizada e sido liberta pela lei que extinguiu teoricamente a escravidão no Brasil em 1888, mas, caso ela tenha nascido antes de 1871, ano que fora assinada a lei do ventre livre, podemos pensar que em tese ela era livre, embora sendo filha de mãe e pai em condição de cativo, de nada adiantaria.

Mãe Rita Preta em entrevista, afirma ter conhecido a Mestra Joana Pé de Chita⁴ confirmando a sua existência terrena. A entrevistada destaca que assim como ela, dona Joana era rezadeira, curandeira e que atendia a sua clientela numa mesa com tamboretas ou debaixo de pés de Jurema Preta e por isso era tão perseguida pela polícia com determinação do Estado. Mãe Rita também fazia atendimentos escondidos da polícia até 1966.

Quanto às pessoas praticantes, em especial as lideranças religiosas, a exemplo de dona Joana, o melhor era não ter identidade certa, usar vários nomes, não ser de fato ninguém e ser muitas, ser quem quisesse ser, sem perder a sua

⁴ Falando de Axé/Paraíba - 002 - Mãe Rita Preta. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=oFTQmZ-1tCg>. Acesso em: 30 de Setembro de 2023.

essência e continuar praticando seus cultos, vivenciando a sua fé, “se transformando em outras”.

No início do século XX as prisões das lideranças religiosas tinham grande repercussão na imprensa e nos meios radiofônicos dos estados/país, em uma espécie de ‘caça às bruxas’ contemporânea. Oliveira (2014, p. 39) diz que:

Como evidenciou Ivonne Maggie, no século XX a justiça brasileira não somente acreditava no feitiço, como punia sua prática no Código Penal. Ademais, a associação entre feitiçaria e credulidade pública também contribuiu para que o povo de santo e os estudiosos buscassem uma associação apenas com o aspecto festivo; destacando sua música e dança. Ficava de fora e, atribuídos aos feiticeiros, os rituais que ocorriam internamente nos candomblés.

Hoje temos outras formas de caçar as ditas mesmas bruxas e a imprensa não pode mais ser tão conivente temendo maiores repercussões, mas, sempre que pode, associa as mortes de pessoas em rituais de magia, as religiões afro.

Considerações

Concluimos respondendo a questão problema (a qual nos propomos comprovar durante a pesquisa) sobre a importância da dona Joana Pé de Chita na luta contra o racismo religioso na Paraíba. Sim, ela deixou o seu legado nesta luta que persiste até os nossos dias. Dona Joana se mostrou uma mulher feminista de atitudes, enfrentando sozinha o Estado (através da polícia) e sofrendo todos os tipos de violência, mas, mantendo-se sempre firme em sua fé.

É fato que esta pesquisa segue na linha das ações afirmativas antiracismo religioso, antimisogênia, que devem ser combatidos dentro e fora da academia, inclusive nos próprios terreiros de Jurema.

Entendemos também que com esta pesquisa, contribuimos para uma produção teórica sobre as temáticas pesquisadas e deixamos um material que possa ser utilizado na academia e no ensino básico religioso a fim de contribuir para a reflexão sobre os cultos religiosos das religiões matriz africana e o papel feminino no mesmo. Em especial, deixaremos para as pessoas adeptas do Catimbó/Jurema, o registro de uma trajetória da mestra Joana Pé de Chita, para que esta possa ser (re)conhecida, evitando o risco de apagamento de sua trajetória.

Referências

ARAÚJO, E. A Arte da sedução: sexualidade feminina na Colônia. In: Del Priore. M (org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo, Contexto/ Editora UNESP, 1997.

CASCUDO, L. da C. *Meleagro: Pesquisa do catimbó e notas da magia branca no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Livraria AGIR Editora, 1978.

FERNANDES, G. *O Folclore mágico do Nordeste: Uso, costumes, crenças e ofícios mágicos das populações nordestinas*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

LEMONS, F. Entrevista com Joan Scott. *Revista Mandrágora*, São Paulo, v. 19, n. 19, p. 161-164, 2013.

LIMA, Valdir. *Cultos afro-brasileiros na Paraíba: memória e construção*. *Pesq. Bras. em Ci. da Inf. e Bib*, João Pessoa, v. 10, n. 2, p. 56- 63, 2015.

LIMA, Valdir. *Cultos afro-paraibanos: Jurema, Umbanda e Candomblé*. Rio de Janeiro, RJ: Fundamentos do Axé, 2020. 192 p.

PRETA, Mãe Rita. Falando do Axé /Paraíba - 0002 - Mãe Rita Preta. Grupo Braulio Goffmam, 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=oFTQmZ-1tCg>. Acesso em: 30 de Setembro de 2023.

SARTI, C. A. *O feminismo brasileiro desde os anos de 1970: Revisitando sua trajetória*. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 12, n. 2, p. 264, maio/ago. 2004.

SCOTT, J. Entrevistando Joan Scott, entrevista concedida a Fernanda Lemos, *Revista Mandrágora*, v.19. n. 19, 2013, p. 161-164.

SILVA, P.R.P; NASCIMENTO, J. M. *Educação e Movimentos Sociais: Registro do Toré Potiguara – A força da Espiritualidade*. Natal: CRONOS UFRN, jun./dez. 2013.

SILÊNCIOS QUE ENSURDECEM: PRECONCEITO E REPULSA DE UMA RELIGIOSIDADE FAMILIAR QUE DESAMPARA

Jacqueline Bezerra dos Santos¹

Resumo: O Brasil já vivia altos índices de violência contra os grupos LGBTQIAPN+, porém, desde 2019 com a posse do agora ex-presidente Jair Messias, a situação se agravou, a partir de seu posicionamento ideológico, apoiado pela ala religiosa fundamentalista, praticamente excluiu as pautas de proteção aos grupos minoritários. Historicamente LGBTIfóbicos ligados a políticos de extrema direita e líderes religiosos fundamentalistas ganharam voz e força entre 2019 e 2022, incitando o ódio, o medo e a demonização da comunidade LGBTQIA+, aumentando a rejeição das famílias religiosas sobre seus entes, com orientação sexual ou de gênero divergente da heteronormativa. O objetivo é analisar a pressão exercida sobre os coletivos LGBTQIAPN+ quanto a omissão dos familiares devido ao conservadorismo cristão e preconceito religioso, com a não divulgação de dados que revelem as reais situações de violência vivenciada por seu familiar, inclusive, nos casos de morte, omitindo sua própria identidade de gênero. O aporte teórico terá respaldo no conceito de violência simbólica de Pierre Bourdieu entre outros conceitos sobre fundamentalismo, e também do Pluralismo em Peter Berger. Com a falta de informações concretas da violência sofrida pelos grupos LGBTQIA+, não teremos dados concretos para viabilizar políticas públicas de qualidade, que diminuam os altos índices de mortes, suicídio e violências físicas e psicológicas desses grupos. A metodologia da pesquisa é bibliográfica e documental, partindo do conceito da violência simbólica e dos dados obtidos nos Relatórios do Observatório de Mortes e Violências LGBTI+ no Brasil, da RedeTrans e da Aliança Nacional LGBTI+.

Palavras-chave: Conservadorismo; Religiosidade familiar; Fundamentalismo cristão; Homofobia; Discurso de ódio.

Introdução

Dentro de famílias conservadoras e fundamentalistas cristãs, o silêncio em relação a questões de gênero e sexualidade é comum. Isso ocorre porque tais tópicos são considerados tabus e muitas vezes são vistos como uma ameaça aos valores e crenças religiosas instituídos, sendo assim, aquilo que incomoda passa a não ser comentado, dialogado, relegando os fatos e jogados para debaixo dos tapetes. Como resultado, indivíduos que não se encaixam nos padrões tradicionais de gênero ou que têm uma orientação sexual homoafetiva, qualquer desvio que fuja da heteronormatividade podem enfrentar discriminação e rejeição dentro de suas

¹ Doutoranda em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. Professora da Educação Básica do Estado da Paraíba e Técnica Educacional do Estado de Pernambuco. E-mail: jacqueline2@hotmail.com.

próprias famílias. Quando pensamos em religiosidade, é comum associarmos a ideia de conforto espiritual, apoio e uma sensação de pertencimento. No entanto, infelizmente, nem sempre é esse o caso. Muitas vezes, a religião pode se tornar um veículo de preconceito e repulsa, especialmente quando se trata de questões de gênero. Neste artigo, vamos explorar como as instituições sociais podem perpetuar violências de todos os tipos, através de uma religiosidade que desampara. Isso é bastante comum e problemático, principalmente porque na maioria das vezes as religiões reforçam papéis de gênero estereotipados e opressivos.

Onde está o pecado, se deus amou a tod@s?

A religião também pode ser usada como justificativa para a marginalização e exclusão de pessoas LGBTQIA+. Muitas vezes, essas comunidades são vítimas de um discurso religioso que condena sua sexualidade e identidade de gênero, levando a uma série de violências físicas e psicológicas. Isso cria um ambiente de medo e repressão, onde indivíduos são forçados a esconder quem realmente são, apenas para se adequarem às expectativas religiosas de seu círculo social e principalmente de sua família.

A falta de apoio e compreensão por parte da família pode levar a problemas de saúde mental, como ansiedade, depressão e até mesmo suicídio. Além disso, indivíduos que são rejeitados por suas famílias podem enfrentar dificuldades em suas vidas sociais, educacionais e profissionais.

A interligação entre religiosidade, orientação homossexual e identidade psicossocial tem sido objeto de estudo significativo. Atualmente, é um dilema intrigante que afeta os indivíduos com orientação sexual homoafetiva, pois se veem diante de um conflito entre os princípios religiosos, valores e dogmas e a descoberta de sua sexualidade. Para entender melhor, essas pessoas lidam com o dilema de conciliar sua orientação homoafetiva com sua religiosidade, e exploram as estratégias possíveis para resolver esse conflito. É perceptível uma tendência ao individualismo religioso, que consiste em abraçar uma religiosidade seletiva, onde valores religiosos que não entram em conflito com a identidade e as questões particulares desses indivíduos são adotados, funcionando como uma forma de integração entre suas identidades sexuais e religiosas.

A instituição religiosa, que a partir de seus templos deveria ser um espaço de acolhimento e apoio, acaba se tornando um lugar onde as pessoas se sentem invisíveis e sem voz. Ressaltamos que nem todas as religiões são assim. Há comunidades religiosas que lutam ativamente contra o preconceito e a repulsa, promovendo a igualdade de gênero e a inclusão de todas as identidades sexuais. A teologia da libertação e Queer são bons exemplos de grupos de apoio para a inclusão de temas relacionados à diversidade em programas religiosos, e a promoção de uma maior compreensão dos direitos e necessidades das pessoas LGBTQIA+.

Berger (2017) analisa o estudo das religiões de forma mais profunda e perspicaz, compreendendo os significados atribuídos pelas religiões às ações humanas e como elas influenciam o mundo à nossa volta. Ao examinarmos as visões de mundo religiosas sob uma abordagem sociológica, somos capazes de entender sua eficácia ou ineficácia dentro de uma realidade onde diferentes perspectivas coexistem, como é o caso da sociedade contemporânea.

Claro que é possível ir contra o consenso social que nos cerca, mas há pressões fortes (que se manifestam como pressões psicológicas dentro de nossa própria consciência) para nos conformarmos às visões e crenças de nossos semelhantes (BERGER, 2017, p. 64).

É importante notar que nem todas as famílias religiosas conservadoras e fundamentalistas adotam uma postura de silêncio e preconceito em relação a questões de gênero e sexualidade. Muitas famílias encontraram maneiras de reconciliar sua fé com a aceitação e o apoio a todos os seus membros, independentemente de sua orientação sexual ou identidade de gênero. Essas famílias oferecem um exemplo de como a religiosidade e a compreensão podem coexistir. Infelizmente a intolerância e os intolerantes não estão limitados aos lares e templos; os discursos de ódio possuem longo alcance e um número absurdo de adeptos.

O arco-íris incomoda muita gente

A violência simbólica, o discurso de ódio, a LGBTfobia e o papel do Estado nas redes sociais são temas intrinsecamente conectados. De acordo com Pierre Bourdieu, “o problema público é um problema que merece ser tratado publicamente, oficialmente” (BOURDIEU, 2012, p. 30). A compreensão dessas

dinâmicas e a busca por soluções efetivas são fundamentais para a criação de um ambiente virtual democrático e humanizado.

Bourdieu, em sua teoria sobre a violência simbólica, expõe que o poder está presente nas relações sociais, todas elas, porém, e especialmente naquelas envolvendo desigualdades de classe, gênero e raça.

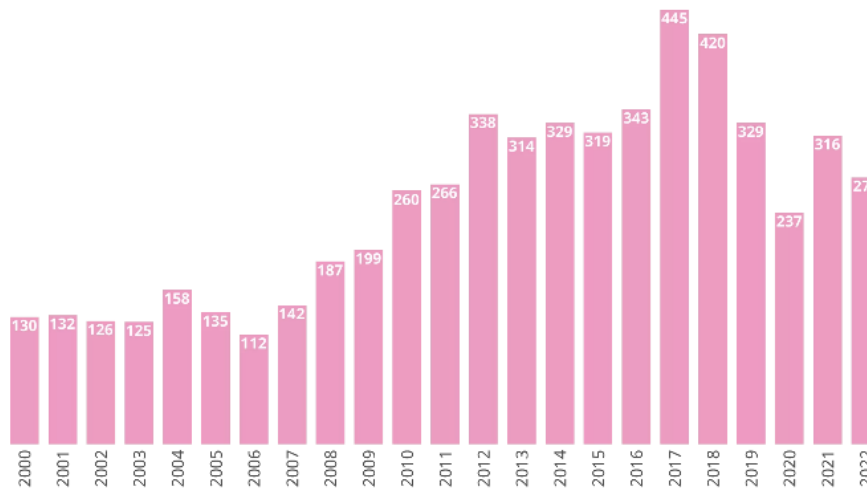
Nas redes sociais, essa violência simbólica se desponta através do uso de linguagem e práticas que reforçam a preponderância de determinados grupos sobre outros. Um bom exemplo disso é a disseminação de discursos de ódio direcionados à comunidade LGBTQIA+, que evidencia a violência simbólica presente nas interações online. Segundo Bourdieu:

[...]considera como violência simbólica toda coerção que só se institui por intermédio da adesão que o dominado acorda ao dominante (portanto à dominação) quando, para pensar e se pensar ou para pensar sua relação com ele, dispõe apenas de instrumentos de conhecimento que têm em comum com o dominante e que faz com que essa relação pareça natural (BOURDIEU, 2001, p. 205).

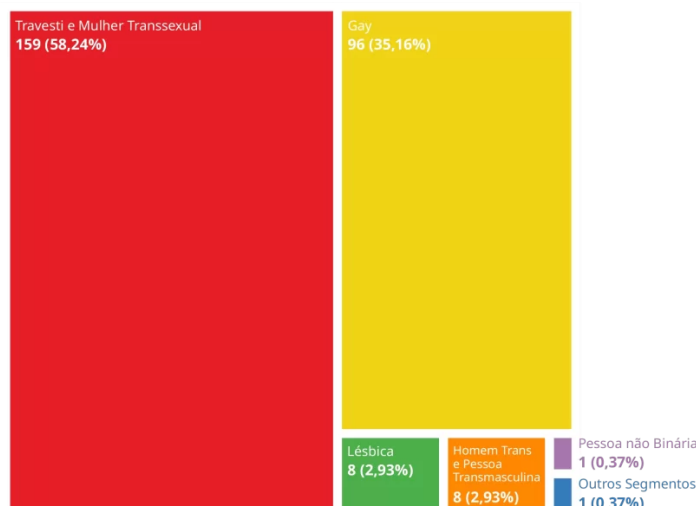
No Brasil, um estudo realizado por Daniela Ghorayeb (2007) revelou dados alarmantes sobre a vergonha que muitos brasileiros sentem em relação à sua orientação sexual. Surpreendentemente, 67% dos entrevistados admitiram sentir esse sentimento, o que é extremamente preocupante. Mais ainda, descobriu-se que 35% desse grupo sofria de depressão, enquanto 10% apresentavam risco de suicídio.

O Dossiê de Mortes e Violências contra LGBTI+ no Brasil denuncia que durante o ano de 2022 ocorreram 273 mortes LGBT de forma violenta no país. Dessas mortes: 228 foram assassinatos, 30 suicídios e 15 outras causas.

Os gráficos abaixo fazem referência entre os anos de 2000 a 2022, e logo se percebe que pouco retrata a real situação de violência sofrida pela comunidade LGBTQIA+, e isso se deve também à negação ou alteração de dados fornecidos pela família que por vergonha, nega-se a dizer a real identidade de gênero do familiar falecido, alterando as estatísticas, e afetando a criação e o alcance das políticas públicas.



FONTE: ACONTECE LGBTI+, GRUPO GAY DA BAHIA, OBSERVATÓRIO DE MORTES E VIOLÊNCIAS CONTRA LGBTI+ NO BRASIL, 2022.



FONTE: OBSERVATÓRIO DE MORTES E VIOLÊNCIAS CONTRA LGBTI+ NO BRASIL, 2022.

Ao analisar as causas do estado depressivo, os entrevistados apontaram a religião e as pressões da sociedade como os fatores principais que os induziam a sentir vergonha de sua orientação sexual. Especificamente, mulheres e adolescentes entre 16 e 21 anos afirmaram que o receio de desapontar suas famílias era o fator mais pesado em suas mentes.

Desta forma, tal situação parece impor uma relação de exclusão necessária entre as identidades sexual e religiosa, o que pode configurar-se como um dilema existencial e sério conflito psicológico e social para alguns (GHORAYEB, 2007, p. 37).

Não há salvação fora do evangelho, essa é a sentença, dizem! E como um punhal sobre a cabeça vivem o “sexo desviante”, cuja condenação é certa, dizem! O

constrangimento por ser quem se é, de forma revelada, não fica limitada ao momento que se assume para a família, mas como os “valores morais” se sobrepõem ao amor familiar a ponto de silenciar o outro dentro do convívio do lar, excluindo-o também, e principalmente, do ambiente religioso, no qual na maioria das vezes esses sujeitos cresceram congregando e comungando sua fé, e querem permanecer participantes e incluídos neles.

Considerações finais

É necessário ampliar as discussões em torno dos direitos LGBTQIA+, uma vez que a homofobia religiosa impõe preconceito e discriminação contra pessoas homossexuais em todas as esferas de acesso à religião, independentemente da espiritualidade individual. O cristianismo, ao longo de sua história, construiu conceitos sobre sexualidade, opressão e punição daqueles que eram considerados desviantes de seus princípios. Mesmo em um país que se declara laico em sua constituição, enfrentamos desafios para efetivar essa laicidade, pois os interesses dos fundamentalistas cristãos anulam a voz daqueles que divergem, no que parece ser uma laicidade cristã que prevalece sobre outras religiões e se entrelaça com a própria política do país. “Deixemos o élitro flutuar entre masculino e feminino.” (DERRIDA, 2013, p. 24)

O discurso de ódio é um fenômeno cada vez mais comum nas redes sociais, e consiste em expressões que incitam o ódio, discriminação e violência contra determinados grupos. Na concepção de Foucault (2005), o poder é manifestado através do controle do discurso, da sua regulação e das práticas disciplinares. Nas redes sociais, esse poder se torna aparente na forma como a disseminação de discursos de ódio pode afetar negativamente indivíduos e grupos alvos, restringindo suas liberdades e limitando suas possibilidades de agir e se expressar.

A LGBTfobia é uma forma de preconceito e discriminação direcionada às pessoas que não se enquadram nas normas heterossexuais. Nas redes sociais, a LGBTfobia se manifesta através do uso de linguagem ofensiva, deboches e ameaças à integridade física e emocional dessa comunidade. Essas manifestações de ódio têm o poder de intimidar e silenciar as vozes da comunidade LGBTQIA+, perpetuando a desigualdade e as violências simbólicas presentes na sociedade. Essa violência perpassa o ambiente virtual, ou melhor, o ambiente virtual passa a ser um reflexo

dos horrores que enfrentam pessoas LGBTQIA+ em seus lares nocivos. Pois diante dos discursos de ódio, há sujeitos que não temem qualquer julgamento, tendo plena convicção de uma postura aceita e quiçá abençoada pelo “deus”.

Referências

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

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

DERRIDA, Jacques. *Esporas*: os estilos de Nietzsche. Rio de Janeiro, NAU, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 2005.

GHORAYEB, Daniela Barbeta. Saúde mental, qualidade de vida, religiosidade e identidade psicossocial nas homossexualidades. 214 p. *Dissertação* (Mestrado) – Faculdade de Ciências Médicas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007. Disponível em.:

<https://www.bibliotecadigital.unicamp.br/bd/index.php/detalhes-material/?code=vtls000418032> Acesso em: 21 agosto 2023.

GOULART, Nicole. *LGBTfobia*: subnotificação de dados reflete falta de política criminal do Estado. Humanista, 2023. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/humanista/2023/08/07/lgbtfobia-falta-de-dados/#> Acesso em 13 de julho de 2023.

IMPACTO DA CULTURA RELIGIOSA NA VIOLÊNCIA CONTRA MULHERES EVANGÉLICAS: UMA REVISÃO BIBLIOGRÁFICA

Janaína Brito de Assis Freitas¹

Resumo: O artigo propõe uma análise bibliográfica acerca do “impacto da cultura religiosa na violência contra mulheres evangélicas”. Para tanto, adentra na intrincada interligação entre crenças religiosas, normas culturais e práticas sociais que podem estar na raiz da persistência da violência de gênero. Interpretando de que forma as interpretações religiosas dos papéis de gênero podem moldar atitudes e comportamentos violentos que afetam as mulheres evangélicas de maneira específica. A análise dos resultados dessa revisão será a base para a compreensão aprofundada da relação entre cultura religiosa e violência de gênero.

Palavras-chave: Cultura Religiosa; violência de gênero; mulheres evangélicas.

Introdução

A conexão entre cultura religiosa e a violência dirigida contra mulheres evangélicas constitui um tema de análise primordial neste artigo. Por meio de uma investigação baseada em uma revisão bibliográfica, esta pesquisa explora o profundo entrelaçamento entre normas culturais arraigadas e práticas sociais, que podem estar na raiz da persistente incidência na violência de gênero. Este estudo visa, essencialmente, discernir a maneira pelas quais as interpretações religiosas concernentes aos papéis do gênero podem desencadear atitudes e comportamentos violentos que impactam de forma específica as mulheres evangélicas.

Através da abordagem proposta por este estudo, não apenas elucidamos os mecanismos subjacentes, mas também destacamos os desafios multifacetados dos quais as comunidades religiosas enfrentam ao buscar promover a equidade de gênero e reduzir a violência. Ao mesmo tempo, esta pesquisa também explora como essas comunidades podem desenvolver formas de resistência para desafiar as normas tradicionais e promover a igualdade.

Os princípios fundamentais dessa análise têm suas raízes na assimilação das interações entre a cultura religiosa e a violência dirigida contra mulheres

¹ Mestranda em Ciências da Religião (UMESP). Participa do grupo de Estudos de Gênero e Religião MANDRÁGORA – do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. Cursa Serviço social pela UNIBF – União Brasileira de Faculdades. Teóloga. E-mail: janainaassisfreitas@gmail.com.

evangélicas. O objetivo principal deste trabalho não se restringe apenas a aumentar a conscientização sobre esse encadeamento intrincado; ele também visa fornecer elementos para a criação de estratégias práticas e eficazes. Ao fazê-lo, se enfatiza a necessidade de um diálogo sensato e fundamentado, promovendo tanto a equidade de gênero quanto a erradicação da violência direcionada contra mulheres evangélicas. Os resultados que emergirem desta revisão bibliográfica servirão de alicerce para uma compreensão mais abrangente da analogia complexa entre cultura religiosa e violência de gênero.

1. Interligação entre cultura religiosa e violência de gênero

A intrincada conexão no que concerne à fé religiosa e agressão de gênero se manifesta de maneira notória por meio das mulheres evangélicas. Fiorenza, elucidando as interpretações religiosas que ao longo da história alienaram o sexo feminino. Ela enfatiza, considerando que as tradições cristãs têm se transformado por padrões patriarcais, perpetuando ideias culturais que oprimem as mulheres. Essas elucidaciones não somente refletem, mas também impactam a maneira pela qual as mulheres protestantes são encaradas e vistas. Portanto, ela destaca as tradições cristãs como exercendo um papel crucial na legitimação da subordinação feminina.

Por sua vez, Gebara oferece um panorama teológico ressoando com a questão da violência de gênero no âmbito religioso. E explora a teologia feminista sendo uma via para desafiar os sistemas de dominação fixados nas tradições religiosas. É evidenciado que transformações devem começar pela própria teologia, pois muitas vezes legitima estruturas de poder desiguais. Ela ressalta que a teologia patriarcal tem sido um instrumento de manutenção do domínio tanto na igreja quanto na sociedade.

Ao explorar a conexão cultura religiosa e violência de gênero no cenário das mulheres evangélicas, percebemos as contribuições de Fiorenza e Gebara sobremaneira relevantes. Evidenciamos que as explicações religiosas sobre papéis de gênero não são apenas reflexos passivos da cultura, mas atuam como agentes moldadores, podendo perpetuar a violência. As reflexões dessas autoras apontam para uma necessidade urgente de reexaminar e reinterpretar as tradições religiosas, rumo à construção de uma base mais equitativa e justa para as mulheres evangélicas.

A análise pensando nas mulheres evangélicas é um chamado à ação para promover uma mudança substancial. As vozes dessas autoras ressoam convites na reformulação significativa da cultura religiosa, a fim de criar um espaço onde as mulheres evangélicas possam viver livremente e com igualdade.

As tradições religiosas, muitas vezes influenciadas pelo patriarcado, desempenham um papel significativo na justificação da subordinação feminina. Portanto, a revisão crítica desse pensamento é essencial para dismantelar as estruturas que perpetuam a violência. A teologia, enfatizada por Gebara, é um ponto de partida crucial para essa transformação, pois frequentemente legitima estruturas de poder desiguais.

2. Resistência e desafios nas comunidades evangélicas

No contexto religioso as formas de resistência podem emergir de indivíduos os quais desafiam as normas de gênero condicionais. Fiorenza sublinha para a possibilidade de reinterpretar textos religiosos e tradições à luz de um aspecto mais igualitário. Isso pode envolver um reexame crítico dos textos tradicionais dos papéis de gênero, permitindo as mulheres reivindicarem uma voz e um papel mais proeminente. Essa reinterpretação pode ser vista como um ato de resistência contra normas culturais e religiosas perpetuadoras da desigualdade. Entretanto, vale ressaltar “ Uma nova hermenêutica surge como ferramenta crítica imprescindível para mulheres que buscam ser sujeitos independentes e ativos em sua história, não meros objetos “.

De acordo Fiorenza; “Provavelmente o maior perigo hoje em nosso despertar com relação à liberdade e aos direitos da mulher está precisamente onde Paulo o encontrou: a ameaça à moral às estruturas. A liberdade é mais facilmente reclamada a proclamada do que exercida responsabilmente...Hoje com uma parcial recuperação desta perspectiva sobre a mulher, fica evidente sua ameaça às estruturas, em particular a família” (FIORENZA, 1992, p. 34),

O principal perigo contemporâneo relacionado à liberdade e aos direitos das mulheres é semelhante ao desafio o qual Paulo enfrentou (AP. Atos 9,1-30; 13-28). Esse perigo reside na ameaça à moral e às estruturas sociais. O autor de Atos argumenta, apesar de haver alguma melhoria na visão das mulheres, essa mudança ainda representa uma ameaça às estruturas sociais, especialmente à família.

Por outro lado, as comunidades evangélicas enfrentam desafios significativos na promoção da igualdade de gênero e na prevenção da violência, pois muitas vezes esses esforços entram em conflito com tradições intrinsecamente firmes. Entretanto, Ivone Gebara destaca esses desafios, evidenciando uma metanoia² na teologia patriarcal e nas estruturas dominantes das quais exigem resistência interna. A instigação está em romper com padrões estabelecidos e, muitas vezes, dogmáticos, que podem dificultar a adoção de um olhar igualitário. Ela observa essa transformação a ser conduzida com sensibilidade, pois desafiar tradições adentrando em suas raízes pode ser um processo doloroso e conflituoso (GEBARA, 1992).

O encontro dessas resistências e desafios nas comunidades evangélicas se torna um terreno fértil para o diálogo e o progresso. Ao incorporar as vozes de resistência, segundo Fiorenza e Gebara, essas comunidades podem se tornar agentes de mudança, desafiando normas antiquadas em direção a um futuro; assumindo um caráter aonde a igualdade e o respeito sejam a base de suas práticas e confiança.

Maria Lugones, destaca a importância de adotar uma abordagem decolonial considerando as nuances culturais e históricas ao indicar questões de gênero. Nessa direção, Lugones ressoa com as discussões sobre a cultura religiosa e as normas de gênero presentes nas comunidades evangélicas. Ressaltando a luta do feminismo considerando as diversas formas de opressão cuja muitas mulheres enfrentam, incluindo aquelas dentro das dinâmicas religiosas e culturais (LUGONES, 2014, p. 935-952).

Maria das Dores Campos Machado, em seu artigo, analisa o impacto do discurso religioso na percepção da ideologia de gênero e nas questões de gênero em geral. Este estudo é relevante para compreender os desafios específicos que as comunidades evangélicas enfrentam na promoção da igualdade de gênero, pois examina como as tradições religiosas moldam diretrizes e podem criar resistência às mudanças (MACHADO, 2018, e47463).

² Metanoia - transformação de comportamento ou de carácter, mudança resultante de arrependimento ou conversão espiritual. In.: Porto Editora - *metanoia* no Dicionário infopédia da Língua Portuguesa [em linha]. Porto: Porto Editora. [consult. 2023-11-08 20:04]. Disponível em <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/metanoia>.

Além disso, Pierre Bourdieu sinaliza o poder simbólico, conforme proposto em sua obra; um quadro teórico útil para discernir o modo pelos quais as normas culturais e religiosas são internalizadas e perpetuadas. Bourdieu nos faz refletir assegurando que o poder simbólico o qual atua de maneira sutil, molda percepções e comportamentos sem depender necessariamente da coerção direta. No ceio das comunidades evangélicas, o poder simbólico pode estar profundamente enraizado nos discursos religiosos e nas práticas culturais sustentando a desigualdade de gênero (BOURDIEU, 2012).

Portanto, a intersecção entre as vozes de Maria Lugones, Maria das Dores Campos Machado e Pierre Bourdieu elucida as formas de resistência e dos desafios nas comunidades evangélicas para promover a igualdade de gênero e prevenir a violência. Nesse sentido, são fornecidos elementos valiosos discorrendo as normas culturais e religiosas enraizadas em contínuas desigualdades de gênero, ao mesmo tempo explorando a complexidade das dinâmicas de poder simbólicas que influenciam ações e atitudes nesses espaços.

3. Promovendo equidade e combatendo a violência de gênero

No cenário complexo das comunidades evangélicas, onde as religiosas se entrelaçam com questões de gênero, surge uma necessidade premente de desenvolver estratégias que promovam a equidade e combatam a violência direcionada às mulheres. Ana Alice Teixeira de Lima Coelho, Sandra Duarte De Souza, Carolina Teles Lemos e Valéria C. Vilhena exploraram esse campo e forneceram esclarecimentos valiosos para enfrentar esse fenômeno estrutural.

A abordagem prática e pastoral de Ana Alice Teixeira de Lima Coelho, evidenciada em sua dissertação “Aconselhamento Pastoral em Casos de Abuso Sexual” (COELHO, 2010). Oferece um guia crucial para lidar com casos de abuso sexual dentro da comunidade evangélica. Coelho destaca a importância do aconselhamento sensível e empático para as vítimas de abuso sexual, proporcionando um espaço onde elas possam encontrar apoio prático e orientação.

A conexão entre gênero, religião e contexto familiar é explorada por Sandra Duarte De Souza e Carolina Teles Lemos em seu trabalho “A Casa, as Mulheres e a Igreja: Relação de Gênero e Religião no Contexto Familiar” (SOUZA; LEMOS; TELES, 2009). Este estudo oferece uma visão abrangente das

complexidades que surgem quando as normas religiosas se entrelaçam com as dinâmicas familiares. Suas análises destacam como as experiências das mulheres evangélicas são afetadas e a necessidade de educar e conscientizar as comunidades sobre esse impacto. Valéria C. Vilhena, em sua dissertação “Pela Voz das Mulheres: uma análise de violência doméstica entre mulheres evangélicas atendidas no Núcleo de Defesa e Convivência da Mulher – Casa Sofia” (VILHENA, 2009), destaca a necessidade de ouvir e validar as experiências de mulheres evangélicas que enfrentam violência doméstica. Suas observações enfatizam a importância de criar espaços seguros na tentativa dessas mulheres se manifestarem e buscarem ajuda.

As estratégias para a promoção da equidade e o combate à violência contra mulheres evangélicas baseiam-se nas abordagens práticas, educativas e empoderadoras dessas autoras. Através do aconselhamento pastoral sensível, conscientização comunitária e validação das experiências das mulheres, é possível construir um ambiente onde a equidade de gênero seja valorizada e onde as vítimas de violência encontrem apoio real.

Considerações finais

A análise destacou o elo entre cultura religiosa, violência de gênero e o conhecimento das mulheres evangélicas. Os modelos religiosos dos papéis de gênero, afirma Fiorenza e Gebara, não apenas refletem, mas também perpetuam a subordinação das mulheres. Desafios surgem ao buscar igualdade de gênero e redução da violência, incluindo resistência interna e impacto do discurso sagrado, mas necessitamos continuar.

Contribuições de Lugones, Machado e Bourdieu enriquecem a compreensão, destacando várias formas de opressão, a influência do discurso religioso e a internalização de normas culturais e religiosas. Abordagens estratégicas, como aconselhamento pastoral sensível, conscientização comunitária e validação das experiências das mulheres, são propostas.

Finalizo com uma reflexão: a transformação cultural intrínseca é necessária para abordar a conexão entre cultura religiosa, igualdade de gênero e redução da violência contra as mulheres nas comunidades evangélicas. Acreditamos ter oferecido diversos caminhos para enfrentar esses desafios complexos, enfatizando

a importância da conscientização e do diálogo na promoção da equidade e na luta contra a violência de gênero no campo religioso.

Referências

COELHO, Ana Alice Teixeira de Lima. Aconselhamento Pastoral em Casos de Abuso Sexual. *Dissertação* (mestrado) – Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo, 2010.

BOUDIEU, Pierre. *Poder simbólico*. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 2012.

FIORINZA, Elisabeth S. *As origens cristãs da mulher: uma nova hermenêutica*. São Paulo: Paulinas, 1992.

GEBARA, Ivone. *Vida Religiosa: da teologia patriarcal à teologia feminista – um desafio para o futuro*. São Paulo: Paulinas, 1992.

GEBARA, Ivone. *Vulnerabilidade justiça e feminismos: antologia dos textos*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2010.

LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo decolonial. *Revista de Estudos Feministas*, v. 25, n. 4, p. 935-952, set/dez. 2014.

MACHADO, Maria das Dores Campos. O discurso cristão sobre a “ideologia de gênero”. *Revista Estudos Feministas*, vol. 26, núm. 2, e47463, 2018.

SOUZA, Sandra Duarte De; LEMOS, Carolina, Teles. *A casa, as mulheres e a igreja: Relação de gênero e Religião no Contexto Familiar*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

VILHENA, Valéria C. Pela Voz das Mulheres: uma análise de violência doméstica entre mulheres evangélicas atendidas no Núcleo de Defesa e Convivência da Mulher – Casa Sofia. *Dissertação de Mestrado* em Ciências da Religião apresentada na Universidade Metodista, São Paulo, 2009. Disponível em: 69 http://ibict.metodista.br/tedeSimplificado/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=2206. Acesso em: 28 out. 2019.

PANORAMA DA HOMOSSEXUALIDADE NO MUNDO JUDAICO¹

José Flávio Nogueira Guimarães²

Resumo: É fato que referências à homossexualidade já aparecem na Torá ou Pentateuco. Mas como se conformaria essa atividade sexual? De que se trata? O que se pretende com esse trabalho é apresentar um panorama da homossexualidade na civilização judaica dos primórdios da era comum até os dias de hoje. A investigação apresentada aqui parte de uma abordagem qualitativa, já que se abre a uma perspectiva dos estudos de gênero e religião, constituindo-se como uma análise que insere e contempla a cultura. A pesquisa foi bibliográfica na sua totalidade. Foram examinados algo em torno de trinta e cinco textos da tradição judaica de temática homossexual dos últimos mil e novecentos anos. É recorrente o envolvimento homossexual entre estudantes de *yeshivá*, ou seminários rabínicos, os *yoshevim*, que desempenhavam o papel de *chavers* [companheiros, irmãos], devido a intimidade da *chavruta* [amizade ou companheirismo no estudo; em especial do *Talmud*]. O estigma do que poderia ser denominado homossexualidade na antiguidade, começa a se desconfigurar no final do século XX. O que chamamos de homossexualidade hoje é algo bem diferente. O judaísmo liberal, seja conservador, ou reformista, abre suas portas na década de 90 na América do Norte para acolher homossexuais. O mesmo ocorre no Brasil nos últimos dez anos inclusive com a emergência de grupos judaicos LGBTQIA+.

Palavras-chave: judaísmo; homossexualidade; gênero; religião; Ciência da Religião.

Introdução

O que poderia ser denominado homossexualidade aparece na narrativa da bíblia hebraica; e é isso que apresentamos de antemão. Logo em seguida debatemos sobre Levítico 18:22 e, também, Levítico 20:13. Mais adiante discorreremos sobre a representação da penetração no sexo entre iguais na antiguidade israelita assim como na Grécia e em Roma.

Ainda no próximo tópico tratamos da recorrente relação homossexual nas casas de estudos ou *beit midrash*, assim como nas *yeshivot* ou seminários rabínicos. Relações essas fruto da intimidade da *chavruta*. A pena capital para essa mosaica “abominação” também é discutida nesse tópico.

¹ Trabalho sob orientação do Professor Doutor Flávio Augusto Senra Ribeiro, como parte integrante do processo formativo no curso de doutorado em Ciências da Religião na PUC Minas.

² Mestre em Estudos Literários pela UFMG. Doutorado em andamento em Ciências da Religião pela PUC Minas. Aluno bolsista da SMC/PUC Minas. joseflaviong@icloud.com

Concluimos com a esperança de que as mudanças, como a emergência de grupos judaicos LGBTQIA+, e o acolhimento de algumas sinagogas para com os homossexuais, continuem em rotação acelerada.

Referências à homossexualidade na Torá

Desde os tempos bíblicos mais remotos, a posição judaica quanto a homossexualidade é conservadora e antagônica. Levítico 18:22 afirma: “E com homem não te deitarás como se fosse mulher; é uma abominação” (Bíblia Hebraica); e ainda Levítico 20:13 mais gravemente sentencia: “E o homem que se deitar com outro homem como se fosse mulher – ambos fizeram abominação, serão mortos; o seu sangue recairá sobre eles!” (Bíblia Hebraica)

Como vemos em I Reis 15:11-13, II Reis 23:07 e Deuteronômio 23:17-18, há referências a prostitutas na Casa do Eterno. De fato, o que apreendemos é que eles eram “prostitutos na Casa do Eterno”. Na Bíblia hebraica a palavra usada em Deuteronômio 23:18 é “pederastia”. O rei Assá, em I Reis 15:12, tirou da terra a prostituição e todos os ídolos que seus pais haviam feito. Ele também removeu sua avó Maahá de sua posição como rainha porque ela havia feito um monstruoso ídolo a *Asherá*. O mesmo fez o rei Ioshiáhu (Josias) em II Reis 23:07. Ele também demoliu as casas dos prostitutas que estavam na Casa do Eterno, onde as mulheres teciam cortinas para *Asherá*.

Posto assim, o que vemos é que não se trata de relações homossexuais, mas de idolatria, práticas religiosas pagãs dos povos vizinhos.

É importante dizer que o rei Assá seguiu Deuteronômio, mas não Levítico. Levítico 20:13 diz: “E o homem que se deitar com outro homem como se fosse mulher – ambos fizeram abominação, serão mortos; o seu sangue recairá sobre eles!” Ele expulsou os prostitutas da Casa do Eterno, mas não os executou. Ele baniu a prática da prostituição no templo sagrado, mas não cerceou e nem baniu ou matou aqueles que participaram dela. Da mesma forma, vemos um rei israelita, Ioshiáhu (Josias), destruir o sistema de idolatria religiosa, não as pessoas que participavam da homossexualidade. Não vemos Ioshiáhu (Josias) oprimir, banir ou matar as

peçoas que serviam como prostitutas na Casa do Eterno ou as peçoas que a frequentavam³.

Segundo Elliot N. Dorff no capítulo 29 do livro *Torah Queeries: Weekly Commentaries on the Hebrew Bible*, essa *parashá*, ou porção semanal da Torá, *Parashá Acharei Mot* (Levítico 16:01-18:30), é a que mais machuca ou incomoda os judeus LGBTQIA+. Machuca mais que qualquer outro versículo da Torá; e tem sido causa de dor e incômodo a homens *gays* por literalmente milhares de anos.

É verdade que a tradição judaica reinterpretou este e muitos outros versículos problemáticos da Torá,

fazendo com que a pena de morte se tornasse inoperante, definindo então “o filho teimoso e rebelde” que a Torá diz que deve ser apedrejado (Deuteronômio 21:18-21), numa peçoas que “nunca foi e nunca será”, [e mudando a Lei de Talião] para uma compensação pecuniária (DORFF, 2009, p. 151, tradução nossa).

Evidentemente, para os contemporâneos ortodoxos, a proibição de Levítico 18:22 e suas interpretações rabínicas permanecem e são imutáveis: nenhum tipo de sexo entre homens ou entre mulheres, de qualquer espécie, é permitido.

Surpreendentemente demorou bastante tempo até que o movimento reformista americano se posicionasse simpaticamente a essa causa. Em 1973, a organização de sinagogas reformistas admitiu como primeiro membro uma congregação que tinha como alvo específico alcançar a comunidade *gay* e lésbica (Congregação Beth Chayim Chadashim em Los Angeles, Califórnia). Foi apenas em 1990 que os seminários abriram suas portas para os *gays* e lésbicas, e só em 2000 que suas organizações endossaram os atos desses rabinos reformistas que oficiavam cerimônias de casamento entre casais de *gays* e lésbicas (DORFF, 2009, p. 152, tradução nossa).

No Brasil nós ainda não temos sinagogas com o alvo específico de alcançar a comunidade *gay* e lésbica, assim como outros LGBTQIA+. Temos grupos judaicos (Vide comunicação prestes a ser publicada na Revista Caminhos intitulada “Grupos Judaicos LGBTQIA+: Emergência, Objetivos e Perspectivas”) com esse objetivo; grupos esses que têm crescido e estão se expandindo para outras cidades além de São Paulo e Rio de Janeiro. Cito Belo Horizonte, Recife, Porto Alegre, Manaus, e um

³ Conforme trabalho final, *Homosexuality and Judaism: Current Perspectives* [Homossexualidade e Judaísmo: Perspectivas Atuais], do seminário *Topics in Early Jewish History: Scribes and their texts – scribalism in ancient Judaism and Christianity* [Tópicos em História Antiga Judaica: Escribas e seus textos – escravidão na antiguidade judaica e cristã], cursado na *McMaster University* em Hamilton, Ontário, Canadá, no primeiro semestre de 2022, através de bolsa de estudo da ELAP (*Emerging Leaders in the Americas Program*), órgão do governo canadense. (Tradução nossa).

snif (núcleo) único para Paraná e Santa Catarina, que já têm braços do *Gaavah*. Essa conscientização que ocorreu nos anos 70 na América do Norte, começa a ocorrer somente nesses últimos anos no nosso país. Todavia, não temos seminários rabínicos liberais no Brasil; apenas um ortodoxo, e a promessa de um jovem ativista dos direitos LGBTQIA+, diretor do *Gaavah* no Brasil, que atualmente cursa seminário rabínico na Argentina, que promete tornar-se o primeiro rabino assumidamente *gay* no Brasil.

Levítico 18:22, isoladamente, é ambíguo.

Apesar de homens e mulheres terem a possibilidade de fazerem sexo vaginal, anal, ou oral, sexo vaginal é sem dúvida a forma mais comum. Se sexo vaginal é o que esse versículo se refere, portanto, um homem fisicamente não pode fazer sexo com outro homem, como se fizesse sexo com uma mulher, pela simples razão que um homem não tem vagina. Estudiosos da Bíblia da modernidade, no entanto, sugeriram uma variedade de significados para esse versículo bíblico. [...] Durante a Idade Média, o entendimento clássico dos rabinos e seus sucessores era de que o versículo estaria proibindo sexo anal entre homens. [...] [Todavia, essa proibição seria algo cruel e degradante para os homossexuais]. [No mais], o celibato é uma doutrina espiritual católica e não judaica. E ainda, a Torá e o *Talmud* declaram abertamente que “não é bom para uma pessoa viver sozinha,” que precisamos companhias íntimas, incluindo aí o parceiro sexual (DORFF, 2009, p. 153-154, tradução nossa).

E ainda,

Essa proibição tem frequentemente sido mal caracterizada como uma proibição contra homossexualidade. Joel Roth, um rabino do movimento conservador americano, em 1992, num *responsum* sobre o assunto, afirma: “Levítico 20:13 claramente chama homossexualidade uma *toevá*.” Todavia o assunto desse versículo não é homossexualidade feminina, e provavelmente tampouco “homossexualidade” masculina. Ao contrário, o assunto de Levítico 20:13 parece ser uma forma específica de sexo entre iguais masculino, mas não homossexualidade como uma categoria ou identidade. Essa é uma distinção sutil, contudo, significativa que teve um efeito profundo na evolução rabínica da lei (BRODSKY, 2009, p. 157, tradução nossa).

Durante o período rabínico, o sexo anal entre homens era considerado algo de extremo opróbrio. Pelo simples fato desses homens que se engajavam em tal ato estarem violando uma lei tão séria, cuja prova é o fato de carregar a pena de morte (Levítico 20:13). Presumia-se que se essas pessoas eram capazes de cometer tal ato, seriam também capazes de matar, cometer idolatria, e ainda qualquer ou todo tipo

de ato imoral. Pergunta-se então o que estaria por trás desse rótulo de extremo opróbrio para o sexo anal entre homens? (BRODSKY, 2009, p. 158).

Inerente à “homofobia” rabínica encontra-se uma forma de misoginia. Deixar de lado essa homofobia sem desafiá-la significa abandonar essa marca de misoginia firmemente enraizada na tradição judaica. Que sejamos judeus liberais, cristãos evangélicos, ou judeus israelenses ultraortodoxos, nossa ética sexual mudou drasticamente desde o período talmúdico, e de fato nossa grande maioria rejeita inteiramente a maior parte da ética sexual rabínica. Por exemplo, poucos judeus ou cristãos aceitariam que o estupro não é um crime ou que uma menina solteira deveria se casar com o seu estuprador (Deut. 22:28-29). Aqueles que olham para a Bíblia buscando argumentos a favor da “santidade do casamento” ficariam incomodados com a prática rabínica do “casamento por um dia”⁴. Seja alguém liberal ou tradicional, as regras éticas sexuais modernas divergem de muitas maneiras dos padrões bíblicos e rabínicos. Mas por alguma razão, quando tocamos no tópico “homossexualidade”, algumas pessoas fingem entender que os nossos valores sexuais modernos devem estar completamente em concordância com aqueles dos rabinos [da antiguidade] (BRODSKY, 2009, p. 159, tradução nossa).

Em outras palavras, muitos judeus vivem conforme a modernidade e obviamente não cumprem os 613 mandamentos da Torá, pois grande parte deles estão defasados e não se aplicam a nossa contemporaneidade. Mas quando a questão é sexualidade, homossexualidade, eles voltam alguns milhares de anos atrás e querem fazer valer uma lei mosaica! Isso não faz sentido nenhum!

No comentário moderno à Torá, da União do Judaísmo Reformista da América Latina, mais conhecido como PLAUT, sobrenome do editor geral, ao tratar das “relações homossexuais”, considera-se as proibições de Levítico 18:22 e 20:13 algo bastante vago. Não há como aferir e de fato ter certeza do que elas originalmente significavam. Há evidência de que a ofensa seria tratar um homem como se ele fosse mulher. Menciona-se ainda as leis assírias médias (lei 10; cerca de 1076 AEC), “um homem que penetra outro homem deve ser ele mesmo penetrado judicialmente (talião) e depois castrado, isto é, tornado semelhante à mulher (literalmente, um eunuco)” (PLAUT, 2021, p. 790). Estudiosos da atualidade argumentam que esses dois versículos tratam da “preocupação com as práticas de estupro, dominação e humilhação masculinas – como na história de Sodoma e Gomorra (Gn. 19:5)” (PLAUT, 2021, p. 790).

⁴ Trata-se de uma ideia talmúdica que parece promíscua. Os sábios permitiriam que um jovem casal que dormiu apenas uma noite juntos divorciar-se. É uma ideia confusa, polêmica e complicada.

A homossexualidade na história judaica

Os textos judaicos mais antigos que temos e que versam sobre homossexualidade a consideram, ou vislumbram, uma representação de dominação, humilhação, crueldade, soberba e estupro. Não apenas a homossexualidade, mas a própria penetração. Daí a razão de mencionarmos logo acima a misoginia. A mulher era considerada um ser de segunda categoria e por isso era penetrada e assim rebaixada e humilhada. Portanto, o escravo, ou outro homem de nível social e hierarquicamente inferior, como meninos e estrangeiros, tanto na antiguidade de Israel, como em Roma ou na Grécia, que era penetrado, estava assim sendo humilhado e de certa forma estupro, como ocorria com as mulheres, seres bem inferiores. A penetração significava uma forma de subjugação, uma conquista do Outro. Na cultura greco-romana, sexo homossexual entre homens do mesmo nível ou de nível superior era considerado abominação, inapropriado, uma desgraça para o penetrado, e a pessoa poderia ser acionada legalmente.⁵ No mais, no caso de Israel, essa nação não poderia, por ordenamento divino, assimilar costumes de povos vizinhos e gentios. E ainda, no caso judaico, o Talmud da Babilônia considera o estupro de um homem pior do que o de uma mulher, pois no caso masculino “essa não é a maneira normal”.

Então concluímos que “se deitar com um homem como se fosse mulher” significa humilhá-lo, rebaixá-lo, estuprá-lo. Não há relação alguma com a forma contemporânea de homossexualidade entre dois adultos, algo consentido. Todavia esse significado de humilhação, rebaixamento e estupro na antiguidade para o sexo entre iguais ainda permanece para muitos nos dias de hoje. Isso Greenberg não menciona. É motivo de chacota entre heterossexuais e até entre *gays* em referência aos homossexuais passivos, conforme Guimarães (2021).

Interessante relato do *Talmud* da Babilônia, Tratado (*masekhet*) *Sanhedrin*, ainda no século IV, discorre sobre dois jovens, provavelmente estudantes do *beit midrash* (Casa de Estudos) – uma das três palavras traduzidas como sinagoga, que são flagrados mantendo relações sexuais no telhado do prédio pelo sábio palestino *Yudah ben Pazzi*. Relatos que serão recorrentes na história do povo judeu, até os dias atuais, não apenas no *beit midrash*, mas também em *yeshivot*, plural de *yeshivá*,

⁵ Vide em mais detalhes Greenberg (2004), Brodsky (2009) Sienna (2019) e Trevisan (2000).

seminários rabínicos, ou casa de estudos mais avançados de Torá e de *Talmud*, espaços, de fato, sexualizados.

O judaísmo privilegia mais o companheiro de estudo, ou *chaver*, do que a própria esposa. Embora a esposa seja importante para a construção de uma família, é a *chavruta*, ou parceria nos estudos da Torá, que para os rabinos era o relacionamento mais significativo. Daí um envolvimento intenso que muitas vezes acaba se erotizando e ocorre o sexo entre iguais. Todavia a tradição judaica, petulantemente, afirma que os judeus estariam isentos quanto a ocorrência de relações homossexuais, portanto isso não deveria ser motivo de preocupação. E de fato a história desse povo é bastante árida no que diz respeito a homossexualidade. Fato é que o Brasil, nona colônia judaica do mundo, não tem praticamente nada escrito sobre judaísmo e homossexualidade. Mas foi Maimônides quem desmistificou essa falsa assertiva e reconheceu a possibilidade da existência de desejos sexuais entre homens, mesmo não ocorrendo uma relação com penetração. Ele se referia a beijos e abraços com e sem desejo. No entanto, no *Mishnê Torá*, importante obra desse filósofo, médico e rabino, ele reitera a pena de morte de Levítico 20:13 e prolata o apedrejamento até a morte para quem comete esse tipo de relação sexual com penetração. Desse modo, é provável que não apenas os Tribunais da Inquisição romana, mas também Cortes Judaicas (o *Beit Din*) condenaram pessoas à morte.

Considerações finais

A despeito da homossexualidade ser incomum ao mundo judaico e este estar dentro de uma certa “normalidade”; trata-se de um discurso hipócrita e irreal, já que até no mundo animal a homossexualidade está presente e majoritariamente em algumas espécies. Por que os hebreus estariam isentos? Acima mencionamos a ocorrência dela em *yeshivot* (seminários rabínicos) e também sabemos da ocorrência dela nos mais diversos países da diáspora judaica.

O rabino Adrián Gottfried, da Comunidade Shalom, em São Paulo, em evento intitulado *Abraham Joshua Heschel – 50 anos sem o último dos profetas*, promovido pelo Labô da PUC São Paulo, no dia 07 de fevereiro de 2023, afirma que *Heschel* dizia que se desesperar é proibido. O mal [nesse caso, o preconceito, a homofobia e a não aceitação da diferença] nunca é o final da ação. É necessário ter esperança.

Referências

BÍBLIA Hebraica. São Paulo: Editora e Livraria Sêfer, 2006.

BRODSKY, David. Sex in the Talmud: How to Understand Leviticus 18 and 20. Parashat Kedoshim (Leviticus 19:1 – 20:27). In: *Torah Queeries: Weekly Commentaries on the Hebrew Bible*. New York and London: New York University Press, 2009. cap. 30. p. 157-169.

DORFF, Eliot. How Flexible Can Jewish Law Be? Parashat Acharei Mot (Leviticus 16:1-18:30). In: *Torah Queeries: Weekly Commentaries on the Hebrew Bible*. New York and London: New York University Press, 2009. cap. 29. p. 151-156.

GREENBERG, Steven. *Wrestling with God and Men: Homosexuality in the Jewish Tradition*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2004.

GUIMARÃES, J. F. N. A Ortodoxia no Armário em “O Pecado da Carne”. In: V CONACIR: Religião e Subalternidade, 2021, Juiz de Fora. *Anais*. Juiz de Fora: UFJF, 2021. V. 1, p. 287-296.

PLAUT, W. Gunther. *A Torá: um comentário moderno*. Tradução de Luis Dolhnikoff; traduções adicionais de Cecília Bessa Mordoh; revisão rabínica pelo Rabino Leonardo Alanati e Rabino Uri Lam. São Paulo: União do Judaísmo Reformista da América Latina, 2021.

SIENNA, Noam. *A Rainbow Thread: An Anthology of Queer Jewish Texts from the First Century to 1969*. Philadelphia: Print-O-Craft Press, 2019.

TREVISAN, João Silvério. *Devassos no Paraíso: A homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade*. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.

FEMINICÍDIO SILENCIOSO: EXPLORANDO A INTERSECÇÃO ENTRE IDEIAÇÃO SUICIDA E VIOLÊNCIA DOMÉSTICA SOB A PERSPECTIVA RELIGIOSA

Maria Aparecida de Souza¹

Resumo: Este artigo tem como objetivo explorar a complexa relação entre violência doméstica, ideação suicida e religião, investigando como as crenças religiosas podem influenciar as decisões das mulheres sobreviventes de violência. Parte-se do pressuposto de que a ideação suicida de mulheres em contexto de violência doméstica é expressão da tentativa de feminicídio por parte do agressor. Sabe-se que a violência psicológica está presente em todos os tipos de violência contra a mulher, o que pode provocar o adoecimento psíquico. Busca-se compreender como a religião é acionada por mulheres religiosas para lidar com seus desejos de morte face às múltiplas situações de violência vivenciadas no ambiente doméstico. Por meio da análise de bibliografia específica sobre o tema e da apresentação de um caso empírico atendido no Centro de Referência e Apoio a Mulher em Situação de Violência Márcia Dangremon, de São Bernardo do Campo, esta comunicação pretende destacar alguns elementos que podem auxiliar no processo de formulação de políticas públicas que enfrentem a violência de gênero e desconstruam discursos religiosos que reforcem essa realidade, visando à sensibilização e à proteção das mulheres em situação de violência. Em se tratando de mortes evitáveis, a preservação de sua vida.

Palavras-chave: Feminicídio; Ideação Suicida; Religião; Políticas Públicas; Violência Doméstica.

Introdução

O ponto de partida para este artigo foram os atendimentos efetuados no Centro de Referência e Apoio à Mulher em Situação de Violência Márcia D'Angremon, de São Bernardo do Campo/SP, onde trabalho como assistente social, em um dos atendimentos fizemos o convite para participação na pesquisa, informando o tema, objetivos, os procedimentos que seriam realizados, bem como os possíveis riscos e benefícios. A entrevistada participou mediante Termo de Consentimento Livre e Esclarecido permitindo o uso do relato do atendimento em pesquisas e produções futuras. Baseado no primeiro contato enquanto campo de pesquisa, foi observado na fala das mulheres as seguintes frases: “Não aguento mais”, “estou muito cansada”, “vou dar descanso para este corpo”, “não consigo sair

¹Mestranda em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo; Assistente Social no CRAM-Centro de Referência e Apoio à Mulher “Márcia Dangremon” de São Bernardo do Campo – SP E-mail: msouzarosa@gmail.com.

disso”, “é a única alternativa para acabar com essa situação”. Em outros atendimentos foram relatados desejos de morte, literalmente “quero morrer”. Considerando as expressões, utilizamos relatos de um estudo de caso com análise teórica bibliográfica para compreender como as crenças religiosas influenciam a decisão das mulheres em situação de violência como recurso de enfrentamento. E assim compreender a complexa relação entre violência doméstica, ideação suicida e religião, com enfoque especial nas mulheres religiosas que enfrentam situações de violência no âmbito familiar. Buscamos, ainda, identificar fatores de risco que subsidiariam a criação de políticas públicas eficazes para abordar a violência de gênero, baseadas nas descobertas da intersecção violência doméstica e ideação suicida sob a perspectiva religiosa.

1. Violência doméstica, ideação suicida e feminicídio

A relação entre violência doméstica e ideação suicida é tema complexo e preocupante. Mulheres que sofrem abuso físico, psicológico e emocional com frequência se veem em situação extremamente difícil, na qual a ideação suicida se torna saída aparente. Segundo a literatura, a violência doméstica pode ser um dos principais motivadores para a decisão do suicídio. Medo, rejeição, negligência e histórias de violência física e sexual criariam ambiente em que a mulher se sente sem saída, percebendo no suicídio a única alternativa (PRIETO E TAVARES, 2005; OSÓRIO *et al.*, 2001). Em se tratando de tentativas de romper o ciclo de violência, muitas vezes as mulheres retornam à casa para a convivência conjugal devido às fragilidades socioeconômicas, espirituais, emocionais e psicológicas. Diante do “fracasso”, não ruptura, não conseguir perspectivas para sobreviver fora da relação abusiva e responsabilização pelo declínio do casamento, ideações suicidas surgem como única saída. Ivone Gebara afirma: “A violência contra a mulher está relacionada com o discurso da religião cristã, visto que esta expressão religiosa tem apoiado a subordinação da mulher a partir das doutrinas que legitimam e sacralizam o sacrifício e o sofrimento” (IVONE GEBARA, 2000, p. 125).

Dentre as diversas formas de violência dirigidas às mulheres, a tentativa de feminicídio representa o ponto culminante da violência, revelando de maneira contundente a ampla desigualdade de gênero que afeta, indiscriminadamente, mulheres de diferentes idades, origens étnicas, classes sociais e crenças religiosas.

No trabalho de Gomes (2011), são delineadas três perspectivas sobre o feminicídio – uma delas se concentra mais amplamente no conceito de feminicídio. A abordagem abarca diversas situações em que mulheres perdem a vida, inclusive alguns casos de suicídio, categorizados como suicídios feminicidas, quando ocorrem em contexto marcado pela opressão. Destacamos essas perspectivas:

A primeira vertente reconhece o fenômeno a partir de todas as mortes violentas de mulheres, cuja ocorrência tem como causas centrais a discriminação e desigualdades de gênero. É a vertente “*genérica*”, pois concebe o feminicídio a partir de um conjunto de mortes, como o assassinato de mulheres, aborto inseguro, mortalidade materna, prática da mutilação genital e mesmo casos de suicídios, que se dão em contextos de extrema opressão. Uma segunda vertente reconhece o fenômeno a partir dos assassinatos de mulheres. Os assassinatos se tornam objeto de análise e reflexão a fim de compreender um conjunto de singularidades que os caracterizam. Denomina-se a vertente como “*específica*”, pois se restringe a esses crimes. É a vertente mais difundida. Por isso, quando se trata de feminicídio, geralmente se está referindo ao problema do assassinato de mulheres. A terceira vertente, identificada no debate, compreende o tema da judicialização. Aqui o foco está no diálogo entre feminismo e direito penal, para analisar e avaliar a necessidade de um tratamento penal adequado aos assassinatos de mulheres entendidos como feminicídios, verificando a insuficiência do tipo penal ‘homicídio’. Chama-se vertente “*judicializadora*”: pressupõe o debate acerca da judicialização da violência de gênero (GOMES, 2011, p. 2).

Parte-se do pressuposto da vertente “*genérica*” de que a ideação suicida de mulheres em contexto de violência doméstica é a expressão da tentativa de feminicídio pelo autor da agressão – a situação de opressão torna inóspita a vida.

2. Atribuição da religião

A religião desempenha dever significativo na vida de diversas mulheres. Pode ser fonte de apoio, força e esperança em momentos difíceis. No entanto, as crenças religiosas também são utilizadas negativamente, reforçando estereótipos de gênero e submissão. É significativo compreender como a mulher religiosa enfrenta situação de violência no ambiente doméstico, sendo a religião acionada como mecanismo de enfrentamento. Lemos (2005) cita Malinowski ao enfatizar a influência da religião na compreensão dos indivíduos:

A religião santifica as normas e os valores da sociedade estabelecida, mantendo as prioridades do grupo em detrimento do individual. Ao acentuar a importância da transcendência de Deus e sua independência com relação às autoridades estabelecidas na

sociedade, a religião tanto apresenta formas de expiar as culpas de quem não segue as normas sociais quanto critica as normas institucionalizadas que não respondem mais às necessidades daquela sociedade. Dessa forma, a religião influi na compreensão que os indivíduos têm de quem são e do que são, de suas identidades, apresentando valores e crenças a respeito da natureza humana e do destino (MALINOWSKI, 1998, *apud* LEMOS, 2005, p. 27).

3. Relato de um caso

Para ilustrar as complexas interações entre violência doméstica, ideação suicida e religião, apresentamos o caso de A.L.B, que aceitou participar da pesquisa com o relato da vivência de violência: mulher de 33 anos que enfrenta situação de violência doméstica. A.L.B é casada há dez anos, concluiu apenas o Ensino Fundamental II, auxiliar de cozinha, recebe R\$ 1.700 (mil e setecentos reais) por mês. Foi encaminhada ao serviço de atendimento à mulher em situação de violência pela Unidade Básica de Saúde (UBS), onde faz acompanhamento de saúde e retirada de medicamentos. Reside em uma casa no quintal da residência da sogra desde que se casou. Pertence a uma família evangélica e frequenta regularmente a igreja. A respeito do seu relacionamento, A.L.B. relata que se casou há uma década e percebeu agravamento na situação nos últimos quatro anos. O cônjuge, que já fazia uso de álcool, deixou o trabalho que exercia esporadicamente e aumentou de modo considerável o consumo de bebidas alcoólicas. Ele a ofende, chamando-a de “gorda”, menosprezando sua importância, tratando-a como “ridícula”. Acusa-a de ser “homossexual” quando a vê conversando com outras mulheres, e ter relações com outros homens quando frequenta a igreja, chegando a acusar o pastor de ser seu amante. Além disso, ele subtrai dinheiro da carteira de A.L.B. para gastar com álcool. Responsável pelo sustento da casa, mantém o vício do marido em cigarros. Durante o atendimento, relatou ter enfrentado crises emocionais, manifestando sintomas como formigamento nas mãos, braços e pernas, vômitos, dores no peito e hábito de roer unhas. Além disso, mencionou ter desejos de morte diariamente. No contexto religioso, a família sempre foi evangélica, voltou para a igreja há três anos. Costumava ir diariamente, mas atualmente frequenta às terças, quintas, sábados e domingos. Conversou com o pastor sobre a violência que vivencia, e ele lhe assegurou que a apoiaria em qualquer decisão. No entanto, a mulher não compartilhou ideias, sofrimento e condições físicas com as lideranças religiosas, pois a igreja está sempre “movimentada”, e os recém-chegados têm prioridade. Teve

que insistir em ser “ungida”² pelo pastor, pois executava todos os trabalhos da igreja, mas nunca havia recebido um cargo. Ao questionar o pastor, foi unguida e passou a atuar como diaconisa. No entanto, teme que ao compartilhar a situação o pastor possa ofendê-la. Na igreja encontra um “pouco de paz”, mas ao voltar para casa o cônjuge a acusa de ter um caso. Em momento de desespero, chegou a considerar tomar todos os medicamentos, mas desistiu por considerar uma ideia “pecaminosa”. A mulher vê a igreja como sua principal rede de apoio. A.L.B. faz uso contínuo de medicação para tratar a Doença Pulmonar Obstrutiva Crônica (DPOC). Procura atendimento urgente com frequência devido a sintomas como formigamento nos membros superiores, dor no peito, falta de ar e vômitos. Além disso, nos últimos meses desenvolveu o hábito de roer as unhas. No segundo atendimento, foi questionada se havia comentado com alguma mulher da igreja sobre a situação. A.L.B. relatou que conversou com a pastora sobre a situação de violência, e ouviu que deveriam “orar para Deus resolver o problema”. A pastora minimizou seus sentimentos, chamando-os de “frescura”, orientando-a a orar. A mulher destaca a importância da religião em sua vida, mas expressa a necessidade de apoio, inclusive apoio material, devido às dificuldades financeiras que enfrenta, sem condições de custear uma locação. Mencionou estratégias que considera, como recorrer a recursos eventuais e explorar a possibilidade de transferência de trabalho para outra cidade, em que reside a mãe. No último final de semana de agosto de 2023 visitou o irmão e descreveu aquela iniciativa como “momento de alívio”.

O percurso realizado pela entrevistada, quando passou a ter a percepção da situação de violência a qual estava submetida, teve início no espaço religioso, no entanto, não logrou êxito e somente após atendimento na área da saúde foi encaminhada ao serviço de atendimento a mulheres em situação de violência. Na procura de sentido e resiliência, a religião desempenha função significativa. Recorrem à religião como fonte de força e esperança, mas enfrentam dificuldade em obter apoio prático. Obter sentido inclui fronteiras complexas que o indivíduo constrói para enfrentar a violência e manter a existência (NIEVES, 2017).

A religião com frequência chega aonde o Estado não alcança. Líderes religiosos são na maioria das vezes os primeiros a serem procurados para

² Ungida, segundo ALB seria pessoa escolhida para o propósito ou ofício específico.

orientação, o que os torna fonte relevante de apoio a mulheres em situação de violência. No entanto, é essencial que as lideranças sejam sensibilizadas para a violência de gênero e não reforcem discursos que perpetuem a realidade (SOUZA, 2014). Convém salientar que a entrevistada buscou apoio inicial em seu espaço religioso, mas se sentiu desamparada sobre os discursos de manutenção da violência.

4. Formulário Nacional de Risco e Proteção à Vida – FRIDA

O formulário Frida foi criado como ferramenta preventiva, integrado ao contexto da Lei Maria da Penha, a fim de fortalecer a proteção das mulheres em situação de risco, sancionada em 5 de maio de 2021 – Lei 14.149. O formulário é instrumento técnico para avaliação do risco em casos de violência doméstica e familiar contra as mulheres. Tem como objetivo apoiar a Lei Maria da Penha, fundamentar pedidos de medidas protetivas, prevenir novos casos de feminicídio e fomentar o trabalho em rede. O documento apresenta duas partes que devem ser preenchidas. Na primeira há 19 perguntas e uma escala de classificação da gravidade de risco. A segunda parte são perguntas destinadas a avaliar as condições físicas e emocionais da mulher e condições objetivas para prevenção do agravamento da violência em curto prazo. O FRIDA deve ser aplicado pela Polícia Civil no momento do registro da ocorrência, Ministério Público, Poder Judiciário ou demais órgãos e entidades públicas ou privadas que atuam na área de prevenção e enfrentamento da violência doméstica e familiar contra a mulher já no primeiro atendimento. Geralmente o formulário é preenchido com as informações da primeira parte, em que constam perguntas sobre a situação de violência, comportamento do autor da agressão, medicamentos de uso continuado e tentativa de suicídio. Mas não há perguntas na primeira etapa sobre as condições da mulher.

Perguntas relacionadas a experiência religiosa e questões de saúde da mulher nessa avaliação, poderiam indicar uma maior fragilidade e seriam preponderantes na elevação do risco. O entendimento de violência sistêmica descrito por Fiorenza (*apud* SOUZA e OSHIRO, 2018, p. 206) no qual destaca que:

continuum de poder e controle masculino de elite sobre as mulheres e as crianças que abarca não somente incidente de violência física, mas também um empobrecimento desumanizante. A maioria das análises da violência doméstica e do feminicídio, demonstram que a violência dos homens contra as mulheres e as

crianças é motivada por um desejo de controle de propriedade e ciúmes que estão profundamente arraigados nas tradições culturais, políticas e religiosas do Ocidente e em sua maneira de entender as coisas.”

Nesta perspectiva para avaliar o risco de morte de mulheres deve-se considerar os múltiplos aspectos que contribuem para a complexidade do fenômeno violência de gênero, dentre os quais a religião que possui uma estreita relação com as estratégias patriarcais de dominação, opressão e poder.

Considerações finais

Este artigo destaca a necessidade de políticas públicas atentas à ideação suicida em mulheres em situação de violência, enquadrando a tentativa de feminicídio e ressaltando a situação de acordo com a gravidade do problema. Além disso, é fundamental promover a sensibilização das lideranças religiosas sobre a violência de gênero e desconstruir discursos estereotipados que perpetuam a submissão das mulheres. Cabe ressaltar que o Formulário Nacional de Risco e Proteção à Vida foi criado para prevenir e enfrentar crimes praticados no contexto de violência doméstica e familiar. Nota-se, entretanto, a subutilização, pois deveriam considerar na primeira parte considerações sobre a situação da mulher e não apenas do autor de agressão. É essencial envolver as lideranças religiosas em processos educativos que abordem a violência de gênero e incentivem o apoio prático, não apenas religioso. Em última análise, a violência doméstica, a ideação suicida e a religião são elementos interconectados que exigem abordagem multidisciplinar e compromisso sério de combater o feminicídio e proteger as mulheres.

Referências

BRASIL. *Lei nº 14.149*, de 5 de maio de 2021. Institui o Formulário Nacional de Avaliação de Risco, a ser aplicado à mulher vítima de violência doméstica e familiar. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2021/lei/l14149.htm. Acesso em: 10.10. 2023.

GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

GOMES, I. S. FEMICÍDIO: a (mal) anunciada morte de mulheres. *Revista de Políticas Públicas*, [S. l.], v. 14, n. 1, 2011. Disponível em: <https://periodicoeletronicos.ufma.br/index.php/rppublica/article/view/338>. Acesso em: 18 set. 2023.

LEMOS, Carolina Teles. *Religião, Gênero e Sexualidade, o Lugar da Mulher na Família Camponesa*. Goiânia: Editora da UCG, 2005. 244 p.

NIEVES, Katiuska Florencia Serafín. O Sentido da religião na construção de resiliência em contextos de violência contra mulheres. 2018. 161 f. *Dissertação* (Programa de Pós-Graduação STRICTO SENSU em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia-GO.

PRIETO, Daniela; TAVARES, Marcelo. Fatores de risco para suicídio: incidência, eventos estressores e transtornos mentais. *Jornal Brasileiro de Psiquiatria*, Rio de Janeiro, v. 54, n. 2, p. 146-54, 2005.

SOUZA, Sandra Duarte de; OSHIRO, Claudia Poleti. Mulheres evangélicas e violência doméstica: o que o poder público e a igreja têm a ver com isso? *Revista Caminhos – Revista de Ciências da Religião*, Goiânia, v. 16, p. 203-219, nov. 2018. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/6730>. Acesso em: 19 set. 2022.

RELIGIÃO, VIOLÊNCIA DE GÊNERO E MASCULINIDADES: A HISTÓRIA DE HOMENS RESPONSABILIZADOS PELA LEI MARIA DA PENHA

Mauricio de Oliveira Filho¹

Resumo: Esta comunicação é parte de pesquisa em curso feita para o Mestrado em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo, sob a orientação da Prof. Dra. Sandra Duarte de Souza e sob análise do Comitê de Ética em Pesquisa dessa universidade. Esta pesquisa explora o papel das religiões cristãs na construção do poder quando exercido por homens contra mulheres e de que maneira as masculinidades hegemônicas se constituem sob influência de saberes religiosos. A partir de uma revisão da literatura em torno da violência de gênero, masculinidades e/ou religião, chega-se à construção de histórias de vida dos homens responsabilizados pela Lei Maria da Penha no ABC Paulista e, assim, compulsoriamente participantes do Grupo Reflexivo “E Agora, José?”. Busca-se, assim, singularidades e subjetividades, somente possíveis numa relação de confiança entre sujeitos e pesquisador permitindo uma análise do papel da religião tanto no caminho destes homens até a pena e no caminho de responsabilização e reflexão sobre a violência cometida e a própria masculinidade.

Palavras-chave: masculinidades; gênero; violência de gênero; religiões cristãs.

Introdução

Nesta comunicação, traremos apontamentos teóricos e metodológicos da pesquisa em curso feita para o Mestrado em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo, sob a orientação da Prof. Dra. Sandra Duarte de Souza e atualmente sob análise do Comitê de Ética em Pesquisa dessa universidade.

Antes de tudo, se queremos compreender os mecanismos pelos quais homens são autorizados – tácita e formalmente – a agir de modo violento contra mulheres praticando, assim, *violência de gênero*, é preciso compreender de que forma a violência em si mesma se constitui como parte da sociedade da qual estes homens e mulheres fazem parte – para efeitos desta comunicação, o mundo capitalista ocidental.

O capitalismo não funda a violência. Entretanto, sob sua regulação, a violência jamais cessa. Ela é tão somente arbitrada por códigos legais e/ou morais e/ou ideológicos e/ou religiosos e sempre tem seus autores e vítimas numa relação desigual de poder. Ao mesmo tempo, para que a violência sirva aos interesses da

¹ Graduação em Serviço Social pela Universidade Federal de São Paulo. Mestrado em andamento em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo.

ordem do capital, é preciso que ela pareça um desvio de conduta; um defeito pontual e reparável do mundo moderno, livre e ocidental que, se corrigido através das ferramentas que ele próprio oferece, deixaria de causar seus danosos (mas, temporários) efeitos. Por ferramentas, referimo-nos, em especial, ao sistema de justiça, à polícia moderna e aos órgãos nacionais e internacionais de direitos humanos, todos sistematicamente ineficazes do ponto de vista das vítimas e, eventualmente, seus próprios algozes: “O Ocidente, que se orgulha de ter descoberto os direitos humanos, descobriu ao mesmo tempo a maneira mais cruel e hipócrita de violá-los em nome desses mesmos direitos humanos” (HINKELAMMERT, 2007, p. 232, tradução nossa).

Se dizemos que a violência sempre se dá numa relação entre desiguais em poder, não nos referimos apenas a indivíduos e indivíduos, mas mesmo entre estas(es) e o próprio estado² capitalista. Com o agravante de que, nestes casos, o estado capitalista não se comporta como pessoa; como alguém com rosto e alma, que se arrepende e dorme mal com gritos de dor que ecoam noite adentro; como alguém a quem se possa acusar diretamente pelo golpe dado, pela ameaça feita. A violência de estado é apagada como se não houvesse mão humana a executá-la ou permiti-la, mas uma mão invisível³.

Ora, se o estado burguês é, ao mesmo tempo, causador e mantenedor de violência de indivíduos singulares e da sua própria (levada a cabo por indivíduos singulares sob o seu condão de invisibilidade), é preciso entender, em primeiro lugar, que nele a violência não se dá por um estado de suspensão da normalidade de sua autoproclamada harmonia – a violência é a normalidade do estado burguês. Em segundo lugar, precisamos entender de que maneira se dá a manipulação dos já citados códigos utilizados da regulação (e manutenção) da violência. Para efeitos desta comunicação, importa-nos a religião – em especial, a religião cristã.

1. Intersecção: religião, violência e gênero

A violência não se dá entre iguais. Quais são, entretanto, os marcadores de diferença que pode indicar qual lugar sujeitas e sujeitos ocupam em uma relação

² Preferimos a grafia de *estado* em minúscula como forma de não lhe render glória e trazê-lo de volta ao campo das coisas comuns e limitadas pelo tempo e espaço.

³ Fazemos aqui uma referência à *mão invisível do mercado*, metáfora utilizada por Adam Smith – principal formulador das teses do liberalismo econômico.

mediada por violência? Kimberlé Crenshaw, utiliza o conceito de *interseccionalidade*, para definir o funcionamento de um sistema múltiplo de subordinação, pelo qual entendemos que

[...] os vários eixos de poder, isto é, raça, etnia, gênero e classe, constituem as avenidas que estruturam os terrenos sociais, econômicos e políticos. É através delas que as dinâmicas do *desempoderamento* se movem. [...] Na verdade, tais sistemas, frequentemente, se sobrepõem e se cruzam, criando intersecções complexas nas quais dois, três ou quatro eixos se entrecruzam (CRENSHAW, 2002, p. 177, destaque nosso).

Ora, se sujeitas e sujeitos sofrem um desempoderamento a depender das encruzilhadas identitárias em que elas e eles se encontram, quanto mais suas vidas se tornam expostas à vitimização, tão menos são percebidas e, assim, mesmo se ceifadas por ato violento, não é produzido qualquer dissabor ao afeto público.

[...] se as diferenças de classe, raça ou gênero se imiscuem no critério com que julgamos quais vidas têm o direito de serem vividas, torna-se evidente que a desigualdade social desempenha um papel muito importante em nosso modo de abordar a questão de quais vidas merecem ser choradas (BUTLER, 2020, n.p.).

Defendemos que há, assim, mãos invisíveis manipulando certos condões de invisibilidade atuando no seio da sociedade burguesa, apagando vidas, mortes e suas causas a depender do lugar que ocupem nas encruzilhadas identitárias de desempoderamento. Contudo, não se trata de condões mágicos, mas sociais, culturais e político-econômicos.

André Musskopf (2015, p. 89) afirma que a construção dos papéis de gênero é uma construção própria das esferas da vida social, feita a partir de “políticas de identidade que os utilizam para moldar e atualizar-se nos sujeitos, fechando o círculo hermenêutico”. Uma dessas esferas, pelas quais as políticas de identidade se atualizam nos corpos de homens e mulheres contribuindo para a naturalização da violência de gênero contra mulheres, é a religião. Segundo Sandra Duarte de Souza, a religião

possui papel importante na conformação das identidades de gênero, conferindo sentido aos sexos, construindo uma cosmovisão “generificada” orientadora de seus seguidores e seguidoras. As representações religiosas de gênero, na medida em que produzem e reproduzem lugares diferenciados de poder de acordo com o sexo biológico, sacralizam a desigualdade de gênero (SOUZA, 2007, p. 18).

Se utilizamos a categoria gênero para tratarmos da violência sofrida por mulheres quando cometida por homens num contexto de subjugação daquelas a estes, é porque esta é uma categoria *relacional*, de maneira que não é possível compreender as dimensões socioculturais do feminino sem que se busque, da mesma maneira, compreender as mesmas dimensões do masculino. Assim, busquemos compreender, no pouco espaço que nos cabe, as masculinidades.

2. O Deus-homem criado à imagem e semelhança do homem-deus

Se “ninguém nasce mulher: torna-se mulher” (BEAUVOIR, 1980, p. 9), podemos, por extensão, afirmar que ninguém nasce homem: torna-se homem. Isso não significa que se possa escolher de maneira absolutamente individual que homem se deseja ser sem que haja quaisquer pressões e/ou atravessamentos sociais, morais, ideológicos, religiosos. Raewyn Connel aponta que da mesma forma que mulheres não são apenas mulheres, mas, atravessadas pelas avenidas identitárias, ocupam lugares distintos de poder⁴, também os homens não experimentam igualmente o poder masculino de que são providos:

Embora os homens em geral beneficiem das desigualdades de gênero, eles não se beneficiam igualmente. [...] A classe social, a raça, a região e outros fatores afetam os benefícios obtidos por determinados grupos de homens, uma questão de interseccionalidade (CONNELL, 2021, pos. 238).

Ainda assim, é preciso estabelecer: ainda que homens possam, entre si, ocupar lugares hegemônicos ou subalternizados, quando homens e mulheres são atravessados pelas mesmas avenidas identitárias (para além do gênero), homens estarão (no nosso tempo e lugar históricos, enquanto durarem) em posição hegemônica.

Como já fora dito, um dos autorizadores desta hegemonia é a religião. Um primeiro ponto a ser observado a este respeito é o fato de que Deus é homem. Ou, pelo menos é assim que tem sido percebido por cristãos e cristãs desde há muito tempo. É um dado aceito no seio da antropologia e da arqueologia da religião que Javé é um deus vencedor de uma disputa no contexto de um Israel antigo transitando do politeísmo para o monoteísmo. Neste panteão havia deuses masculinos (Baal, por

⁴ Mulheres cisgênero brancas burguesas e mulheres travestis pretas trabalhadoras do sexo, evidentemente, tem pouco em comum entre si além do gênero.

exemplo) e femininas (Asherá) (RÖMMER, 2016). Mesmo em traduções bíblicas recentes estes deuses e deusas estão expressos, mas não igualmente. A luta entre deuses masculinos é bem mais perceptível (dado o registro de seus nomes) que a disputa de Javé com Asherá (geralmente traduzida como “bosque” ou “árvore”).

Porém, mesmo sem a polêmica de um Javé como parte de um panteão sexualmente diverso, o Deus masculino que cria o homem à sua imagem e semelhança, em muitos pontos do relato bíblico amplamente aceito por cristãs e cristãos, confere poder e autoridade aos homens e apagamento às mulheres.

No quinto capítulo de sua carta aos Efésios, Paulo recomenda às mulheres casadas: “Esposas, que cada uma de vocês se sujeite a seu próprio marido, como ao Senhor; porque o marido é o cabeça da esposa, como também Cristo é o cabeça da igreja, sendo ele próprio o salvador do corpo” (Bíblia Sagrada, 2017. Ef. 5, 22.23). Em Juízes, 19, uma mulher é entregue por seu concubino, um Levita, para ser estuprada por um grupo de malfeitores que ameaçavam a ele e seu anfitrião como forma de garantir a integridade física de ambos. Tal relato choca por si só, mas ainda mais quando no capítulo 20 do mesmo livro, descobrimos que após o Levita cortar o corpo da mulher em doze pedaços e encaminhá-los às doze tribos de Israel, estas entram em guerra contra o povo que ofendeu ao... *Levita!*

Atos de autorização, complacência e, até mesmo, de determinação da sujeição completa da mulher ao homem poderiam significar uma aliança do Deus masculino com sua criatura, o homem. No entanto, Ivone Gebara observa que do ponto de vista das teologias cristãs, “Deus sempre foi considerado um Ser perfeitíssimo, puro espírito, ou seja, um ser imaterial e não sexuado” (GEBARA, 2023, p. 95). Como explicar, então, que Deus, venha sendo por tanto tempo caracterizado como um homem, tratado por pronomes e adjetivos masculinos, como o Pai, o Senhor? A própria Ivone Gebara (2023) nos responde: Deus é homem porque o homem é homem. Ousamos ir além: Deus é homem porque trata-se de um *Deus-homem* criado à imagem e semelhança do *homem-deus*.

Em sua dissertação de mestrado, Clóvis Ecco perguntou aos sujeitos de pesquisa se Deus é masculino ou feminino, uma das respostas, em especial, chama a atenção: “Na minha opinião, Deus é masculino. Porque eu acho que ele é todo poderoso e manda em tudo, por isso, eu acho que ele é homem” (A.R.F. *apud* ECCO, 2008, p. 96). O entrevistado afirma que se Deus tem poder, é homem. A lógica

apresentada por Paulo aos Efésios é, aqui, invertida: Deus torna-se usuário do poder que, de direito, não é Dele, mas da masculinidade hegemônica que o definiu. Tal masculinidade é socialmente naturalizada, percebida como uma qualidade biológica, tornando assim, “*habitus*, lei social incorporada” (BOURDIEU, 2012, p. 64, destaque do autor) – a tal ponto que, sob esta lógica, Deus somente tem poder porque é homem. Aqui, o *homem-deus* é quem estende o seu poder ao *Deus-homem*.

3. E agora, José?

Até aqui, acordamos que homens tem um poder tácito, mas bem estabelecido, que os autoriza, inclusive, ao ato violento contra mulheres; que o estado burguês regula, mas não elimina essa violência; e que a religião é um dos aparatos que podem autorizar a violência de gênero e invisibilizar suas vítimas. Porém, a luta de mulheres (e tantos outros setores oprimidos) produz fissuras nos mecanismos utilizados na sua opressão, abrindo campos de atuação no estado e na religião, os quais não são entidades monolíticas.

Um dos resultados destas lutas é a Lei 11.340/2006, a Lei Maria da Penha, que em seus artigos 22; 35; e 45 prevê a existências de programas de recuperação e reeducação de homens autores de violência. Na região do Grande ABC Paulista, o programa “E agora, José”, existente desde 2014 por meio de convênio firmado entre a Associação “Entre Nós” e o sistema de justiça da comarca de Santo André, promove “atividades pedagógicas e educativas, assim como o acompanhamento das penas e das decisões proferidas pelo juízo competente” (URRA; PECHTOLL, 2016, p. 113).

As atividades acontecem ao longo de 20 encontros semanais com duas horas de duração cada. Cada homem encaminhado pela Central de Penas Alternativas do município inicia sua participação em qualquer um dos encontros temáticos até dar toda a volta pelos temas dos encontros. Não há dados consolidados sobre a eficácia de tais grupos, uma vez que a subnotificação pode interferir na aferição de reincidência, embora os dados da maior parte dos grupos do mesmo tipo país afora indicam que tais experiências são, de modo geral, exitosas (BEIRAS *et al.*, 2021).

Em nossa pesquisa, a qual se encaminha para a pesquisa de campo, três homens cristãos, preferencialmente, membros regulares de sua comunidade religiosa ou para quem a religião cumpre papel muito importante na vida cotidiana,

gresso há, no máximo, seis meses do programa “E agora, José?”, terão suas vidas registradas pela metodologia de *histórias de vida*.

Buscamos, com tal metodologia, estabelecer uma relação de confiança com os participantes – os quais confrontarão momentos de produção de dor a si e a outrem – captando as singularidades de suas experiências e permitindo uma análise da *sociedade vivida* em relação à religião, violência de gênero e masculinidades. Partimos assim, do entendimento de que se “[...] cada indivíduo representa a reapropriação singular do universal social e histórico que o circunda, podemos conhecer o social partindo da especificidade irreduzível de uma *práxis* individual” (FERRAROTTI, 2014, p. 72, destaque nosso).

Não temos interesse, neste momento, pelo confronto com a *verdade factual*. Embora o registro seja feito pelo pesquisador, o interesse se dá pelo relato autobiográfico dos sujeitos da pesquisa, pela aproximação dos sujeitos com sua própria experiência, por sua própria *práxis*, pois suspeitamos que da mesma forma que a religião tem seu papel na construção de masculinidades hegemônicas e na autorização da violência de gênero, ela não se manterá ao largo do processo de reflexão e responsabilização destes homens autores de violência. Assim, assumindo que haja êxito neste processo reflexivo – não só a relação do homem com o mundo secular será transformada, mas também com o mundo religioso.

Considerações finais

Ainda que tenhamos sucesso em nossas análises e possamos demonstrar que nossas suspeitas se mostram críveis, não há êxito sem intervenção real no mundo real. De que maneira o conhecimento que esperamos produzir pode contribuir para o enfrentamento da violência doméstica em sua causa mais imediata: a subalternização de mulheres e o empoderamento autoritário de homens? De que maneiras os grupos reflexivos (ou de reeducação) de homens podem incorporar o tema da religião em suas formações? De que modo as igrejas podem ser partícipes da reflexão e refundação de masculinidades de homens autores de violência não apenas⁵?

⁵ A adesão de homens autores de violência ainda não denunciados formalmente ou não sentenciados a programas de reflexão ou reeducação costuma ser muito baixa.

Tal qual José, no poema de Drummond (2022), não temos teogonia nem parede nua para nos encostar. Tampouco temos um cavalo preto que fuja a galope. Este é apenas o início de um caminho de mudança. Precisamos saber, mais que nunca, para onde marchar.

Referências

ANDRADE, Carlos Drummond de. *Antologia Poética*. Rio de Janeiro: Record, 2022. E-book. 3331 KB. 360 p.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980

BEIRAS, Adriano; MARTINS, Daniel Fauth Washington; SOMMARIVA, Saete Silva; HUGILL, Michelle de Souza Gomes. *Grupos reflexivos e responsabilizantes para homens autores de violência contra mulheres no Brasil: mapeamento, análise e recomendações*. Florianópolis: CEJUR, 2021. Disponível em: <https://ovm.alesc.sc.gov.br/wp-content/uploads/2021/11/grupo-reflexivo.pdf>.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. trad. Maria Helena Kühner. 11a ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BUTLER, Judith. Judith Butler: “De quem são as vidas consideradas choráveis em nosso mundo público?”. *EL PAÍS*. 10 jul. 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/babelia/2020-07-10/judith-butler-de-quem-sao-as-vidas-consideradas-choraveis-em-nosso-mundo-publico.html>. Acesso em: 3 set. 2023.

CONNELL, Raewyn. *Gender: In world perspective*. 4a. Oxford, Inglaterra: Polity Press, 2021.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos feministas*, v. 10, n. 1, p. 171–188, 2002. DOI 10.1590/s0104-026x2002000100011. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/s0104-026x2002000100011>.

ECCO, Clóvis. A Função da Religião na Construção Social da Masculinidade. in *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*. 2008. Acessado em: 2 de maio de 2022. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=357735510013>

FERRAROTTI, Franco. *História e histórias de vida: o método biográfico nas Ciências Sociais*. Natal: EDUFRN, 2014.

GEBARA, Ivone. *Para compreender a teologia feminista*. São Paulo: Editora Recriar, 2023.

HINKELAMMERT, Franz. *Hacia una crítica de la razón mítica*. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión. Editorial Arlekin, 2007.

MUSSKOPF, André S. Identidade masculina e corporeidade: uma abordagem queer. In: MUSSKOPF, André S.; STROHER, Marga J. (org.). *Corporeidade, etnia e masculinidade*. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 80-107.

RÖMER, Thomas. *A Origem de Javé*. trad. Margarida M. C. Oliva. São Paulo: Paulus, 2016.

SOUZA, Sandra Duarte de. Violência de gênero e religião: alguns questionamentos que podem orientar a discussão sobre a elaboração de políticas públicas. São Bernardo do Campo, *Mandrágora*, ano XIII, n. 13, 2007.

URRA, Flávio.; PECHTOLL, Maria Cristina Pachte. PROGRAMA “E AGORA, JOSÉ?” Grupo socioeducativo com homens autores de violência doméstica contra as mulheres. *Nova Perspectiva Sistêmica*, [S. l.], v. 25, n. 54, p. 112–116, 2016. Disponível em: <https://revistanps.com.br/nps/article/view/168>. Acesso em: 09 set. 2023.

BRASIL COLONIAL: UMA ABORDAGEM DE GÊNERO À MARIOLOGIA DE JOSÉ DE ANCHIETA – SÉCULO XVI

Perla Cabral Duarte Doneda¹

Resumo: O presente trabalho analisa a atuação da catequese jesuítica no Brasil do século XVI e o papel de Maria na construção social a partir de gênero. O “Poema à Virgem”, de José de Anchieta, é o texto principal dessa análise, e algumas das suas cartas, o seu catecismo e os teatros também foram analisados. O objetivo principal é demonstrar qual foi a mariologia desenvolvida por Anchieta e, conseqüentemente, observar os possíveis desdobramentos no controle dos corpos dos povos originários na construção do Brasil Colonial. A tese que levanto é a de que a imagem da Virgem, da Mãe de Deus, funcionou como parte do discurso de controle social, buscando garantir a moralidade, os papéis de gênero, a divisão do trabalho entre os sexos nas colônias e nos aldeamentos. A teórica que ajuda a fundamentar essa suspeita é Elisabeth Shüssler-Fiorenza, sob o argumento da suspeita, de se fazer uma hermenêutica crítica de libertação ao sistema religioso patriarcal. O modelo de mulher cristã, na figura de Maria, é subsídio de linguagem às relações de gênero. O método a ser utilizado é o de análise bibliográfica dos textos acima citados, bem como de obras contemporâneas, nas áreas da historiografia, da antropologia, da sociologia e da teologia.

Palavras-chave: Brasil Colônia; José de Anchieta; Maria; jesuítas; povos originários.

Introdução

Este artigo oferece ao leitor ou à leitora um pequeno recorte sobre a mariologia de José de Anchieta, possibilitando vislumbrar como o missionário jesuíta enxergava, entendia e sentia o papel da Virgem Maria. José de Anchieta exerceu forte influência sociopedagógica² e religiosa com sua catequese no Brasil Colonial, a partir da metade do século XVI, período da sua forte atuação na organização social e religiosa dos povos nativos. Nesse sentido, a forma com que compreendia a participação da Virgem Maria no projeto colonial nos coloca em posição de análise em perspectiva de gênero, uma vez que a imagem da Mãe de Jesus sempre foi compreendida e difundida como imagem de perfeição do feminino, correspondente ao projeto de salvação cristã, sobretudo, às mulheres.

¹ Perla Cabral Duarte Doneda. Mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo; doutoranda no mesmo PPGCR da UMESP. E-mail perladoneda@uol.com.br – bolsista CAPES/Prosup.

² O poema “circulou em cópias manuscritas por muitas partes do país, até ser publicado muito mais tarde, em 1650, bem depois de sua morte” (Navarro, 2004 p. XXV). Esse dado é significativo, pois Anchieta não teria sido apenas professor de catequese dos nativos e colonos, mas, muito provavelmente, seu material pedagógico serviu para outros missionários que liam seu poema. Em Azevedo Filho (1966 p. 58), encontramos a afirmação de que a catequese anchietana é didática e pedagógica.

O “poema à virgem” de José De Anchieta

Analisar o conjunto dos quase seis mil versos que José de Anchieta ofereceu à Virgem Maria abre dois caminhos. Primeiro seria o de insistir que o poema não passa de uma obra literária cristocêntrica e, segundo, que Anchieta sentiria uma enorme carência de sua mãe, por isso projetaria, na Mãe de Jesus, o seu mais ardente desejo de proteção materna. Proponho que façamos um outro caminho, o de sair da obviedade do seu tempo. Significa destacar os pontos altos da sua mariologia no poema, a fim de mostrar a relevância da Mãe de Jesus na história cristã católica, a qual Anchieta salienta com rigor de detalhes, conferindo à Virgem uma posição bastante elevada no panteão das divindades cristãs.

Há que se reconhecer que Anchieta, ao escrever esse poema, se encontra numa delicada e temerosa situação. Em 1553, faz seus votos como Irmão da Companhia de Jesus e no mesmo ano, aos 19 anos, desembarca em Salvador, Bahia, como missionário responsável pela catequese no Brasil. Por volta de 1564, na ocasião da escrita do poema (RODRIGUES, 2021, p. 63; NAVARRO, 2004, p. XXV), era cativo dos povos Tamoios, na busca pela paz entre esses e os portugueses. Sua experiência é delicada, sente sua vida ameaçada inúmeras vezes, além de ser tentado a infringir seus votos de castidade, pois lhe era sempre ofertada alguma mulher nativa, costume este recorrente nos povos do litoral brasileiro. A provação da carne e o medo de perder a vida, certamente, imprimem nos versos do poema particularidades vividas, bem como a influência do seu contexto histórico – de transição –, associado à sua profunda fé em não falhar na missão que lhe foi confiada.

Sua mente, sua atuação e produção estavam assentadas nos séculos anteriores. De acordo com Leodegário A. de Azevedo Filho (1966, p. 13), “não há, na obra literária de Anchieta, seja qual for o gênero considerado, nenhuma influência do Renascimento. Ao contrário, toda ela se inspira medieval, em transição para o Barroco, em virtude da filiação do jesuíta aos ideais estéticos da Contrarreforma”. Notadamente, está presente o pensamento moralista, patriarcal, cristão ocidental, logo, se apresenta em oposição à sexualidade humana, condição essa que o coloca num ferrenho modo de defensor dos valores cristãos e dos bons costumes, ou seja, o de converter todo o gentio à religião cristã, contra os reformadores e a modernidade (AZEVEDO FILHO, 1966, p. 55-58) – portanto, em constante duelo com esses demônios do início da Idade Moderna.

Nesse sentido, no conjunto do seu poema, o valor virginal de Maria, sua beleza, um “corpo modelo de pureza e formosura” (AZEVEDO FILHO, 1966, p. 133) são virtudes oriundas da sua virgindade, anunciada por Anchieta como a única capaz de dissipar o mal do mundo³. Ele garantia que só a Virgem era capaz de pôr fim às manifestações demoníacas que assolavam a humanidade, sobretudo no contexto do Novo Mundo, onde os ritos antropofágicos e a poligamia eram costumes abomináveis para os missionários, práticas essas que colocavam o projeto de evangelização e de colonização no limiar da derrocada.

Diante de obstáculos tão grandes, com diferenças culturais, de práticas de cultos, símbolos, alimentação, vestimenta, clima, espaço geográfico⁴ e, sobretudo, de linguagem, Anchieta busca, no seu mais profundo âmago, uma representação poderosa e única, capaz de dar cabo de todo aquele turbilhão de mudanças que viviam os missionários da Companhia de Jesus. Para tal, Anchieta se concentra na figura da mãe e sua descrição vai além de uma teologia cristocêntrica ou de busca pelo “colo” da mãe, daquela mãe que deixou em Tenerife, aos 19 anos, para nunca mais voltar a ver. Obviamente, a saudade e as boas lembranças de uma mãe amorosa deveriam estar presentes nas linhas desse poema, pois o ser humano, quando em confronto ou em estado de desafio, passa por uma nova construção e é aí que se encontra por inteiro, na sua totalidade e na sua capacidade racional plena.

Então, Anchieta fala de Maria, desde a sua imaculada concepção e vai até a sua glorificação com e no Filho. Anchieta exalta e confere poderes à Virgem que a nenhum outro coube receber ou ser reconhecido e/ou jamais se tenha alcançado. Sempre dignificada, honrada, divinizada⁵ e parte do Trono da Trindade.

Mas, tu, à frente de todas,
Num doce êxtase de felicidades,
És arrebatada para a recompensa
Ao trono da Trindade.
O Pai onipotente estreita ao colo a Filha,
Engolfando-a no mar de sua luz.
Dos dons celestes tu recebestes mais que todos juntos:
Não há quem medir possa a tua glória (ANCHIETA, 2020, p. 287).

³ Para Anchieta, não há outro caminho senão a Virgem. Para se restaurar a terra, só a Mãe de Jesus, tanto que “até Jesus está sujeito inteiramente a sua Mãe” (Anchieta, 2020, p. 221). À Virgem é atribuída divindade e semelhança de uma deusa (Anchieta, 2020, p. 276, na nota de rodapé n. 13).

⁴ Em todas estas questões pode-se aprofundar em: Pompa, 2003; Freyre, 2006.

⁵ “Daquela, cujo pai é Deus, és Mãe, e de dignidade tal, que da Trindade és vivo templo” (AZEVEDO FILHO, 1966, p. 116).

Há inúmeros versos enaltecendo em grande medida a Virgem, porém não se pode esperar que, sendo o cristianismo uma religião patriarcal, androcêntrica e cristocêntrica, Anchieta, um exímio homem medieval, não se expressasse, em sua obra literária, respeitando essa lógica estrutural e temporal. Esse sistema tem uma ordem teológica hierárquica de poderes que entende o masculino como o Senhor do Universo. Essa cultura ocidental cristã estrutura a política e toda a sociedade, ou seja, gera as diferenças entre classe, raça e gênero, logo, a sociedade é compreendida, classificada e organizada a partir desses padrões estruturais.

O modo ocidental de ver o mundo e as relações entre pessoas ou povos deixa claro, pelos registros dos historiadores e cronistas, que há um olhar interpretativo e contaminado do colonizador europeu sobre os colonizados, entre superiores e inferiores no saber, logo, no ser e no poder (QUIJANO, 2005). Todavia, há valores atribuídos à Virgem, à sua missão no Novo Mundo, bem como à teologia marial difundida por Anchieta, que demonstram a herança de gênero sob o maior símbolo feminino da história da salvação. Como já foi explicitado, essa difusão histórica, na construção do imaginário coletivo, passa pelas influências do tempo e do espaço, sobrecarregada da carga patriarcal e androcêntrica de um Deus masculino onipotente, onipresente e onisciente.

O que estou tentando propor é que possamos vencer essa carga patriarcal e resgatar valores do feminino que o próprio Anchieta reconhece, mas que, hora ou outra, repete a máxima hierárquica do poder masculino, do lugar máximo do masculino. Nos próximos anos, será necessário resgatar o poema e trazer luz às suas entrelinhas, pois, ao feminino, a Virgem é a representação máxima, tanto que a ela é reconhecido o poder de vencer todo o mal, em todos os séculos da história cristã. Além desse valor, há o valor do cuidado, da proteção e da defesa, inclusive nas guerras, que é dado a essa mulher. Ela é celestial – afirmação constante no poema – e ser celestial é ter poder universal, ter domínio cósmico, ter lugar na criação⁶. Tudo é gerado, preservado, transformado pela força geradora e nutridora do feminino. Haja vista a força potente com que Anchieta a descreve como aquela que é a origem

⁶ Ver a obra de Christa Mulack. A autora trabalha as deusas pagãs, os símbolos celestiais, a Mulher apocalíptica, a Virgem como a Grande Mãe, a Deusa Mãe criadora originária, cósmica, de onde tudo foi gerado e para onde tudo irá um dia.

do Salvador. Ela lhe deu e lhe garante a vida. Sua nobreza e potestade são postas como divinas.

Só tu, ó Virgem, foste livre do labéu (p. 27)
[...] Nem a Terra, nem o céu podem competir contigo:
Ante a tua formosura
Se inclina Terra e céu. (p. 31)
[...] Nas forças ela seu Esposo confia:
Os arraiais inimigos
Hão de fugir em debandada à sua vista. (p. 64)
[...] Toda a corte do empíreo fulgurante
Se curvará ao teu conspecto,
Rendendo-te obsequiosa submissão. (p. 93)
[...] Quando todo o mundo te deverá servir
Como o leito e altar de seu Senhor. (p. 126)
[...] Eis que a Terra e Céus te dobram o joelho! (p. 127).

À Virgem, Mãe, protetora, cuidadora, guerreira, vitoriosa, tudo está a seus pés. Tudo lhe foi dado e nem tudo lhe garantiu um lugar equânime na história cristã. O povo, na devoção popular, a mantém na posição de Grande Mãe, mas a instituição, ao longo desses séculos, ainda a mantém submissa. Na Bíblia, os homens não lhe deram voz, nem na hora da morte brutal do seu Filho. Anchieta não lhe dá palavras, mas a coloca no mesmo lugar/nível que o Filho. Descreve, poeticamente, Mãe e Filho numa só carne. Tudo o que Ele passa, também ela passou. Anchieta faz da paixão, morte e ressurreição uma só carne. Todo sacrifício do Filho foi o da Mãe (Anchieta, 2020, p. 258). Há equidade histórica, teológica e escatológica entre ambos.

Considerações finais

Anchieta busca honrar sua posição de catequista. A missão que lhe foi confiada, a exerce com exímio propósito, fielmente ao seu Senhor e o afirma como único Salvador. Nas suas peças teatrais, a Virgem é a única capaz de dissipar o mal daquele mundo. Nesse brevíssimo artigo, não há espaço suficiente para problematizarmos tantas outras questões que envolvem a cristianização dos povos nativos e muito menos críticas ao projeto jesuítico. A intenção, nesse trabalho, é apenas dizer que o poema, que o pensamento anchietano, em relação à maior figura feminina do cristianismo lhe conferiu valor inestimável e poder de Grande Mãe. Que nesta mulher estavam presentes todos os atributos de rainha, de celestial, de poderes que vinham do alto e para o alto.

A mariologia de Anchieta claramente carrega todos os dogmas marianos, mas sugere, nas entrelinhas, que a virgindade de Maria se equipara às grandes deusas, que é um *estado* transcendente que só na Mãe de Deus pode *ser* percebido, tamanha sua beleza e formosura. Condição que se avista ao contemplá-la, se sabe ao se aproximar e se sente ao entregar e confiar o projeto à Virgem⁷. A sua carne é o Filho e o Filho está na sua carne. Ela está no céu, na glória e reina do trono da trindade. Porém, podemos concluir que a Igreja liderada por homens não a coloca no nível que lhe é originário ou não entende Deus na sua completude, masculino feminino⁸. No entanto, sua representação ou imagem, até hoje, está sempre posta num sistema hierárquico de santos e santas, maiores ou menores. Na cultura patriarcal androcêntrica, Deus é masculino, o caminho da salvação é do masculino, o valor e o poder são assegurados pelo masculino e na instituição cristã a palavra final é dos homens. A religião cristã, católica ou protestante, continua androcêntrica, clerical e colonial.

Referências

ANCHIETA, José de. *Poema da Bem-Aventurada Virgem Maria Mãe de Deus*. Aparecida: Santuário, 2020.

ANCHIETA, José de. *Minhas cartas*. São Paulo: Associação Comercial de São Paulo, 2004.

ANCHIETA, José de. *Teatro de Anchieta*. Tradução e notas Armando Cardoso. São Paulo: Loyola, 1977.

ANCHIETA, José de. *Diálogo da Fé*. Tradução e notas Armando Cardoso. São Paulo: Loyola, 1988.

AZEVEDO FILHO, Leodegário A. de. *Anchieta, a Idade Média e o Barroco*. Rio de Janeiro: Gernasa, 1966.

FIORENZA, Elisabeth S. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. São Paulo: Paulinas, 1992.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51.ed. São Paulo: Global, 2006.

MULACK, Christa. *La diosa secreta en el cristianismo*. Trad. Manolo Laguillo. Castelló de la Plana: Ellago, 2006.

⁷ Todo ele, inclusive a necessidade de dinheiro e pão (ANCHIETA, 2020 p. 200).

⁸ "... A nossa imagem, como nossa semelhança" (Gn 1,26-27).

NAVARRO, Eduardo de A. *Poemas: Lírica Portuguesa e Tupi José de Anchieta*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC, 2003.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder: eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf Acesso em: 5 out 2023.

RODRIGUES, Pero. *Vida do Padre José de Anchieta*. Campinas: Livre, 2021.

MULHERES SEM RELIGIÃO EM COLETIVOS FEMINISTAS: AS TRAJETÓRIAS RELIGIOSAS E O ROMPIMENTO INSTITUCIONAL

Renata Fernandes Maia de Andrade¹

Resumo: Neste trabalho objetiva-se apresentar a trajetória religiosa de mulheres sem religião pertencentes a coletivos feministas, demonstrando os elementos que contribuíram para seu afastamento das instituições religiosas. Realizamos entrevistas nos coletivos feministas União Brasileira de Mulheres (UBM) e DiJeje que nos revelaram como a variedade das histórias de vida das mulheres, marcadas por uma complexidade significativa de experiências, as levaram a interpretar sua jornada pessoal como um embate interno acerca de seus valores religiosos e suas identidades femininas plurais contribuindo assim para seu rompimento institucional. Como metodologia usamos as técnicas das práticas discursivas para produção de sentido. Essa metodologia contribui na compreensão dos processos pelos quais as mulheres descrevem e explicam o mundo em que vivem, incluindo a si mesmas. Das oito mulheres entrevistadas, sete vem de famílias católicas e uma de família já sem laços institucionais. Se tornaram católicas por meio da imposição familiar. Todas elas romperam entre a adolescência e a fase adulta os laços com suas instituições religiosas e permanecem assim até os dias atuais. O afastamento das instituições religiosas ocorreu devido às suas vivências religiosas particulares nas igrejas correlacionadas às suas origens étnicas, seu gênero e sua orientação sexual. Seus relatos, portanto, não representam apenas um retorno ao passado, mas uma tomada de posição em suas próprias vidas e que nesse caso refere-se a se tornar uma mulher sem religião.

Palavras-chave: Sem religião; Gênero; feminismo; Ciências da Religião aplicada.

Introdução

Esse texto apresenta as discussões do primeiro capítulo da tese doutoral – Mulheres sem religião em coletivos feministas – em desenvolvimento no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. O tema abordado no capítulo 1, é o de identificar e descrever a trajetória religiosa de mulheres que se autodeclaram atualmente como sem religião pertencentes a coletivos feministas por meio das informações obtidas nas entrevistas. Objetiva-se compreender no capítulo 1 como a trajetória de vida dessas mulheres contribuiu para a sua desvinculação institucional, além de identificar a existência de crenças ou não.

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.

O número de mulheres entrevistadas foi o de oito nos coletivos feministas UBM e Di Jeje. No Coletivo UBM, ao total, 27 mulheres responderam ao questionário. Dessas, seis se declaram como sem religião, sendo uma sem religião atea, duas sem religião agnóstica e três sem religião com crença. Todas as seis mulheres foram convidadas para a entrevista individual e quatro aceitaram participar e foram entrevistadas. Já no Coletivo DiJeje, ao total, 37 mulheres responderam ao questionário. Dessas, 22 se declaram como sem religião, sendo quatro sem religião atea, 4 sem religião agnóstica e 14 sem religião com crença. Todas as 22 mulheres foram convidadas para a entrevista individual e quatro aceitaram.

A análise das entrevistas foi realizada por meio das técnicas da análise das práticas discursivas como produção de sentido, organizada por Mary Jane Spink (2013). Logo “para responder às perguntas feitas, a pessoa recorre às informações que circulam em seu meio, processadas por ela ao longo de suas experiências de vida” (SPINK, 2013. p. 181). Elas buscam argumentos que tornem a resposta dada a pergunta plausível e com sentido, isto é, as entrevistas são ações contextualizadas no tempo e espaço social através das quais se constroem as compreensões da realidade, ou seja, os sentidos.

numa conversa o locutor posiciona-se e posiciona o outro, ou seja, quando falamos, selecionamos o tom, as figuras, os trechos de histórias, os personagens que correspondem ao posicionamento assumido diante do outro que é posicionado por ele. As posições não são irrevogáveis, mas continuamente negociadas (SPINK, 2013. p. 173).

As entrevistas, nessa perspectiva, apresentam as diferentes formas de leitura da realidade social das entrevistadas, bem como é uma ação por meio do qual as entrevistadas produzem sentidos e constroem versões acerca da realidade que viveram. As entrevistas são ações contextualizadas no tempo e espaço social através das quais se constroem as compreensões da realidade, ou seja, os sentidos. Como estratégia para assegurar o rigor da interpretação, foi adotada a técnica dos mapas de associação de ideias. Esses mapas são construídos a partir das categorias temáticas que refletem os objetos da pesquisa.

1. A trajetória religiosa de mulheres sem religião pertencentes a coletivos feministas

Das oito mulheres entrevistadas, sete vêm de famílias católicas e uma de família já sem laços institucionais. Apesar das transformações do campo religioso brasileiro nas últimas décadas ainda continuamos como um país majoritariamente católico e, como afirma Denise Rodrigues (2009), os católicos são doadores universais para outras religiões. Além de saírem majoritariamente de igrejas católicas nossas entrevistadas, quando abordadas sobre suas lembranças de infância, convergem para as mesmas recordações relacionadas à obrigação.

A minha família sempre foi muito religiosa, muito religiosa, muito católica. E na minha infância a religião aparece como uma obrigação, como se tivesse que prestar contas de alguma coisa (CONCEIÇÃO. DIJEJE, 2023)².

Por meio das práticas de produção de sentido interpretamos que as entrevistadas compreendem sua trajetória religiosa como imposição da tradição familiar, isto é, se tornaram católicas por obrigação imposta pelos pais. Acerca da obrigatoriedade familiar, Denise Rodrigues (2009), chama de transferência vertical e intergeracional da religião onde os pais obrigam seus filhos a seguirem os rituais religiosos que eles seguem. Melissa Wilcox (2009), porém, nos mostra que a transferência vertical e intergeracional da religião não é mais garantia de permanência nas instituições religiosas. Para ela, no que se refere às mulheres, “neither of these factors is particularly important in determining the role of congregations in the lives of most women” (Wilcox, 2009. p. 140), mas os fatores que determinam as escolhas religiosas das mulheres, é a história pessoal da sujeita e suas experiências vividas. Essa perspectiva é reforçada por nossas entrevistadas, pois a maior parte das delas relata que ao conquistarem sua autonomia intelectual, financeira ou quando não suportaram mais o ambiente hostil, rompem com a obrigação intergeracional.

E no meio da crisma eu também desisti. Por quê? Porque não... na igreja católica, porque não... a fala não fazia sentido já naquele momento para mim, e eu não encontrava refúgio e conforto dentro da igreja. Aquela questão, ah, você tem que se confessar. Falei: “Meu, mas Deus sabe o que está no meu coração” (LÉLIA. DIJEJE, 2023).

² Por questões éticas os nomes das entrevistadas foram alterados e os utilizados na pesquisa referem-se a importantes feministas do Brasil.

O rompimento com a obrigação intergeracional ocorre a partir de uma análise da experiência pessoal da entrevistada, pois ela desistiu, uma vez que os valores da instituição não faziam mais sentido, além da igreja ser um local hostil em que as mulheres não encontram refúgio e conforto. Além disso, Lélia expressa uma visão mais pessoal de sua relação com Deus e, por isso, não precisa da intermediação institucional.

Todas as entrevistadas romperam entre a adolescência e a fase adulta os laços com suas instituições religiosas e permanecem assim até os dias atuais. Segundo Marcos Nicolini (2015) na adolescência, busca-se sua própria identidade, e um dos caminhos é o afastamento da religião na qual foi criado. Nossas entrevistadas corroboram isso:

porque [com 18 anos] eu tinha muita sede de viver tudo, de experimentar tudo e sempre tinha justificativa do pecado, de na bíblia não pode, disso não pode. Eu estava querendo viver, eu me sentia podada e controlada o tempo todo, sabe? (CONCEIÇÃO. DIJEJE, 2023).

Além disso, numa sociedade mais diversificada religiosamente, onde uma estrutura religiosa tradicional, em que valores e normas são transmitidos verticalmente e com poucas mudanças por gerações, vem perdendo força para processos culturais mais horizontais e dinâmicos.

A trajetória religiosa de nossas entrevistadas revela por fim que percebem a igreja como espaço de socialização e, ao mesmo tempo, violência e medo. A infância e adolescência são marcadas por um forte envolvimento com a Igreja Católica, estimuladas pela experiência lúdica – prazer, criatividade, imaginação – e pela dimensão social – serviços no altar, festinhas – presentes no espaço religioso, gerando uma forte sensação de pertencimento e conexão com a comunidade, mas também centrada no medo e na punição associada ao divino.

2. As formas de crer e não crer de mulheres sem religião

As mulheres sem religião entrevistadas definem religião como algo institucional, ou seja, a existência de um templo, regras, rituais e mandamentos. Portanto, para elas, ser uma mulher sem religião está ligada a não frequentar as instituições religiosas. Isso corrobora as pesquisas produzidas pelo Grupo de Pesquisa Religião e Cultura da PUC Minas.

de modo geral, nas demais pesquisas de campo do Grupo de Pesquisa, [...] temos observado uma predominância de pessoas que se autodeclararam sem religião, mas que afirmam ter crenças religiosas. Trata-se de pessoas com crenças, que compreendem a religião como instituição. Sendo assim, o ser sem religião corresponde em alguma medida ao processo de desvinculação da instituição (RITZ e SENRA, 2022, p. 325).

Quando se aborda as práticas espirituais cotidianas e o que significaria Deus, caso ele existisse, especificidades aparecem. Caso Deus existisse, para as mulheres sem religião agnósticas, seria uma energia, algo que permite fluidez e jamais algo com características humanas. A concepção de Deus vai além das tradições e dogmas religiosos institucionalizados. As ateias, por sua vez, afirmam que a ideia de Deus é um vazio, uma ausência de significado.

Já as mulheres sem religião com crença nos mostram a existência de uma fé desinstitucionalizada. Se apropriam de elementos de vários sistemas religiosos e moldam a própria religião, bem como não estão ligadas a uma comunidade. A atração pelo religioso não sumiu, foi remodelada e, as entrevistadas, se sentem confortáveis e livres para construir suas identidades religiosas individuais. Utilizam os elementos religiosos que mais as atraem dependendo do momento que passam na vida. Assim que tais recursos não funcionam mais, são evitados ou podem ser substituídos, quase que de uma forma nômade. Lélia do Coletivo DiJeje:

Eu não deixo de fazer retiros, eu já fiz retiro budista [...]. Sou praticante de yoga [...]. Eu professo a minha fé dessa maneira. Ah, olha, eu acredito em um Deus supremo, em uma energia. Mas eu acendo a minha velinha (LÉLIA. DIJEJE, 2023).

Melissa Wilcox (2009) chama esse fenômeno de mosaico religioso (ou espiritual):

Yet even here the picture is more complicated than it first appears, because which aspects of a religious organization a particular woman found useful were inevitably influenced by her own heritage, personal history, previous experiences, and self-understanding (WILCOX, 2009. p. 133).

Consumem, portanto, apenas os elementos que fazem sentido em suas vidas, enfim, uma religiosidade customizada e com traços próprios. As religiões fornecem os ladrilhos de formas e tamanhos variados, onde cada mulher constrói sua identidade religiosa ou espiritual própria a partir de sua vivência pessoal e de experiências anteriores como vistos nos relatos de nossas entrevistadas. A história

pessoal e sua autocompreensão como mulher influenciam como elas avaliam a utilizada das instituições religiosas e seus dogmas.

As religiões tradicionais, afirma Melissa Wilcox (2009), são delimitadas pela rigidez de normas e condutas, incluindo papéis de gênero. Porém, os indivíduos contemporâneos, são mais fluidos e flexíveis e, por isso, consomem elementos religiosos sem a mediação das instituições religiosas, pois de acordo com o momento vivido um elemento religioso pode ser substituído por outro sem qualquer controle institucional. A expressão da crença, quando existe, se manifesta de forma individual e não institucionalizada e, isso reforça, que as sujeitas sem religião não são sinônimos de descrença, mas desinstitucionalização e, no caso das entrevistadas nessa pesquisa, desfiliações especialmente de igrejas católicas.

Consideração finais

O tempo vivido, como conceitua Spink (2013), é aquele das experiências de vida pessoal que refletem a classe social, faixa etária, orientação sexual, etnia, dentre outros elementos das sujeitas e, foi ele propiciou às mulheres sem religião dos coletivos feministas, a construção de seus repertórios interpretativos que as ajudaram no processo de compreensão dos fatores que as levaram a ruptura institucional.

As experiências religiosas vividas pelas mulheres entrevistadas, portanto, estão diretamente conectadas com suas formas de crer e não crer atuais. Suas formas de crer e não crer, portanto, foram afetadas pelas vivências religiosas, suas origens étnicas, seu gênero, sua orientação sexual e ainda fatores individuais que as levaram a experiências únicas e particulares nas igrejas. Hoje, portanto, somos indivíduos marcadas por um mosaico de identidades – raça, orientação sexual, classe, papéis de gênero, história pessoal, local de nascimento – logo, uma religião com uma identidade única e imutável, torna-se insuficiente para a complexidade de nossas identidades femininas plurais. Essas identidades femininas múltiplas dão sentidos ao mundo das entrevistadas e, portanto, renegociá-las constantemente torna-se necessário ao longo de nossas vivências e, isso inclui, os elementos religiosos.

As mulheres sem religião se posicionam criticamente em seus relatos sobre o passado e demonstram que viveram uma trajetória religiosa marcadas por lutas

internas que confrontam os valores religiosos e suas múltiplas identidades femininas. Portanto, seus relatos não representam apenas um retorno ao passado, mas uma tomada de posição em suas próprias vidas que se materializa no afastamento das instituições religiosas. Suas trajetórias de vida proporcionaram as mulheres sem religião a compreensão de que suas identidades como mulheres não se alinhavam com os ensinamentos religiosos, levando-as a ruptura institucional.

Referências

SPINK, Mary Jane. Produção de Sentido no Cotidiano. In.: SPINK, Mary Jane (org.). *Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas*. São Paulo: Cortez, 2013.

NICOLINI, Marcos Henrique de Oliveira. Reconhecendo-se sem-religião nas periferias da cidade: liberdade compartilhada como resistência. *Tese* (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2015.

RITZ, Claudia Danielle Andrade; SENRA, Flávio. Pessoas sem religião com crenças: considerações sobre o fenômeno religioso dos sem religião. *Caminhos*, Goiânia, v. 20, n. 3, p. 316-334, 2022.

RODRIGUES, Denise dos Santos. Os sem religião e a crise do pertencimento institucional no Brasil: o caso fluminense. 2009. 344 f. *Tese* (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

WILCOX, Melissa M. *Queer Women and Religious Individualism*. Los Angeles: Indiana University Press, 2009.

O CRISTIANISMO CONSTRÓI E OS ESTUDOS DE GÊNERO DESCONSTROEM: OU SOBRE COMO ARMÁRIOS SÃO CONSTRUÍDOS E DESCONSTRUÍDOS¹

Sandson Almeida Rotterdam²

Resumo: A presente comunicação é resultado do trabalho de conclusão da disciplina Estudos de Gênero, cursada no Programa de Pós-graduação em Psicologia, como componente curricular constitutivo do doutorado em Ciências da Religião pela PUC Minas. Neste trabalho, pretende-se analisar os mecanismos pelos quais as Igrejas Cristãs se utilizam para controlar as sexualidades e criar uma normatização cisheterossexista. Utilizamos o método de revisão bibliográfica, procurando estabelecer o estado da arte do debate sobre esse assunto, por meio do qual buscamos identificar e analisar as reflexões de autoras e autores dedicados aos estudos de gênero e religião na grande área de Ciências Humanas, particularmente nas disciplinas Psicologia, Ciência da Religião e Teologia. Foram considerados artigos, teses, capítulos de livros e livros. Em nossa proposta, abordaremos as estratégias criadas pelas Igrejas Cristãs para o controle dos corpos e da sexualidade, bem como a maneira pela qual essa tradição religiosa essencializa o sexo e o gênero. Consideraremos como essas organizações pretendem impor papéis sociais e sexuais não apenas aos seus fiéis, mas também a toda a sociedade. A pesquisa em curso tem nos orientado a considerar que a concepção de lei natural é o alicerce sobre o qual se constroem perspectivas naturalistas de gênero, nas quais se baseiam as compreensões das Igrejas Cristãs. Além disso, identificamos que esse edifício vem sendo desconstruído pelos estudos contemporâneos de gênero e sexualidade.

Palavras-chave: Religião; Gênero; Sexualidade, Cristianismo; Desconstrução.

Introdução

A presente comunicação propõe uma investigação dos mecanismos pelos quais as igrejas cristãs, notadamente a expressão hegemônica do cristianismo, exercem controle sobre as sexualidades, promovendo uma normatização cisheterossexista. Em seu cerne, o estudo revela a construção de uma compreensão essencialista de sexo e gênero pelo cristianismo hegemônico, fundamentada na concepção de uma lei natural divina que dita os padrões de comportamento humano. Esta visão metafísica estabelece normas inflexíveis para o comportamento

¹ Trabalho sob orientação do Prof. Flávio Augusto Senra Ribeiro como parte integrante do processo formativo do curso de Doutorado em Ciências da Religião, no Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Contribuiu para esta produção a disciplina Estudos de Gênero, ministrada pela Prof.a Maria Ignez Costa Moreira, oferecida no Programa de Pós Graduação em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

² Doutorando e mestre em Ciências da Religião, graduado em Filosofia e Teologia pela PUC Minas. Professor e coordenador da área de Ciências Humanas em colégio particular de Belo Horizonte, fundador e coeditor chefe da Revista Senso. Bolsista CAPES.

heterossexual, desafiando qualquer expressão sexual que não esteja alinhada com essa norma.

Nesse contexto, os estudos de gênero emergem como agentes de desconstrução dessa perspectiva, questionando a suposta ordem natural e evidenciando a diversidade de identidades e orientações sexuais. A pesquisa destaca a persistência da influência das igrejas cristãs na sociedade, mesmo em contextos secularizados, onde o cristianismo desempenha um papel proeminente na vida das pessoas. O discurso religioso conservador, muitas vezes, obstaculiza a implementação de direitos civis das pessoas LGBTQIA+, perpetuando a ideia de que a heterossexualidade é a única forma correta de viver.

Este estudo demonstra que a naturalização do gênero e da sexualidade está sendo desafiada à medida que indivíduos e grupos intensificam a luta por direitos e reconhecimento. A noção de uma lei natural imutável é contestada por perspectivas que reconhecem a diversidade e a complexidade das experiências humanas. Esse movimento representa um avanço na promoção da igualdade e na superação das normas cisheterossexistas impostas pelo cristianismo hegemônico e outras instituições sociais.

Dessa maneira, o estudo enfatiza a importância contínua de questionar as normas e visões essencialistas que restringem as possibilidades de vivência da sexualidade e do gênero. Ao desafiar a epistemologia do armário e a suposta lei natural, abre-se espaço para uma compreensão mais inclusiva e respeitosa das diversas identidades e orientações sexuais, promovendo a dignidade e os direitos de todas as pessoas, independentemente de sua sexualidade ou gênero.

1. O cristianismo constrói: uma compreensão essencialista de sexo e gênero

O cristianismo tem muitas expressões, de modo que o tratar no singular seja um equívoco e falta de precisão científica bastante séria. Aqui, quando tratamos de cristianismo estamos nos referindo à sua expressão hegemônica, sobretudo católica. Faz parte da confissão de fé da tradição cristã o cânon³ segundo o qual Deus criou os céus e a terra, e todas as coisas visíveis e invisíveis. Essa formulação, tardia com

³ O uso da palavra Cânon no texto é intencional. Em língua grega, cânon é uma vara usada para medir. No cristianismo passou a significar regra, ordenamento, lei. Tudo o que é canonizado é aquilo que é aceito e legitimado.

relação ao texto bíblico aparece oficialmente no século IV, no Concílio de Niceia. Nessa concepção de Deus como criador de todas as coisas há também a compreensão de que ele dispôs, em seu desígnio divino, como todas as coisas deveriam ser. É desse cânon de fé que as igrejas cristãs construíram uma compreensão, segundo a qual, esse ordenamento no qual Deus dispôs o mundo implica na existência de uma lei natural, e que, cada ser criado deve agir segundo essa disposição divina.

A título de exemplo e provocação para reflexão, segundo a Declaração Persona Humana⁴, do dicastério para a Doutrina da Fé,

Não poderá haver, portanto, verdadeira promoção da dignidade do homem, senão com o respeito da ordem essencial da sua natureza. Na história da civilização, certamente, muitas condições concretas e necessidades da vida humana mudaram e continuarão a mudar ainda; mas, toda e qualquer evolução dos costumes, assim como todo e qualquer género de vida, devem ser sempre mantidos dentro dos limites que impõem os princípios imutáveis fundados nos elementos constitutivos e nas relações essenciais de toda a pessoa humana, elementos e relações que transcendem as contingências históricas. Tais princípios fundamentais, que a razão pode apreender, acham-se contidos na « lei divina, eterna, objetiva e universal, com a qual Deus, no desígnio da sua sabedoria e amor, ordena, dirige e governa o universo inteiro e os caminhos da comunidade humana. Desta sua lei, Deus torna o homem participante, de modo que este, segundo a suave disposição da divina Providência, possa conhecer cada vez mais a verdade imutável ». E esta lei divina é acessível ao nosso conhecimento (DICASTÉRIO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 2021).

Há que se destacar na declaração que a afirmação da dignidade do ser humano passa pelo respeito a essa suposta ordem divina estabelecida e que os atos humanos, para serem coerentes com a afirmação da dignidade do ser humano, deve se circunscrever dentro dos limites dessa lei objetiva. Qualquer mudança possível na vida humana somente é compreendida como positiva se, ao final, não muda, mas reafirma aquilo que Deus dispôs desde toda a eternidade como bom, belo e verdadeiro. Segundo a compreensão exposta pelo dicastério vaticano, o acesso ao conhecimento dessa lei não passaria necessariamente por uma adesão ao

⁴ É necessário, nessa análise, apontar que este documento vaticano é emanado no ano de 1975, um contexto marcado pelo que se convencionou chamar de Revolução Sexual, na qual movimentos feministas e o movimento gay vão às ruas, portanto, saem do armário, para exigir direitos iguais e se questiona o patriarcado e a heterossexualidade compulsória. As teses propostas por esses movimentos colocam em xeque exatamente uma compreensão essencialista metafísica conforme a que sustenta a Igreja Católica. O documento pretende ser uma resposta às questões levantadas por esses movimentos que, desconstruem as compreensões naturalizantes de gênero e sexo.

cristianismo, visto que se dá por meio da racionalidade humana. Ou seja, é um princípio de tal modo universal e impositivo que não se circunscreve ao cristianismo. Em síntese, todas as formas de existência que escapam a essa lei natural, na verdade, colocaria em xeque a dignidade dos seres humanos.

Para Musskopf,

Embora as instituições religiosas tenham perdido, de fato, terreno no âmbito das discussões públicas sobre a sexualidade ao longo do século XX, não é possível que o mesmo tenha acontecido no âmbito da organização dos significados das práticas sexuais. Uma expressão disso é a capacidade mobilizadora de um discurso religioso conservador em debates recentes sobre sexualidade e saúde reprodutiva nas esferas governamentais em âmbito público. Este tipo de discurso tem sido capaz de frear a implementação de mecanismos legais de garantia de direitos civis (MUSSKOPF, 2012, p. 154).

Nessa perspectiva, apesar do processo de secularização, que é a perda de poder por parte das religiões em determinar a vida dos indivíduos, as Igrejas, sobretudo em um contexto como o brasileiro, segundo o qual, mais de 86% da população se declara pertencente ao cristianismo, continuam a influenciar a opinião pública, sobretudo na manutenção de uma perspectiva que naturaliza o que é humano e se entrincheira em uma luta contra os estudos de gênero. O discurso dessas Igrejas mobiliza a opinião pública e tenta impedir a implementação e reconhecimento de direitos fundamentais de pessoas LGBTQIA+. O cristianismo em sua expressão hegemônica, é instrumento de dominação de corpos, usando a crença no deus judaico-cristão para, dessa forma, construir um modelo de ser humano que deve se comportar heterossexualmente. O cristianismo hegemônico apoia-se em uma perspectiva metafísica essencialista que, então, tentam determinar o que é ser homem ou ser mulher.

2. Os estudos de gênero desconstroem

Os estudos de gênero, então, abrem um questionamento muito importante no que tange a essa suposta ordem construída sobre uma também suposta natureza que determinaria modos de ser, modos de se comportar, modos de trabalhar e modos de como e com quem transar construídas pelo cristianismo hegemônico, influenciando, inclusive a reflexão teológica. Esses estudos, sobretudo no campo da religião, abrem perspectivas de compreender de que maneira esse fenômeno atua e

exerce poder na tentativa de normatizar a sexualidade. Na obra “Fazemos a teologia que podemos: Igrejas inclusivas na América Latina nas décadas de 1980 e 1990, Musskopf retoma um trabalho desenvolvido anteriormente com o objetivo de evidenciar experiências vividas na América Latina nas décadas de 1980 e 1990. A pesquisa original foi realizada entre 2004 e 2008 no contexto da elaboração da Tese de Doutorado. Nesse trabalho fica evidente como as igrejas inclusivas e grupos cristãos LGBTQIA+ fizeram parte dos itinerários acadêmicos e de militância social e eclesiástica e compuseram o que o autor propôs como “itinerários para uma teologia queer no Brasil, evidenciando a existência de dissidências de gênero no interior do cristianismo.

Guacyra Lopes Louro aponta para uma multiplicidade de mecanismos de poder que pretendem demarcar identidade e normatização da sexualidade. Para a autora,

esses mecanismos operam, fortemente, no campo da sexualidade. Aqui, uma forma de sexualidade é generalizada e naturalizada e funciona como uma referência para todo o campo e para todos os sujeitos. A heterossexualidade é concebida como natural e também como o universal e normal. Aparentemente supõe-se que todos os sujeitos tenham uma inclinação inata para eleger como objeto de seu desejo, como parceiro de seus afetos e de seus jogos sexuais alguém do sexo oposto. Consequentemente, as outras formas de sexualidade são constituídas como antinaturais, peculiares e anormais. É curioso observar, no entanto o quanto essa inclinação, tida como inata e natural, é alvo da mais meticulosa, continuada e intensa vigilância, bem como o mais diligente investimento (LOURO 2019, p. 19).

A esses mecanismos pode-se designar como o armário, no qual se encerra o que não pode ser visto, o que deve ser escondido Essa perspectiva se relaciona com a concepção de “epistemologia do armário” proposta por Eve Kosofsky Sedgwick. A epistemologia do armário se refere à ideia de que a sociedade estabelece um conjunto de normas e expectativas em torno da orientação sexual, levando as pessoas a ocultar ou “ficar no armário” em relação a sua verdadeira identidade sexual. Isso cria um ambiente em que a heterossexualidade é vista como a norma e todas as outras orientações sexuais são suprimidas ou negadas. Segundo Ana Ester Pádua Freire,

A compreensão do armário como lugar do segredo, do secreto, é abordada por Sedgwick (2007), que afirma que quanto à questão da existência e a manutenção do segredo do armário, este é um regime de controle da sexualidade e uma estrutura definidora da

opressão gay no século XX. Muito mais do que um fenômeno isolado, o armário tem feito parte da história da sexualidade no Ocidente e, além disso, há uma verdadeira “epistemologia do armário”, que tem sido produtora incansável da cultura e da história do Ocidente como um todo e esteve ligada à homossexualidade na Europa e na América do Norte, desde fins do século XIX (FREIRE, 2019, p. 40).

Esses mecanismos, inclusive normas religiosas que hegemonomizam a heterossexualidade como única forma de vida correta, de alguma maneira encerram outras possibilidades de vivência da sexualidade, outras identidades sexuais no âmbito de o que deve ser escondido, que não pode ser vivido, ou que pode ser dissimulado. Pode, até saber que existe o que está lá, pode-se até gostar, em alguma medida, do que está lá, mas é lá que deve permanecer para não contaminar os demais. Se os outros virem o que está lá, o que dirão de nossa Igreja ou família? Mas, deixe lá, guardadinho, afinal, Deus detesta o pecado, mas ama o pecador. Desde que não pratique o *homossexualismo* (sic), poderá participar da comunhão dos santos.

A não conformidade à norma, faz da pessoa LGBTIA+ um ser abjeto e, por não se encaixar nas normatizações impostas, são relegados a um não lugar, a uma espécie de matéria escura social, onde deve permanecer para não contaminar a comunidade. Para além das metáforas, os não conformados com a suposta lei natural, se quiserem fazer parte da comunhão dos santos – ou ser salvos em um futuro escatológico – devem anular as suas sexualidades, prazeres e desejos, enfim, heteronormatizar o seu corpo. Com isso, coloca no armário as diversas sexualidades e gêneros que não cabem na sua compreensão de o que seja natural.

Esse questionamento de o que algo que seja humano é ou não natural é parte do pensamento contemporâneo. No dizer de Paul Beatriz Preciado,

a natureza humana é efeito de uma tecnologia de dominação heterossocial que reproduz corpos, nos espaços e nos discursos a equação natureza = heterossexualidade. O sistema heterossexual é um dispositivo social de produção de feminilidade e masculinidade que opera por divisão e fragmentação dos corpos: recorta órgãos e gera zonas de alta intensidade sensitiva e motriz (visual, tátil, olfativa...) que depois identifica como centros naturais e anatômicos da diferença social” (PRECIADO, 2014, p. 25).

Na concepção do autor, essa perspectiva da existência de uma natureza humana heterossexual nada mais é do que uma tecnologia – e, por isso, nada natural – que produz o que se chama de lei natural. A ideia mesma de uma natureza

é produto de construções humanas. Dessa forma, heterossexualidade – assim como qualquer outra identidade e orientação sexual – não é algo natural.

Dessa forma, a naturalização do gênero e do sexo, como frutos de uma ordem sobrenatural que normatizaria todas as coisas desde todos os tempos, gradativamente perde força com a ascensão de outras atrizes sociais que não se encaixam no que foi pretensamente normatizado. A existência de pessoas dissonantes da norma, a própria possibilidade de se questionar a norma, a suposta lei natural põe em xeque essa ideia de uma lei natural que o cristianismo, pelo menos em suas formas hegemônicas, crê ser estabelecida por Deus.

Considerações finais

O presente trabalho buscou analisar os mecanismos pelos quais as igrejas cristãs, em especial a expressão hegemônica do cristianismo, controlam as sexualidades e promovem uma normatização cisheterossexista. Uma das principais conclusões do trabalho é que o cristianismo, em sua forma hegemônica, constrói uma compreensão essencialista de sexo e gênero, baseada na ideia de uma lei natural divina que determina como os seres humanos devem se comportar. Essa visão metafísica essencialista impõe normas rígidas de comportamento heterossexual e coloca em xeque qualquer forma de expressão sexual que não esteja de acordo com essa norma.

No entanto, os estudos de gênero desconstruem essa visão, questionando a suposta ordem natural e destacando a diversidade de identidades e orientações sexuais. Esses estudos mostram como as igrejas cristãs, apesar do processo de secularização, ainda exercem influência na sociedade, especialmente em contextos nos quais o cristianismo desempenha um papel significativo na vida das pessoas. O discurso religioso conservador muitas vezes tenta impedir a implementação de direitos civis das pessoas LGBTQIA+ e perpetua a ideia de que a heterossexualidade é a única forma correta de viver.

A pesquisa demonstra que a naturalização do gênero e da sexualidade está sendo cada vez mais questionada, à medida que mais pessoas e grupos se destacam na luta por direitos e reconhecimento. A ideia de uma lei natural imutável está sendo desafiada por perspectivas que reconhecem a diversidade e a complexidade das experiências humanas. Isso representa um avanço na promoção da igualdade e na

superação das normas cisheterossexistas impostas pelo cristianismo hegemônico e por outras instituições sociais.

Em suma, este trabalho ressalta a importância de continuar a questionar as normas e as visões essencialistas que limitam as possibilidades de vivência da sexualidade e do gênero. Ao desafiar a epistemologia do armário e a suposta lei natural, podemos abrir espaço para uma compreensão mais inclusiva e respeitosa das diversas identidades e orientações sexuais, promovendo a dignidade e os direitos de todas as pessoas, independentemente de sua sexualidade ou gênero.

Referências

FREIRE, Ana Ester Pádua: Armários queimados: igreja afirmativa das diferenças e subversão da precariedade. 298f. *Tese* (Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2019.

LOURO, Guacira Lopes. (org.) *O corpo educado: Pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

MUSSKOPF, André Sidnei. *Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil*. São Paulo: Fonte, 2012.

MUSSKOPF, André Sidnei. *Fazemos a teologia que podemos: igrejas inclusivas na América Latina de 1980 a 1990*. Belo Horizonte: Senso, 2021.

PRECIADO, Beatriz. *Manifesto contrassexual: práticas subversivas de identidadesexual*. São Paulo: N-1 edições, 2014.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Declaração Persona Humana*. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cf_aith_doc_19751229_persona-humana_po.html. Acesso aos 15/05/2021

SANTIDADE QUEER? CAMINHOS E POSSIBILIDADES

Tacel Coutinho Leal¹

Resumo: Em seu livro *Deus Queer*, Marcela Althaus-Reid aponta que graça e santidade foram negadas às pessoas que se encontram fora da matriz heterossexual apreçoada pela igreja. A conformidade aos princípios sexuais da igreja e da teologia tradicionais seriam, assim, determinantes para a redenção cristã nos moldes tradicionais, já que todo o elemento queer foi suprimido da vida e da história da igreja e de seus santos. No entanto, Althaus-Reid entende a redenção e a santidade queer como “atividades sexuais teológicas” que precisam encontrar caminhos alternativos para Deus, uma vez que se encontram fora da matriz tradicional. O propósito deste trabalho é examinar os caminhos alternativos para Deus e para a santidade que a autora propõe para as pessoas queer à luz das Escrituras Sagradas. É possível existir diferentes tipos de santidade, elemento cerne na ética cristã, para grupos distintos de pessoas? Embora a autora conceba a santidade queer como algo que ainda não pode ser representado, este trabalho analisa a possibilidade da representação da santidade LGBTQIAPN+ em exemplos tirados da prática na igreja inclusiva Cidade de Refúgio e de um relato autobiográfico. Da mesma forma, este artigo discute caminhos para a santidade das pessoas dentro do contexto das igrejas inclusivas, que são alternativos por excelência, porém em consonância com a noção de santidade bíblica.

Palavras-chave: Santidade Queer; Teologia Queer; Cristianismo; Representação; Igrejas Inclusivas.

1. O conceito de santidade na Bíblia

Ao falarmos de santidade da Bíblia, tratamos de um dos conceitos mais centrais dentro da fé cristã. A santidade é tão fundamental nas Escrituras que é mencionada em incontáveis passagens, atreladas às ideias de autoridade, obediência, renúncia e virtude, entre tantas outras. Não é possível participar da graça e do plano de Deus, que é santo, sem uma vida de santidade. Quando somos santificados por Deus, somos separados por Ele para seus propósitos unicamente.

No Antigo Testamento, a santidade de Deus é demonstrada através de sua autoridade para julgar os povos. Assim, porque Deus é santo ele tem autoridade em estabelecer juízos e em mostrar sua grandeza. No livro de Ezequiel², que relata o cativeiro do povo Judeu na Babilônia e a destruição de Jerusalém e do Templo, Deus chama Ezequiel para ser profeta; o nome santo de Deus, que foi profanado, é

¹ Doutorado em Língua Inglesa e Literaturas Correspondentes (UFSC). Professor Associado no Departamento de Letras Estrangeiras Modernas na Universidade Estadual de Londrina (UEL) – tacel@uel.br

² Ezequiel 36.23; Ezequiel 38.16 (Bíblia NTLH).

resgatado por meio de Seu grande poder. Ezequiel é separado e escolhido para cumprir esta tarefa, ele é santificado para que, por meio dele, o nome e a santidade de Deus sejam reconhecidos.

No Novo Testamento, nas cartas Paulinas³, a santidade assume outras conotações que dão, ainda mais, a noção de que para sermos santos para Deus é preciso obedecermos aos seus juízos, bem como a noção de que precisamos renovar nossa mente para estar em santidade. Ainda, ao vivermos em santidade através de Cristo e do Espírito Santo, estamos, também, participando da santidade de Deus. A ideia de correção paterna aparece aqui. Deus, que é nosso pai, nos corrige para que possamos participar de sua santidade. Por sermos falhos e imperfeitos, não poderíamos estar na sua presença sem uma dose de esforço pessoal para tomarmos posse da promessa divina e agir com santidade. Ao obedecermos e aceitarmos sua correção, teremos a recompensa de uma vida justa e de paz.

2. O conceito de santidade em Charles H. Spurgeon

Segundo Spurgeon, a santidade é obra “tanto do Senhor Jesus Cristo quanto do Espírito” (SPURGEON, 2020, p. 62) manifesta em nossa vida. Ainda, o teólogo enfatiza a importância que Deus dá à santidade, do quanto este atributo é fundamental e imprescindível na vida cristã

Meus irmãos e irmãs, peço-lhes que percebam e considerem cuidadosamente o valor que Deus atribui à verdadeira santidade, uma vez que as três pessoas são representadas como cooperadores para produzir uma igreja “sem mácula, nem ruga, nem coisa semelhante”. Quem despreza a santidade do coração está em conflito direto com Deus. A santidade é o plano arquitetônico sobre o qual Deus constrói o Seu templo vivo. Nós lemos nas Escrituras acerca da “beleza da santidade”. Só é belo diante de Deus o que é santo (SPURGEON, p. 50, 2020).

Ora, se existe uma santidade que é verdadeira aos olhos de Deus, também existe uma santidade que é falsa ou inadequada aos olhos do Criador. Estar em “falsa santidade” é estar em conflito com Deus, bem como estar impossibilitado de ser templo vivo Dele. A beleza humana perante Deus reside, somente, na santidade. Esta é a característica de maior valor para Deus. A “falsa santidade” nos conspurca e nos afasta da verdadeira santidade, ou seja, nos afasta da presença do próprio Deus.

³ Hebreus 12.10-12; Coríntios 7.1; Efésios 4.22-24 (Bíblia NTLH).

Além disso, Deus valoriza tanto a santidade que a considera um tesouro inestimável, uma condição da qual o Criador jamais abrirá mão. Como Spurgeon nos esclarece

Veja, então, Ele considera a santidade o Seu tesouro predileto. Ela é como o selo sobre o Seu coração e como o anel de sinete em Sua mão direita. Deus preferia deixar de existir, deixar de ser santo e renunciar à soberania do mundo a tolerar, em Sua presença, qualquer coisa contrária à pureza, justiça e santidade (SPURGEON, p. 50, 2020).

Não existe possibilidade de barganharmos com Deus algo que Lhe é tão precioso. Para Spurgeon (2020), a santidade é uma condição com três grandes aspectos: os (as) santificados por Deus são separados por Ele para usos sagrados exclusivos, a santidade é o reconhecimento e a declaração do caráter santo de Deus, e a santidade se manifesta na purificação de atos e pensamentos frente a Deus. Ser santificado é ser regenerado: “A santificação é uma obra *em* nós, não uma obra *para* nós” (SPURGEON, 2020, p. 62).

3. A visão da santidade numa igreja inclusiva e num relato autobiográfico

Tomemos aqui como ilustração do conceito de santidade na contemporaneidade seu entendimento e vivência na igreja inclusiva Cidade de Refúgio – CR Church⁴. O site oficial da igreja inclusiva cita, entre seus valores, a comunhão, a santidade, a inclusão e a família como sendo inegociáveis. A santidade, como vista pela igreja, inclui princípios que vão desde a reprovação do sexo antes do casamento, até o casamento legal, religioso e monogâmico, para pessoas LGBTQIAPN+, porém dentro dos valores cristãos e bíblicos. Na perspectiva inclusiva professada pela igreja, identidade de gênero e orientação sexual não são empecilhos para receber a paternidade de Deus, porém a inexistência de santidade do ponto de vista bíblico sim.

Em seu livro *Santidade na Cidade*, Rosania Rocha, uma das pastoras fundadoras da igreja, corrobora com a ideia de que a santidade, segundo os fundamentos bíblicos, é inegociável. Para a autora

A Bíblia é muito clara quanto à SANTIDADE e é força e vida para todos aqueles que a leem não como versos decorados de autoajuda ou como lhes convêm – algumas pessoas escolhem um versículo de

⁴ Site Oficial da Igreja Cidade de Refúgio. Disponível em: <<https://cidadederefugio.com.br/quem-somos>>. Acesso em 28 de agosto de 2023.

acordo com a situação pela qual estão passando, e por aí vai [...]É desanimador ouvirmos alguém citar algo da Palavra para sustentar um erro ou para se justificar de acordo com o que lhe apraz, sem contexto (ROCHA, 2028, p. 40).

A santidade, como norma ética imprescindível no cristianismo, independe da circunstância experienciada por cada um (a). Questões como a identidade de gênero ou de orientação sexual (no caso das igrejas inclusivas) não poderiam ser usadas como argumentos de negociação da aceitação e da busca da santidade.

A procura por santidade, como tema, é pouco explorada e representada na mídia e na cultura (direta ou indiretamente). No livro de memórias *Boy Erased*, de Garrard Conley o tema aparece aludido de maneira específica. A obra conta a história pessoal de Conley, jovem gay enviado a uma clínica onde a terapia de conversão (ou *cura gay*) era praticada no sul dos EUA. Em uma determinada cena, Conley relata o episódio em que dorme no quarto de um colega de faculdade, quando estava em conflito com sua orientação sexual e os preceitos religiosos cristãos. O autor relata o conflito sentido ao conhecer Caleb, jovem gay que vivia de forma aberta e ausente de conflitos, e que, por ser um artista, estava pintando um quadro de Deus. Como mostra o relato

Não estaria Caleb tentando fazer a mesma coisa que meu pai? Procurando um Deus que nunca consegui conhecer de verdade? No entanto, seu processo parecia ser bem diferente. Para Caleb, era a inspiração, não o sacrifício, que invocava seu Deus. Não parecia justo que alguém com uma forma tão diferente de ver o mundo pudesse fazer referência ao Deus raivoso que eu conhecia. E todos os sacrifícios que meu pai e eu havíamos feito só para parecermos puros aos olhos Dele? (CONLEY, 2019, p. 289).

A busca pela santidade é retratada como um processo de sofrimento e renúncia. No caso do autor, o sofrimento está atrelado à percepção de sua orientação sexual e da recusa por aceitação por parte da perspectiva conservadora de sua família e igreja Batista. Como descrito por ele, há diferentes processos no caminho até Deus. Segundo sua visão à época, o caminho cristão envolve sacrifício, o caminho fora da igreja não. Apesar da atração que sente por Caleb, Conley não cede à tentação e refreia seus impulsos homossexuais. Apesar da tentação e da grande dúvida sobre a fé cristã, o autor segue os preceitos bíblicos de renúncia – embora pense fortemente na punição e na possibilidade do inferno, visto que o “Deus raivoso” que lhe foi ensinado, condenaria toda forma de comportamento sexual fora da

heteronormatividade. O autor não consegue visualizar uma conciliação entre sua orientação sexual e a ética sexual bíblica, muito menos com noção de santidade nas Escrituras. Para Conley, conceber a santidade bíblica em conformidade com sua orientação sexual era impossível durante o processo.

4. O conceito de santidade queer segundo Marcella Althaus-Reid

Dentro da crescente perspectiva inclusiva da fé cristã e da teologia queer, um nome se destaca: o da teóloga argentina Marcella Althaus-Reid. Em sua proposta de rompimento com a tradição teológica e sexual conservadora da igreja, bem como de inclusão de outras postulações religiosas e comportamentais para se pensar a santidade, as formulações apresentadas percorrem itinerários inesperados. Na busca por “rotas alternativas” para se chegar a Deus e a santidade, Althaus-Reid propõe uma abordagem notadamente heterodoxa. Como ela explica

Depois de tudo ter sido dito pela T-Teologia, ousar conceber um mapa de redenção que não seja precedido por uma territorialização das marcas sagradas (sexuais) do império colonial significa o início de uma ruptura com a Teologia Colonial, o que ao mesmo tempo marca a origem de algo novo. Essa novidade, que é heroica (embora não sacrificial) se origina nas teologias queer. Podemos vê-las anunciando o início do fim das teologias sistemáticas, enquanto acolhem o nascimento da demonologia. Reflitamos sobre este ponto. A personificação da santidade na Teologia Queer, isto é, sua concretude, depende de como incorporamos as rebeliões, principalmente as rebeliões legais (sexuais). Agamben nos lembra de como o elemento demoníaco e a felicidade eram dois conceitos relacionados para os filósofos gregos (AGAMBEN, 1999, P. 138). No estudo de Benjamin sobre as *Afinidades Eletivas* de Goethe, o demoníaco é o inconcebível, a Bi-Teologia feita do humano e do sagrado, tomados juntos e sem fronteiras, uma “solidariedade do espírito e do sexo”, cuja lei é representada pela ambiguidade (AGAMBEN, 1999, p. 149). Esse é precisamente o ponto para uma Teologia Queer como demonologia, uma teologia cujo ponto de partida é o conhecimento dos espíritos rebeldes, uma teologia que exponha e acuse a ordem sagrada legal de ser construída e não natural (ALTHAUS-REID, 2019, p. 185).

Inovação e ruptura com a visão tradicional da igreja, necessárias para a concepção de uma teologia queer, bem como de uma nova forma de santidade, vêm na forma da livre expressão da rebelião sexual, a concretude de uma santidade dita queer. Pessoas LGBTQIAPN+, por se diferenciar da ordem sexual vigente na igreja em suas práticas sexuais e afetivas, encontrariam analogia com estes espíritos rebeldes. Santidade queer e rebelião sexual passam a ser sinônimos. Desta forma, a

teóloga concebe a teologia queer como demonologia, para expor as brechas da ordem sagrada e da teologia tradicional, mostrando sua artificialidade. Assim, a teologia queer busca a libertação sexual, o prazer e a felicidade como norteadores da prática religiosa e do relacionamento com Deus e da santidade, embora por meios antagônicos ao texto bíblico.

Como Althaus-Reid afirma, os (as) teólogos (as) queer buscam “pela face do Deus Queer através da redescoberta teológica do conhecimento dos relacionamentos amorosos fora da conversão, a tarefa é a de compreender as construções sexuais como constitutivas da existência” (ALTHAUS-REID, 2019, p. 185). Uma vez fora da conversão e da aceitação da santidade nos moldes bíblicos, o modelo de santidade proposto pela teóloga funda-se em meios alternativos como a demonologia e a rebelião sexual, a amizade e a corporeidade. A amizade entra na receita pois as “desfiliações queer possibilitam o berço subversivo da amizade que permanece como uma acusadora da legalização sagrada da natureza alienante da amizade no hetero-cristianismo” (ALTHAUS-REID, 2019, p. 194).

Deste modo, a santidade queer se manifesta na forma de uma amizade “corporificada e sexual” (ALTHAUS-REID, 2019, p. 194) que revela relações libertadoras e desalienantes. Para a teóloga, a santidade pode ser vista como um verbo que se manifesta em eventos corporais, que, numa perspectiva queer, criariam a verdadeira forma da santidade para os (as) dissidentes sexuais. Também, a santidade “a partir dessa perspectiva, pode ser considerada como um efeito de corpos, isto é, o resultado de ações e paixões e uma forma de ser humano que inclui uma redistribuição de seres e quadros conceituais” (ALTHAUS-REID, 2019, p. 195). Já que a igreja excluiu todo o elemento queer da representação e da iconografia da vida dos santos, bem como de sua corporeidade, é somente através da *queerização*, manifesta em atos de rebeldia sexual, de amizades corporificadas redentoras, que a santidade poderia adquirir uma dimensão realmente libertadora e de rescisão com as proibições e o apagamento das vivências queer pela igreja.

Considerações finais: Convergências e distanciamentos

Assim como nas Escrituras e na teologia tradicional, o modelo de santidade proposto por Althaus-Reid também aspira partilhar da santidade de Deus, de sua graça e presença. No entanto, a teóloga desloca a origem da santidade e a forma com

que ela é conferida a nós. Aqui, a santidade não procede de Cristo e do Espírito, mas de atitudes e posicionamento que têm origem no humano. Se o texto bíblico for a origem e a medida, não seria possível alcançar santidade através de nós mesmos(as), por meio de nossas atitudes e escolhas afetivas e sexuais. Como Spurgeon esclarece, a santidade é um projeto *em* nós: sem a atuação e a presença do Espírito Santo e de Cristo em nós não atingiríamos esta condição. Não poderia haver santidade por meio de ações e escolhas humanas, já que a santidade vem de Deus.

É fundamental que a teologia queer promova a libertação das amarras do conservadorismo, da religiosidade e da negação das identidades LGBTQIAPN+ dentro do cristianismo e das igrejas. No entanto, esta libertação e sua teologia, caso tenham o texto bíblico como referência, precisam buscar inspiração e proximidade com Jesus Cristo, o alvo e o protótipo a ser buscado por todos (as), independente de sua identidade de gênero e orientação sexual.

Referências

ALTHAUS-REID, Marcella. *Deus Queer*. Rio de Janeiro: Metanoia Editora, 2019.

BÍBLIA. Língua Portuguesa. *Bíblia NTLH* – nova tradução na linguagem de hoje. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011. 1792 p.

CONLEY, Garrard. *Boy Erased – Uma verdade anulada*. Trad. Carolina Selvatici. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2019.

NATIVIDADE, Marcelo; OLIVEIRA, Leandro de. *Sexualidades ameaçadoras – religião e homofobia(s) em discursos evangélicos conservadores*. Latinoamericana, n. 2, p. 121-161, 2009.

ROCHA, Rosania. *Santidade na Cidade – a jornada da alma*. São Paulo: Sergio Luiz da Cunha, 2018.

SPURGEON, Charles H. Tripla Santificação. In: EDWARDS, Jonathan *et al.* *Grandes Pensadores Falam Sobre Santidade*. Trad. Cláudio F. Chagas. Pão Diário: Curitiba, 2020.

GT 5: PESQUISA BÍBLICA



GT 5: PESQUISA BÍBLICA

Luiz Alexandre Solano Rossi (PUC-PR)

Valmor da Silva (PUC-GO)

João Luiz Correia Júnior (UNICAP)

A pesquisa bíblica, ao mesmo tempo em que constitui um ramo específico e especializado dos estudos da teologia e da ciência da religião, implica na abordagem do texto bíblico sob vários aspectos. Ligados à exegese bíblica: os passos metodológicos das ciências bíblicas, os desafios da tradução e as ferramentas disponíveis para esta tarefa, os vários aspectos do contexto (social, cultural, histórico, político, ideológico, religioso) em que os textos bíblicos surgiram, estudo de textos paralelos e contemporâneos aos textos bíblicos, a teologia bíblica. Ligados à hermenêutica: o texto bíblico como resposta a situações de violência, injustiça, desigualdade e dominação; estratégias anti-imperialistas e anticolonialistas nos textos bíblicos, mediações para apropriação e aplicação dos textos bíblicos. Estas várias faces da exegese e da hermenêutica do texto bíblico se subdividem em três linhas de pesquisa: a) Ciências bíblicas: teoria e prática; b) Tradução da Bíblia no Brasil; c) Leituras libertadoras (antiimperialistas e anticolonialistas) da Bíblia.



ASPECTO VERBAL DO GREGO DO NOVO TESTAMENTO: DESACORDOS E CONSENSOS NO DEBATE ATUAL

Adenilton Tavares de Aguiar¹

Resumo: A Teoria do Aspecto Verbal tornou-se um tema efervescente em estudos recentes. Miríades de páginas foram publicadas sobre o tema nas duas últimas décadas, tanto em relação ao grego do Novo Testamento quanto outras línguas. Apesar da multiplicidade de publicações sobre o tema, duas obras em particular são responsáveis por uma espécie de ponto de virada no debate atual: as teses de doutorado de Stanley Porter e Buist Fanning, publicadas respectivamente em 1989 e 1990. Porter introduz um ponto de vista mais radical ao argumentar que o sistema verbal do grego não gramaticaliza referência temporal em suas formas. Por sua vez, Fanning também é inovador ao sustentar que aspecto é predominante no modo indicativo, ainda que mantenha, pelo menos parcialmente, a visão tradicional de que o modo indicativo expressa tempo. Que os modos oblíquos são atemporais e apenas o modo indicativo faz referência a tempo é um lugar-comum na erudição da língua grega desde o período clássico até os dias de hoje. No entanto, essa visão foi recentemente contestada por Porter e outros estudiosos que seguem suas alegações. Apesar de alguns pontos de vista em comum, alguns desacordos ainda persistem. Este artigo tem como objetivo dar uma visão geral desses consensos e desacordos.

Palavras-chave: Grego do Novo Testamento; Teoria do Aspecto Verbal; Referência Temporal; Modo Indicativo.

Introdução

Este artigo se concentra especialmente na discussão sobre se o modo indicativo do verbo grego gramaticaliza aspecto e tempo ou apenas aspecto, como ocorre nos modos oblíquos. No centro desse debate, encontra-se a indagação se referência temporal é uma categoria semântica indicada pela morfologia verbal do modo indicativo ou simplesmente um efeito pragmático produzido pelo contexto em que o verbo está inserido. O trabalho se divide em quatro partes. A primeira busca mostrar que o tema do aspecto verbal em relação à língua grega tem sido algo amplamente discutido. A segunda introduz duas obras que provocam, por assim dizer, um ponto de virada na discussão sobre aspecto verbal do grego do Novo Testamento. A terceira apresenta uma síntese dos pontos de discordância no debate atual. Por fim, a quarta traz um resumo dos pontos de concordância.

¹ Doutor em Teologia pela Andrews University, EUA. Professor de Novo Testamento no UNIAENE. Email: adeniltonaguiar@gmail.com.

1. Tópico amplamente discutido

Estudos recentes sobre a teoria do aspecto verbal têm oferecido à comunidade acadêmica um acalorado debate. Inúmeras publicações surgiram nas últimas décadas. Tome-se, como exemplo, o “Project on Annotated Bibliography of Contemporary Research in Tense, Grammatical Aspect, Aktionsart, and Related Areas”.² O autor do projeto, publicou os resultados de sua catalogação em 2001, com um total de mais de 6600 itens (BINNICK, 2001). A lista poderia ter atingido o dobro ou triplo desse número não fosse uma série de exclusões baseadas em critérios rigorosamente seguidos.

No que se refere especificamente à língua grega, a lista também é consideravelmente longa. O livro editado por Steven E. Runge e Christopher J. Fresch, *The Greek Verb Revisited: A Fresh Approach for Biblical Exegesis*, pode ser um bom ponto de partida para quem desejar conhecer um pouco mais sobre o tema, uma vez que ele oferece uma vasta bibliografia sobre questões como tempo, modo, aspecto e *aktionsart*. A obra traz os artigos apresentados na conferência sobre linguística e o verbo grego ocorrida na Universidade de Cambridge, em 2015. De fato, o livro contendo os artigos foi publicado no ano seguinte (RUNGE e FRESCH, 2016). Por sua vez, a obra de Campbell (2015), *Advances in the Study of Greek: New Insights for Reading the New Testament*, juntamente com sua monografia um pouco mais antiga, *Basics of Verbal Aspect in Biblical Greek* (CAMPBELL, 2008), podem ser fontes alternativas iniciais para consulta de bibliografia³.

² O projeto foi desenvolvido sob o Departamento de Humanidades da Universidade de Toronto, e teve como objetivo oferecer à comunidade acadêmica uma bibliografia anotada que servisse como base de dados para estudos sobre a semântica e pragmática de tempo, aspecto e *aktionsart*. Embora não tenha como alvo direto a língua grega, esse projeto é ainda extremamente relevante para os estudos do grego do Novo Testamento, tendo em vista que há virtualmente um consenso entre estudiosos dessa área de que o grego é uma língua predominantemente aspectual. O catálogo produzido como resultado do projeto pode ser acessado a partir do seguinte endereço: <https://dokumen.tips/documents/a-bibliography-of-tense-verbal-aspect-aktionsart.html?page=1>.

³ Além dessas obras, uma extensa lista bibliográfica pode ser encontrada em <https://www.greek-language.com/Palmer-bibliography.html>. O website <http://greekgrammar.wikidot.com/references> também é especialmente útil. Aqui, o pesquisador encontrará links para diversos outros websites com diferentes listas bibliográficas.

2. Ponto de virada

Apesar da multiplicidade de publicações sobre tempo, modo, aspecto e *aktionsart* em relação à língua grega, dois importantes trabalhos são responsáveis por uma espécie de ponto de virada no debate atual: as teses de doutorado de Stanley Porter e Buist Fanning. Porter (1989) introduz um ponto de vista mais radical ao defender que o sistema verbal grego não gramaticaliza referência temporal nas suas formas, ao passo que Fanning (1990) assume uma postura mais moderada ao argumentar que, embora aspecto seja predominante, verbos indicativos expressam tempo. Thomson (2016, p. 38) menciona uma monografia de Juan Mateos publicada em 1977, sob o título *El Aspetto Verbal en el Nuevo Testamento*, como “o primeiro livro abordando a questão sobre aspeto no grego do Novo Testamento, mesmo antes de Porter e Fanning” (tradução nossa). No entanto, como a história desse debate demonstraria, o trabalho de Mateos não teve a mesma repercussão que os de Porter e Fanning.

Que os modos oblíquos são atemporais e apenas o modo indicativo expressa tempo é um lugar-comum nos estudos da língua grega desde o período clássico até hoje. No entanto, conforme mencionado acima, essa visão foi recentemente contestada por Porter e outros pesquisadores que seguem suas alegações. Um bom exemplo de que modos oblíquos não gramaticalizam tempo pode ser encontrado na narrativa do infanticídio perpetrado por Herodes, conforme o relato de Mateus 2,13-21. O particípio presente ζητοῦντες na sentença “τεθνήκασιν... οἱ **ΖΗΤΟΥΝΤΕΣ** τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου” (Mt 2,20) foi corretamente vertido ao português no tempo passado em diversas versões da bíblia: “Os que **buscavam** a vida do menino morreram” (tradução nossa). Uma vez que Herodes havia morrido (Mt 2,19), não faz sentido traduzir **ΖΗΤΟΥΝΤΕΣ** como “os que buscam”, ainda que seja um particípio presente.

O fato de que uma enxurrada de publicações nas duas últimas décadas movimentou a discussão sobre aspecto verbal do grego do Novo Testamento é uma evidência não apenas do intenso interesse no tema por parte de biblistas – muito provavelmente em face de seu reconhecimento da importância do assunto para os estudos do Novo Testamento e mesmo da Septuaginta – mas também de que muita discordância ainda persiste.

3. Desacordos

Para usar as palavras de Campbell (2015, p. 123), “aspecto verbal tem sido a questão mais controversa nos estudos do grego nos últimos vinte e cinco anos” (tradução nossa). Talvez, parte das discrepâncias possa estar relacionada à complexidade do próprio assunto. De forma geral, há muita confusão sobre o que é aspecto e qual sua relação com outras categorias verbais tais como tempo e *aktionsart* (ou “tipo de ação” verbal). Alguns dos principais desacordos são resumidos a seguir.

Para Porter (1989), o verbo grego não gramaticaliza tempo. Para Fanning (1990), o verbo grego gramaticaliza tempo, porém apenas no modo indicativo; ainda assim, aspecto é predominante. Para uns (PORTER, 1989; MCKAY, 1974, 1994), há três aspectos: perfectivo, gramaticalizado pelas formas verbais do aoristo; imperfectivo, gramaticalizado pelas formas verbais do presente e imperfeito; e estativo, gramaticalizado pelas formas verbais do perfeito e mais-que-perfeito. Para outros (FANNING, 1990; CAMPBELL, 2008, 2015), há dois aspectos: perfectivo, gramaticalizado pelas formas verbais do aoristo; e imperfectivo, gramaticalizado pelas formas verbais do presente, imperfeito, perfeito e mais-que-perfeito. Também há extremo desacordo sobre o aspecto expresso pelo futuro, se é que o futuro expresse aspecto.

Embalado por sua visão de não-temporalidade, Porter (1989) vê uma clara distinção entre tempo e aspecto. Para ele, tempo é uma categoria pragmática, não inerentemente associada à morfologia verbal e, portanto, determinada pelo contexto; por sua vez, aspecto é uma categoria semântica, inerentemente associada à morfologia verbal e, portanto, determinada por morfemas. Reações à visão de não-temporalidade de Porter vieram de várias direções. Por exemplo, Campbell (2015) segue a visão de não-temporalidade de Porter, porém defende que há referência temporal pelo menos no futuro. Por sua vez, Caragounis (2004) defende que, em grego moderno, o verbo gramaticaliza tempo e aspecto, e, portanto, isso deve ser verdadeiro em relação ao grego antigo. Igualmente, os participantes da conferência sobre linguística e o verbo grego compartilham a ideia de que uma visão que combine tempo e aspecto no modo indicativo é linguisticamente viável (RUNGE e FRESH, 2016, p. 3). Entre os argumentos, estão o uso do aumento no modo indicativo (ALLAN, 2016); a noção de que aspecto é também um conceito temporal

(THOMSON, 2016); e a compreensão de que, embora aspecto predomine sobre tempo e modo, isto não é verdadeiro o suficiente para excluir essas duas categorias (ELLIS, 2016).

4. Consensos

Apesar das divergências, pontos de consenso podem ser sintetizados da seguinte forma. Primeiro, destaca-se a importância de uma melhor compreensão sobre aspecto verbal. Unanimemente, acadêmicos do aspecto verbal ressaltam que esta é uma questão central para um melhor entendimento do funcionamento do sistema verbal do grego do Novo Testamento e, conseqüentemente, para o estudo das ciências bíblicas. Segundo aspecto é uma questão de ponto de vista, uma espécie de descrição da perspectiva do falante, e difere de *aktionsart*. Terceiro, de modo geral, o aoristo gramaticaliza o aspecto perfectivo enquanto o presente e o imperfeito gramaticalizam o imperfectivo. Os desacordos dizem respeito ao futuro, perfeito e mais-que-perfeito. Por fim, há consenso de que aspecto verbal é importante para estabelecer graus de narrativa (FANNING, 2016, p. 11)⁴.

Considerações finais

Embora haja desacordos quanto a se referência temporal é algo semanticamente condicionado por morfemas gramaticais ou apenas um efeito pragmático produzido pelo contexto, há consenso de que o grego do Novo Testamento é uma língua predominantemente aspectual. A maioria dos estudiosos da teoria do aspecto verbal tende a se posicionar em favor da visão clássica, isto é, há referência temporal pelo menos no modo indicativo.

Há muito espaço para discussão sobre o significado aspectual do futuro, perfeito e mais-que-perfeito, bem como sobre a relação entre tempo, aspecto e *aktionsart* e as fronteiras que separam uma categoria de outra. Também é preciso testar que impacto na exegese e hermenêutica bíblicas a teoria do aspecto verbal realmente pode provocar. Em outras palavras, como uma melhor compreensão da relação entre tempo, aspecto, *aktionsart* e tópicos relacionados pode facilitar o entendimento do texto bíblico? De fato, o debate sobre aspecto verbal é um campo

⁴ Fanning comenta que esse consenso inclui não apenas seu pensamento e o de Stanley, mas também o de outros estudiosos do aspecto verbal (Fanning, 2016, p. 10).

frutífero, aberto a novas pesquisas, uma avenida esperando novos transeuntes, ávidos por publicação.

Referências

ALLAN, Rutger J. Tense and aspect in classical greek: two historical developments; augment and perfect. In: RUNGE, Steven E.; FRESCH, Christopher J. (ed.). *The greek verb revisited: a fresch approach for biblical exegesis*. Bellingham: Lexham Press, 2016, p. 81-121.

BINNICK, Robert I. *A bibliography of tense, verbal aspect, aktionsart, and related areas: 6600 works*. Disponível em: <<https://dokumen.tips/documents/a-bibliography-of-tense-verbal-aspect-aktionsart.html?page=1>> Acesso em: 5 out. 2023.

CAMPBELL, Constantine R. *Advances in the study of greek: new insights for reading the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 2015.

CAMPBELL, Constantine R. *Basics of verbal aspect in biblical greek*. Grand Rapids: Zondervan, 2008.

CARAGOUNIS, Chris C. *The development of greek and the New Testament: morphology, syntax, phonology, and textual transmission*. Grand Rapids: Baker, 2004.

ELLIS, Nicholas J. Aspect-prominence, morpho-syntax, and a cognitive-linguistic framework for the greek verb. In: RUNGE, Steven E.; FRESCH, Christopher J. (ed.). *The greek verb revisited: a fresch approach for biblical exegesis*. Bellingham: Lexham Press, 2016. p. 122-160.

FANNING, Buist M. Porter and Fanning on New Testament greek verbal aspect: retrospect and prospect. In: RUNGE, Steven E.; FRESCH, Christopher J. (ed.). *The greek verb revisited: a fresch approach for biblical exegesis*. Bellingham: Lexham Press, 2016, p. 7-12.

FANNING, Buist M. *Verbal aspect in New Testament greek*. Oxford Theological Monographs. Oxford: Clarendon, 1990.

MCKAY, Kenneth L. *A new syntax of the verb in New Testament greek: an aspectual approach*. New York: Peter Lang, 1994.

MCKAY, Kenneth L. *Greek grammar for students: a concise grammar of classical attic with special reference to aspect in the verb*. Canberra: Australian National University, 1974.

PORTER, Stanley E. *Verbal aspect in the greek of the New Testament with reference to tense and mood*. SBG 1. New York: Peter Lang, 1989.

RUNGE, Steven E.; FRESCH, Christopher J. (ed.). *The greek verb revisited: a fresch approach for biblical exegesis*. Bellingham: Lexham Press, 2016.

THOMSON, Christopher J. What is aspect?: contrasting definitions in general linguistics and New Testament studies. In: RUNGE, Steven E.; FRESCH, Christopher J. (ed.). *The greek verb revisited: a fresch approach for biblical exegesis*. Bellingham: Lexham Press, 2016, p. 13-80.

AS IMAGENS DE APOCALIPSE 12-13 NA DITADURA MILITAR DE 64 E DE HOJE

Beatriz Ayres Nogueira¹

Resumo: O Apocalipse de João é um dos livros mais codificados que existe e, embora escrito há tantos anos, os símbolos usados e seus significados ainda correspondem às realidades da nossa época. Os símbolos do livro do Apocalipse iluminam para uma tomada de consciência em relação à atualidade, levando à ação de resistência e encorajamento. O objetivo desse artigo é fazer um paralelo entre os símbolos do Apocalipse de João com a ditadura militar da 1964, associando às ditaduras mais recentes e proporcionando o pensamento político. A metodologia utilizada será bibliográfica, considerando os símbolos mais significativos das perícopes de Apocalipse 12-13 e comparando com a realidade do regime militar na ditadura no Brasil, juntamente com algumas músicas que contenham linguagem codificada e letra censurada, como as de Chico Buarque, Geraldo Vandré e outras, com uma hermenêutica que contemple os dias atuais. O presente artigo deve resultar em maior conscientização da realidade, pois vivemos em um mundo com paralelismo simbólico, nas mensagens mais diversas que a todo instante surgem carregadas de “monstros codificados de morte”. O “dragão do apocalipse”, de ontem e de hoje, continua à solta, pois é ele o principal causador das disputas por poder, pela ganância e pelo ímpeto do domínio a todo custo. Os hinos e as músicas apocalípticas que nos orientam e abrem os nossos olhos devem continuar a serem cantados, escritos e gritados em alta voz, como o cântico do cordeiro e de Moisés (Ap 15,3-4) ou de Gilberto Gil, Caetano Veloso, Chico Buarque e tantos outros.

Palavras-chave: Apocalíptica. Mulher. Dragão. Ditadura. Música.

Introdução

O apocalíptico busca reconstruir a consciência e a esperança para construir um mundo diferente dentro da mesma história. O movimento apocalíptico não deve ser encarado como um movimento de “fim do mundo” como pensam os milenaristas ou os pré milenaristas (MERTERS; OROFINO, 2008. p 26).

Todavia, “o profeta que despreza o apocalíptico já não sabe o que é profecia. O apocalíptico que despreza o profeta deixou de ser ele mesmo uma revelação (apocalipse) de Deus para o povo. A apocalíptica é antes de tudo, uma maneira de se situar na vida frente às mudanças, hostilidades e perseguições que questionam a fé” (HOWARD-BROOK; GWYOTHER, 2003, p. 29). Assim, a linguagem apocalíptica que surge durante as perseguições é banhada pelo sangue daqueles que muitas vezes doaram a vida em prol de um mundo mais justo e humano

¹ Graduação em Teologia; Especialização em Assessoria Bíblica pela Escola Superior de Teologia. Mestrado em andamento pelo Programa de Pós-graduação em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco. Bolsista da CAPES. Email: beatrizayres99@gmail.com.

O livro de Apocalipse, com sua linguagem de estratagema, continua alertando as nações para “os dragões e as bestas” que assolam os povos, de ontem e de hoje.

A ditadura militar no Brasil nas décadas de 60 a 80, como a ditadura do império romano no primeiro século do cristianismo, é uma realidade em que o livro de Apocalipse poderia ter caído nas mãos dos censores e proibido para a leitura e a pregação.

Entre as manifestações culturais de resistência, uma se destaca por excelência: a música. Para esta, nasce um movimento chamado tropicalismo, que surgiu no Brasil no final da década de 60, atingindo outras áreas culturais, como: artes plásticas, cinema e poesia. O tropicalismo teve influência da cultura brasileira e internacional. Também conhecido como tropicália, fazia inovações estéticas e sincretismo entre vários estilos musicais: rock, bossa nova, baião, samba e outros. Os autores de tropicalismo não tinham o objetivo de protesto como luta armada, mas como uma forma em si de combate e resistência, porque viam na estética musical uma maneira revolucionária de se posicionar. Por isso, o movimento tropicalista traz, em sua música, aspectos apocalípticos como resistência para uma época de imperialismo ditador tanto quanto na Roma antiga (SILVA, 2023, n.p.).

Igualmente ao movimento apocalíptico, pode-se dizer que algumas são músicas Apocalípticas de resistência/denúncia e esperança. Foram inúmeras as músicas e festivais censurados. Bem como, artistas perseguidos e exilados. Todavia, alguns recebem destaques por suas mensagens que transmitiram força da revolução apocalíptica por meio da música, na década de 60.

Os principais representantes do tropicalismo foram: Caetano Veloso, Gilberto Gil, Os Mutantes, Torquato Neto, Tom Zé, Jorge Bem, Gal Costa e Maria Betânia. E as músicas que mais fizeram sucesso foram: Tropicália e “Alegria Alegria”, de Caetano Veloso, em 1968; “Panis et circenses”, de Gilberto Gil; “Atrás do trio elétrico”, Caetano Veloso, 1969; “Cadê Teresa”, de Jorge Bem, 1969; “Aquele abraço”, Gilberto Gil, 1969; “Senhor Cidadão”, Tom zé, 1972 (SILVA, 2023, n.p.)

Um paralelo com a mesma linguagem simbólica de Ap 12-13, aplicando à ditadura militar brasileira de 1964 onde muitas pessoas foram torturadas e mortas em tempos diferentes, porém por realidades semelhantes, pois os impérios de ontem e de hoje, de tantos tempos, lugares e culturas apontam características comuns, por isso as formas de resistências e linguagens usadas também apresentam

semelhanças, deixando margem para uma hermenêutica aberta em relação aos símbolos utilizados na realidade do primeiro século.

1. A mulher e o dragão presentes no nosso dia a dia

O texto de Ap 12,7-9 destaca o aparecimento de uma mulher, grávida que gritava a dar a luz, e a figura do Dragão monstruoso que se coloca a tomar seu filho que é levado para junto de Deus, e se torna perseguida pelo dragão raivoso. O Dragão devorador, ao mesmo tempo ilude as pessoas, persuadindo para convencê-los que está fazendo o bem.

Eu devia estar contente porque eu tenho um emprego [...]. E ganho quatro mil cruzeiros por mês [...] eu devia estar feliz, porque consegui comprar um Corcel 73 por morar em Ipanema depois de ter passado fome por dois anos aqui na Cidade Maravilhosa. Mas eu acho isso uma grande piada e um tanto quanto perigosa [...] porque foi tão fácil conseguir e agora eu me pergunto: E daí? Eu tenho uma porção de coisas grandes pra conquistar, e eu não posso ficar aí parado[...]².

Pois as maravilhas do desenvolvimento que traziam para que fossem a alegria e a pax romana na antiga Roma (HOWARD-BROOK, GWYOTHER, 2003, p. 268-270) ou os “milagres da economia brasileira” na década de 60-80, ou as “esmolas” dadas pelo governo como se fossem algo grandioso, enquanto tiram a dignidade e direitos básicos, encantam, iludem e alienam. As maravilhas das “bolsas pobreza”, com auxílios e mais auxílios, bolsas e bolsas oferecidas pelo governo, encantam os nossos olhos e fecham as nossas bocas, fazendo mais uma vez a população iludir-se mais uma vez com o “ouro de tolo”.

2. Os montros apocalípticos resistem ao tempo

Em Ap 13,1-4, a besta que sobre do mar, carregada de chifres, com aspectos de pantera, urso, leão, imagens já trazidas do livro de Danie 7, reaparecem em tempos oportunos, e os da ditadura de hoje são os mesmos: China (Dragão), Rússia (Urso), EUA (Águia), pois cada país, império ou potência, há uma figura que o represente (COLLETO, 2022, n.p.). O que eles têm em comum? Autoritarismo, perseguição aos opositores e censura da liberdade de expressão. Buscam formas de encantar as pessoas, iludir com suas “sabedorias eletrônicas”, com tecnologias em

² Letra da música: “Ouro de Tolo” do cantor e compositor Raul Seixas, lançado em maio de 1973

nome do progresso e da evolução, mascarando, entrando, primeiramente, pelo ponto fraco de sua “presa” e, a partir daí, com ilusões, rouba uma nação, um povo, uma ideologia, uma família, uma alma. Eis a armadilha para o golpe do dragão que oculta a fera dentro de uma roupagem que faz maravilhas aos nossos olhos E, mais uma vez, Chico Buarque canta: Cálice “Pai, afaste de mim esse “Cálice”. Esse silêncio todo me atordoia /Atordoados, eu permaneço atento /Na arquibancada pra qualquer momento/ Ver emergir o monstro da lagoa”.

E sem dó nem piedade, ceifam vidas calando a boca de vítimas como os primeiros cristãos na perseguição de Nero e Domiciano (LOHSE, 2000, p. 58-135). Se alguém tem ouvidos ouça: Se alguém está destinado à prisão, irá para a prisão. Se alguém deve morrer pela espada, é pela espada que vai morrer; aqui se fundamenta a perseverança e a fé dos santos (Ap 13,9-10).

Um dos principais organizadores da luta armada contra a ditadura militar, Carlos Mariguela, chegou a ser considerado o inimigo “número um” do regime. Foi cofundador da Ação Libertadora Nacional organização de caráter revolucionário. Carlos, sabendo que corria o risco de a qualquer momento ser executado, falou, profeticamente: “Se fores preso, camarada... propagandística do prisioneiro: E que eu por ti, se torturado for, possa feliz, indiferente à dor, morrer sorrindo a murmurar teu nome liberdade”, foi assassinado pelo Departamento de Ordem Política e Social – DOPS em 4 de novembro de 1969 (GASPARI, 2002, p. 37). Alguns anos mais tarde, Mariele Franco, como mulher, mãe, negra, LGBT, socióloga, de periferia e vereadora do PSOL na capital do Rio de Janeiro, nascida em 27 de julho de 1979, 38 anos, deixa um legado de luta por direitos humanos e de compromisso com a classe trabalhadora injustiçada, na construção de uma sociedade justa e solidária, assassinada em 14 de março de 2018 (MOREIRA, 2018, n.p).

Considerações finais

Existem muitos Tiago, Paulo, Zuzu, Mariguela, Mariele por trás dos movimentos sociais que dão vez e voz aos invisíveis da sociedade. Em geral, o grito levantado por esses movimentos representa a voz de pessoas excluídas do processo democrático, que buscam ocupar os espaços de direito na sociedade. Os movimentos sociais são de extrema importância para a formação de uma sociedade democrática possibilitando uma inserção maior de pessoas na sociedade com direitos.

O grito revolucionário continua sendo algumas vezes um gemido discreto em uma canção da favela expressado devido a uma bala perdida, em um Rep cantado pela negritude da periferia, dos grafites nos muros das grandes cidades, nas artes em camisetas ou de forma mais sofisticada, nas letras de MPB, que exigem de nós uma maior tomada de consciência por sua mensagem velada e apocalíptica. E o despertar continua.

“Por isso cuidado meu bem, há perigo na esquina[...] Eu sinto tudo na ferida viva do meu coração[...] Na parede da memória está lembrança é o quadro que dói mais. Mas, minha dor é perceber, que apesar de termos feito tudo, tudo, tudo que fizemos, ainda somos os mesmos e vivemos como nossos pais”³.

As vítimas das ditaduras de ontem e de hoje são, assim: continuo “atordoado, permaneço atento, na arquibancada para, a qualquer momento, ver emergir o monstro da lagoa”, como diz a música Cálice, de Chico Buarque Entretanto, estar sempre “caminhando e cantando e seguindo a canção pois quem sabe faz a hora e não espera acontecer” como diz a canção de Geraldo Vandré, porque “amanhã vai ser outro dia”, como diz a música de Chico Buarque. Quem sabe possamos dizer um dia que “as coisas antigas já passaram e então vi então um novo céu e uma nova terra”, como nos inspira a esperança apocalíptica de João (Ap 21,1).

E, com isso, a história das ditaduras e golpes são fatos da atualidade e ultrapassando gerações, e “se fossem escritas uma a uma, penso que o mundo inteiro não teria lugar para os livros que precisariam ser escritos” (Jo 21,25b).

Referências

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Edição Paulus, 2000.

COLLETO, Victor. Disponível em: www.tudogeo.com.br/2022/03/06/conheca-os-animais-que-sao-simbolos-de-alguns-paises/ Acessado em 06 de outubro de 2023.

LOHSE, Eduard. *Contexto e Ambiente do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2000.

FILHO, Simões. <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2023/08/18/ex-secretaria-da-igualdade-racial-ialorixa-e-mae-de-quiolombola-assassinado-quem-e-bernadete-pacifico-morta-a-tiros-na-bahia.ghtml>. Acessado em 06 de outubro de 2023.

GASPARI, Elio. *A Ditadura Escancarada*. Volume 2. Coleção As Ilusões Armadas, São

³ Letra da musica “Nossos Pais” de Belchior, interpretada por Elis Regina em 1976.

Paulo: Companhia das Letras, 2002.

HOWARD-BROOK, Wes; GWYTHYR, Anthony. *Desmascarando o imperialismo: Interpretação do Apocalipse ontem e hoje*. São Paulo: Loyola e Paulus, 2003.

MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. *Apocalipse de João: A teimosia da fé dos pequenos*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

MOREIRA. gilvander-[https://www.ecodebate.com.br/2018/03/20/marielle-franco-lutava-pela-paz-e- contra-a-violencia](https://www.ecodebate.com.br/2018/03/20/marielle-franco-lutava-pela-paz-e-contr-a-violencia). acessado em 6 de outubro de 2023.

PAULINO, Leopoldo; RISTUM, André: *Documentário Tempo de Resistência – Leopoldo Março 2018* <https://www.youtube.com/watch?v=Ar6700Cwa2c>. Acesso em 5 de outubro de 2023.

SILVA, Daniel Neves. “Tropicalismo”; *Brasil Escola*. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/historiab/tropicalismo.htm>. Acesso em 05 de outubro de 2023.

DISTANCIAS Y CAMELLOS: COMO LA APÓCRIFA Y LOS PADRES INTERPRETAN LA LLEGADA DE LOS MAGOS A BELÉN

Carlos Olivares¹

Resumo: El Evangelio de Mateo relata la historia de unos magos que vienen del oriente con el objetivo de visitar a Jesús, el rey de los judíos que había nacido (Mt 2:1-2). Si bien la narración Mateana no determina con claridad si los magos llegan el día en que Jesús nace o lo hacen después, la cultura popular (literatura, cine, etc.) localiza el evento en ocasión del mismo nacimiento de Jesús. Sin embargo, la historia de la recepción del pasaje muestra que la lectura del episodio experimentó análisis dispares a través de los siglos, evidenciando así lo complejo de su interpretación. El presente trabajo examina, a través de los lentes de la historia de la recepción (Hans-Robert Jauss y Wolfgang Iser), cómo el relato de la llegada de los magos es explicado y transformado por los lectores de Mateo en el período antes y durante el Medioevo. Las fuentes examinadas comprenden la apócrifa del Nuevo Testamento y los escritos de los padres de la iglesia, textos que son explorados únicamente en función de la temática que describe la historia del arribo de los magos a Belén, y como ella opera desde la perspectiva de los lectores-escritores. El trabajo concluye enfatizando la actividad del lector antiguo como creador de significados al buscar explicar textos complejos.

Palavras-chave: Evangelho de Mateus; História da recepção; Apócrifa; Padres da igreja.

Introducción

El evangelio de Mateo describe la llegada de unos magos que vienen del oriente a Jerusalén (Mt 2:1). Los magos buscan al rey de los judíos que había nacido, al que los lectores de Mateo identifican con Jesús (Mt 2:1-12). El narrador Mateano omite establecer con claridad el momento exacto en que los magos llegan a Jerusalén,² lo cual no ha impedido que la cultura popular moderna haya perpetrado la idea de que aquello ocurrió en la misma noche en que Jesús nació. La primera obra cinematográfica que demuestra lo antes dicho es la cinta francesa muda *La vie et la passion de Jésus Christ*, exhibida en 1903, y en donde se aprecian tres hombres montados en camellos que visitan el establo donde María hacía muy poco había dado

¹ Doutor em teologia (PhD, Auckland University, New Zealand). Professor de Novo Testamento em UNASP-EC, Brasil.

² El texto griego de Nestle *et al.* (2012) rinde la pregunta de los magos de la siguiente forma: ποῦ ἐστὶν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; (*pou estin ho techtheis basileus tōn Ioudaiōn?*). Esta construcción griega no establece que ellos buscan a un recién nacido (e.g., *Bíblia de Jerusalém; Nova Almeida Atualizada*), sino que el uso del participio aoristo pasivo τεχθεὶς (techtheis) opera atributivamente, y “refers to Jesus as the “born king,” i.e., king by birthright, rather than merely a king who was born” (QUARLES, 2017, p. 25).

a luz a Jesús. Esta imagen es repetida en varios filmes estadounidenses posteriores,³ entre los que se destaca la obra *Ben-Hur* (1959), una adaptación al cine de la novela del escritor norteamericano Lewis Wallace (Solomon, 2016), en donde nuevamente es posible ver a los magos visitando al niño Jesús sobre camélidos.

El propósito de este artículo consiste en demostrar que esta construcción interpretativa opera de diversas formas en la literatura cristiana antigua, y que la cultura popular moderna replica una de las tantas posiciones expresadas en el pasado. Metodológicamente, el trabajo erige sus argumentos a partir de la llamada historia de la recepción. En opinión de su originador, Hans-Robert Jauss, esta examina como los lectores, a través de diferentes períodos de la historia, establecen o crean significados al decodificar un texto (JAUSS e BENZINGER, 1970, p. 15; QUINN, 2006, p. 356). El dialogo que existe entre el lector y el objeto ha sido desarrollado operativamente por Wolfgang Iser, quien propone una interrelación dinámica e imaginativa, en donde el lector elucida significados a través de la experiencia y efectos que se originan desde el texto (ISER, 2000, p. 311-313; ISER, 1974, p. 274-294). A continuación, se explora diacrónicamente la interacción creativa de los lectores antiguos con la escena de la llegada de los magos al lugar donde nace Jesús.

Distancias y camellos

Mateo informa que los magos vienen del oriente (Mt 2:1-2), un emplazamiento geográfico que, en el mundo antiguo, podría referirse a lugares tan variados como Siria, Arabia, Babilonia o Persia (BROWN, 1993, p. 169; DAVIES e ALLISON, 1988, v. 1, p. 228; CHARBEL, 1984, p. 147-158; MAALOUF, 1999, p. 423-442). Los dos puntos de referencia más cercanos, Siria y Arabia, implicaría una distancia de cerca de 300 kilómetros, lo cual, para un lector antiguo, envolvería pensar en un viaje que llevaría más de una noche.

En tiempos antiguos, casos especiales, como el envío urgente de un correo imperial, era bastante rápido si se lo comparaba con otros viajes de carácter no oficial. Estudios demuestran que este tipo de viaje, en el caso que fuera realizado por personas autorizadas, podría haberse hecho a un promedio de 80 kilómetros por

³ E.g., *From the Manger to the Cross* (1912) y *Jesus of Nazareth* (1977).

día, lo cual supondría cambio de caballos en distancias concretas y libre acceso a las carreteras oficiales romanas (*cursus publicus*) (RAMSAY, 1925, p. 60-74; ELIOT, 1955, p. 76-80). En situaciones increíblemente extremas, la velocidad del viaje podría haber superado los 241 o, incluso, los 321 kilómetros diarios (CASSON, 1994, p. 188; HEZSER, 2011, p. 83). Sin embargo, estos últimos casos eran raros y extraordinariamente excepcionales, supeditados no sólo a la urgencia de la tarea encomendada, sino también a la velocidad de los caballos y la posibilidad que los mensajeros viajaran día y noche (HEZSER, 2011, p. 83).

En situaciones normales, sin embargo, se cree que la cifras deben haber sido mucho menores. Si el viaje se realizaba caminando, y dependiendo de la topografía del camino y de la carga transportada, una persona podría haber recorrido entre 30 a 37 kilómetros por día (HEZSER, p. 83-84). De manera similar, si el trayecto se hacía en carruaje, y sin cambiar el animal durante todo el viaje, se calcula que el tiempo y la distancia era también de entre 30 a 37 kilómetros diarios (BEKKER-NIELSEN, 2004, p. 67). Por otro lado, si el desplazamiento se efectuaba por barco, la distancia y el tiempo de arribo dependía de distintos factores, entre los que se incluyen viento a favor, estación del año, tipo del barco e incluso en que océano el viaje se llevaba a cabo (CASSON, 1950, p. 46-56; CASSON, 1951, p. 136-148). En caso los puntos mencionados anteriormente eran propicios, un barco podría haber viajado alrededor de 9 kilómetros por hora (CASSON, 1951, p. 142).

Los lectores antiguos, conscientes de las distancias y tiempos de llegada que la frase “del oriente” (ἄ πò ἀνατολῶν, apo anatolōn, Mt 2:1) implicaba, habrían buscado formas de entenderla a partir de la realidad en la cual vivían. Para esto, embellecieron y/o crearon contextos narrativos que pretendían explicar el texto Mateano.

Los primeros textos que evidencian lo antes dicho son los denominados evangelios apócrifos⁴. La primera obra que comenta la llegada de los magos es el Protoevangelio de Santiago, un documento apócrifo escrito cerca del siglo segundo d.C. (EHRMAN e PLEŠE, 2011, p. 35). El Protoevangelio indica que al momento en que Jesús se disponía para ir a Judea, unos magos llegan a Belén (*Prot. San.* 21.1; cf. Mt 2:1-2). Aunque no es claro si los magos llegan en el mismo día del nacimiento de

⁴ Los textos usados para el estudio de los apócrifos son los Ehrman e Pleše (2011) y Santos Otero (2005).

Jesús, el hecho de que la estrella eventualmente los guíe a la cueva donde Jesús había nacido, demostraría implícitamente tal cosa (*Prot. San.* 21.3; cf. 18:1). Algo distinto ocurre en el Evangelio Árabe de la Infancia, un texto compuesto entre los siglos quinto y sexto d.C. (ELLIOTT, 1993, p. 100), cuya lectura da la impresión de que los magos llegan después que Jesús es presentado en el templo (*Ev. Arab. Inf.* 7; cf. 6.1-2). Entendido así, el contenido del Evangelio Árabe de la Infancia sería una armonización entre Mateo (Mt 2:1-12) y Lucas (Lc 2:22-38).

Una lectura diferente emerge desde el Evangelio Armenio de la Infancia, texto que puede tentativamente fecharse a finales del siglo sexto (SANTOS OTERO, 2005, p. 185). En este se afirma que cuando María queda embarazada, un ángel va a Persia, lugar de residencia de los magos, para avisarles que deben ir a adorar al niño (*Ev. Arm. Inf.* 5.10). Los magos obedecen, y “después de caminar durante nueve meses teniendo por guía a la estrella, llegaron al lugar de destino en el momento mismo en que María llegaba a ser madre” (*Ev. Arm. Inf.* 5.10) (SANTOS OTERO, 2005, p. 187). Vale notar que el Evangelio Armenio de la Infancia afirma también que los magos aparecen en Jerusalén tres días después del nacimiento de Jesús, acompañados de un ejército numeroso (*Ev. Arm. Inf.* 11.1). Estas diferencias redaccionales no pueden ocultar el hecho de que los lectores antiguos habrían intentado conectar el arribo de los magos con la anunciación (*Ev. Arm. Inf.* 5.8-9, 11), evocando el texto canónico de Lucas (Lc 1:26-38). Es importante también notar que los magos llegaron caminando, después de un viaje de nueve meses. Tales detalles muestran que los lectores antiguos sabían de distancias, y estaban conscientes de la complejidad de hacer llegar a los magos en el mismo día del nacimiento de Jesús.

Esto queda en evidencia al examinar el Evangelio de Seudo Mateo, un texto compuesto posiblemente cerca del siglo nueve d. C. (EHRMAN e PLEŠE, 2011, p. 73), el cual detalla el arribo de los magos dos años después del nacimiento de Jesús (*Ps. Mt.* 16.1; 17.1). Aunque el documento mencionado no explica el medio de transporte sobre el cual los magos llegaron, el período del viaje claramente destaca la distancia que los lectores antiguos habrían tenido en mente.

Es interesante notar que los escritos de los padres de la iglesia evocan la misma diversidad interpretativa que los textos apócrifos⁵. En occidente, Juan

⁵ Para el texto de los padres de la iglesia se siguen las obras de Schaff e Wace (1890), Williams (1987), Lawler (1952), Sullivan e Thomas (1952), Newman, (1997) y Stabulensis (2007).

Crisóstomo, alrededor del siglo cuarto d. C, aunque si bien no mencionó que los magos habían llegado el día del nacimiento de Jesús, sugería la estrella que los guiaba había aparecido bastante tiempo antes de que Jesús naciera (*Homilías sobre el Evangelio de Mateo*, 7.2-3). El argumento de Crisóstomo se basaba en un aspecto lógico, pues él notaba que debido a la lejanía de su procedencia era imposible que hubieran llegado en tan poco tiempo (Juan Crisóstomo, *Homilías sobre el Evangelio de Mateo*, 7.2-3).

En oriente, y en torno al siglo cuarto d. C., Epifanio también afirmaba que los magos habían arribado a Judea dos años después de la natividad (*Panarion*, 51.9.9, 22.13, 14,17.). Epifanio incluso especificaba que esto habría sucedido un día 6 de enero, el mismo día en que Jesús había nacido (*Panarion*, 51.24.1). En occidente, en el siglo quinto d. C., Agustín de Hipona consideraba que, aunque los magos llegaron a Jerusalén el día seis de enero, el arribo ocurrió doce días después del nacimiento de Jesús (*Sermon 22*, 1). El cálculo matemático del obispo de Hipona tenía como base una opinión que se estaba tornando cada vez más popular en occidente, esto es, que Jesús había nacido un veinticinco de diciembre (*La Trinidad*, 4.5.9) (Lawler, 1952, p. 8).

Para el siglo doce d. C., Tomás de Aquino informaba que varios autores de su tiempo pensaban que los magos habían sido capaces de hacer el trayecto en trece días debido a “la virtud divina” y a la velocidad de los “dromedarios” que montaban (*Summa Theologica* 3.36.6). Sin embargo, un autor del siglo nueve d. C., Christianus Dictus Stabulensis, informa que en su tiempo ya existía tal opinión. Stabulensis señala que algunos autores creían que la llegada de los magos se había hecho doce días después que los magos habían visto la estrella (*Expositio super Librum generationis*, 2:7). La rapidez de tal hazaña, de acuerdo con esta fuente, se debió a que los magos montaban dromedarios, los cuales, según nos explica, son una “especie de camellos” que tienen la virtud de recorrer hasta 150 kilómetros por día (*Expositio super Librum generationis*, 2:7)⁶.

Es posible que, en siglos anteriores, los padres no hayan imaginado a los magos montando algún tipo de animal. En la *Catena Aurea*, por ejemplo, Tomás de

⁶ El texto latino habla de una milla (enim miliaria). La conversión a kilómetros sigue el cálculo propuesto por Puig y Larraz (1898, p. 80-90), quien iguala el valor de la milla romana a 1.481 metros aproximadamente.

Aquino cita al padre latino Jerónimo, del siglo quinto d. C., quien se preguntaba como los magos habían podido llegar a Jerusalén en tan poco tiempo, aunque no proveyó ningún tipo de explicación. Un siglo antes, indica Aquino, Remigio de Reims especulaba sobre la posibilidad de que los magos habían realizado el trayecto en pocos días debido al “poder” de Jesús (*Catena Aurea*, 1.2.). Aquino, no obstante, prefiere seguir la opinión que al parecer se había afianzado en su tiempo, asegurando que la rapidez del viaje fue debido a que los magos montaban en caballos árabes y en dromedarios (*Catena Aurea*, 1.2.).

Consideraciones finales

La cultura popular, a través de diversas representaciones artísticas, establece que la historia de los magos registrada en Mateo (Mt 2:1-12) relata que estos habrían llegado a Jerusalén y Belén, montando camellos o dromedarios,⁷ en la misma noche que Jesús nació. No obstante, al examinar la literatura apócrifa de los primeros nueve siglos y a los padres de la iglesia hasta el siglo doce, lo que se desprende es que no existe una lectura monolítica del evento, y que tal interpretación es una de las tantas que emergen del corpus cristiano antiguo. Todas ellas son lecturas creativas, mostrando como los antiguos trataban de estructurar sentidos delante de textos complejos.

Referencias

BEKKER-NIELSEN, T. *The Roads of Ancient Cyprus*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, University of Copenhagen, 2004.

BEN-HUR. Dirección: William Wyler. Producción: Metro-Goldwyn-Mayer. Estados Unidos: Metro-Goldwyn-Mayer, 1959 (222 min.).

BROWN, R. E. *The Birth of the Messiah*. New York: Doubleday, 1993.

BURTON, M.; BURTON, R. *International Wildlife Encyclopedia*. 3 Vols. New York: Marshall Cavendish, 2002.

⁷ E.g., La vie et la passion de Jésus Christ (1903), From the Manger to the Cross (1912; Ben-Hur, (1959) y Jesus of Nazareth (1977). La mención de los dromedarios y los magos no deja de ser peculiar. En particular cuando esta idea similar es repetida las representaciones artísticas modernas mencionadas, presentado a los magos sobre dromedarios o camellos. Esta discrepancia, sin embargo, olvida que entre uno y otro hay diferencias. Los camellos tienen dos jorobas, en tanto los dromedarios sólo una (BURTON e BURTON, 2002, v. 3, p. 361).

CASSON, L. *The Isis and Her Voyage*. Transactions and Proceedings of the American Philological Association, v. 81, p. 43-56, 1950.

CASSON, L. Speed Under Sail of Ancient Ships. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 82, p. 136-148, 1951.

CASSON, L. *Travel in the Ancient World*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994.

CHARBEL, A. Mateo 2:1-12: Los magos en el ambiente del reino nabateo. *Revista bíblica*, v. 46, n. 1-2, p. 147-158, 1984.

DAVIES, W. D.; ALLISON, D. C. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*. Edinburgh: T&T Clark, 1988.

EHRMAN, B. D.; PLEŠE, Z. *The Apocryphal Gospels: Texts and Translations*. New York: Oxford University Press, 2011.

ELIOT, C. W. J. New Evidence for the Speed of the Roman Imperial Post. *Phoenix*, v. 9, n. 2, p. 76-80, 1955

ELLIOTT, J. K. *The Apocryphal New Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

FROM the Manger to the Cross. Direção: Sidney Olcott. Produção: Frank J. Marion. Estados Unidos: George K. Hollister, 1912 (71 min.).

HEZSER, C. *Jewish Travel in Antiquity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.

ISER, W. *The Implied Reader*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974.

ISER, W. Do I write for an audience. *Proceedings of the Modern Language Association*, v. 115, No. 3, n. p. 310-314, 2000.

JAUSS, H. R.; BENZINGER, E. Literary history as a challenge to literary theory. *New Literary History*, v. 2, n. 1, p. 7-37, 1970.

JESUS of Nazareth. Direção: Franco Zeffirelli. Produção: Lew Grade e Vincenzo Labella. Reino Unido e Italia: ITC Entertainment, RAI, 1977 (382 min.).

LA VIE et la passion de Jésus Christ. Direção: Lucien Nonguet e Ferdinand Zecca. Produção: Pathé Frères. Francia: Pathé Frères, 1903 (44 min.).

LAWLER, T. C. *Saint Augustin, Sermons for Christmas and Epiphany*. Westminster: Newman Press, 1952.

MAALOUF, T. T. Were the Magi from Persia or Arabia. *Bibliotheca Sacra*, v. 156, n. 624, p. 423-442, 1999.

NESTLE, E.; NESTLE, E. *et al. Novum Testamentum Graece* (28th Edition). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

NEWMAN, J. H. *Catena Aurea*. Southampton: Saint Austin Press, 1997.

PUIG Y LARRAZ, G. Valor métrico de la milla romana. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, v. 33, n. 1, p. 80-90, 1898.

QUARLES, C. L. *Exegetical Guide to the Greek New Testament: Matthew*. Nashville, Tennessee: B. & H. Academic, 2017.

QUINN, E. *A Dictionary of Literary and Thematic Terms*. New York: Facts on File, 2006.

RAMSAY, A. M. The speed of the roman imperial post. *The Journal of Roman Studies*, v. 15, n. 1, p. 60-74, 1925.

SANTOS OTERO, A. D. *Los Evangelios Apócrifos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.

SCHAFF, P.; WACE, H. *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. First Series. New York: The Christian Literature Company, 1890.

SOLOMON, J. Ben-Hur: *The Original Blockbuster*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.

STABULENSIS, C. D. *Expositio Super Librum Generationis*. Turnhout: Brepols, 2007.

SULLIVAN, D. J. *The Summa Theologica*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

WILLIAMS, F. *The Panarion of Epiphanius of Salamis*. 2 Vols. Leiden: Brill, 1987.

ÊXODO 32,26-29: CASTIGO POR ADORAR OUTROS DEUSES E A EVANGELIZAÇÃO, NO BRASIL, NO SÉCULO XXI.

Cleodon Amaral de Lima¹

Resumo: De acordo com o artigo 5º, inciso VI, da Constituição Federal do Brasil, é assegurada a inviolabilidade da liberdade de consciência e de crença, garantindo-se o livre exercício dos cultos religiosos e a proteção legal aos locais de culto e suas práticas litúrgicas. No entanto, vivemos em um ambiente de intolerância religiosa e de discriminação da fé alheia, a ponto de testemunharmos a destruição de lugares de culto, ameaças a líderes religiosos e violência contra as pessoas e os seus símbolos de fé.

Palavras-chave: Evangelização; Intolerância Religiosa; Discriminação da Fé.

Introdução

O Brasil é o quinto maior país do planeta e o maior país da América do Sul, abrigando uma população de quase 213 milhões de habitantes. Possui uma economia muito mal administrada, onde a maior parte fica nas mãos de poucos, com um grande contingente vivendo na extrema pobreza.

1. Análise de conjuntura do contexto sócio-político-religioso-ideológico do Brasil

No *contexto social*, o Brasil enfrenta desafios complexos como a desigualdade econômica, o acesso limitado à educação e à saúde de qualidade, além de questões relacionadas à segurança pública. A pobreza e a fome aumentaram atingindo cerca de 27 milhões de pessoas². Houve o aumento da violência doméstica e familiar contra mulher nos últimos 12 meses. O Brasil tem uma das maiores taxas de homicídios do mundo, com mais de 50 mil casos por ano³.

A pobreza leva muitos jovens o crime. Desemprego, desigualdade de oportunidades, desnutrição e racismo são, também, apontados como problemas cruciais. Ainda há: a habitação precária, a discriminação no emprego, o abuso e negligência infantil, feminicídios, violência contra a mulher e a criança, abandono de

¹ Licenciado em Filosofia, mestrado em Teologia Dogmática com Concentração na Área de Estudos Bíblicos e doutorado em andamento em Teologia.

² Cf. em ipea.gov.br.

³ Idem.

idosos, desconsideração e desrespeito aos aposentados e tantos outros, o que leva a concluir, sem dúvida nenhuma, que a desigualdade social é o maior problema. Os bilhões de reais arrecadados de impostos, que poderiam amenizar essa situação, desaparecem todos os anos.

O estudante estuda para manter o seu *status quo*. A educação é viciada; somente uma ínfima parte dos estudantes consegue mudar de classe social.

O retrato mais perfeito da saúde tivemos durante a pandemia. Nasceram os “hospitais de campanha” e viraram “hospitais fantasmas”. Para se montar um, gastava-se bilhões de reais. De repente, o hospital sumia e ninguém sabia dizer para onde foram as macas, os insumos, os aparelhos, as roupas... Nunca se falou em CPI de tais hospitais.

Nos hospitais comuns, não havia leito para pacientes e faltavam tubos de oxigênio. Se fosse internado um idoso e um jovem, os agentes de saúde optavam em dar o lugar da UTI para o jovem, simplesmente, porque o idoso já tinha mais dificuldade para se recuperar e o jovem tinha mais chance. Por que os leitos e tubos de oxigênio dos hospitais de campanha não puderam ser usados? Como leitos eram precisos em caráter de urgência, algumas pessoas vivas, mas em estado gravíssimo, eram colocadas em sacos pretos e consideradas já mortas. Familiares chegaram a encontrar a mãe viva dentro de tais sacos no necrotério do hospital.

Quanto ao *contexto político*, em setembro de 2023, a quase um ano pós-eleições presidenciais, o país nada mudou.

O presidente não pode, simplesmente, resolver os problemas do País, sem antes fazer um Projeto de Lei. Tal projeto precisa ser aprovado pelos deputados federais, que, não aprovam a não ser que cada um leve alguma vantagem pelo seu voto. Ou são comprados por dinheiro vivo, ou por cargos ou... É verdade que é o presidente quem promulga a Lei, mas ela precisa ser aprovada pelos deputados federais antes de ser promulgada. É claro que estou falando das leis que cabem ao Poder Executivo.

Se um deputado federal fizer uma lei, antes de ser executada pelo presidente, precisa ser aprovada pela maioria mais um do total dos deputados federais. O que vem acontecendo, sem que o povo saiba, é que tal deputado precisa pagar para que o colega aprove sua lei. Esse jogo político mancha a democracia. Outro fator antidemocrático: um deputado faz uma lei para aumentar o próprio salário e

benefícios, ou para beneficiar um empresário ou multinacional. Essa lei é votada em segredo ou na calada da noite. Esse mesmo esquema se repete nos Estados do Brasil, entre governadores e deputados estaduais e nas cidades, entre prefeitos e vereadores. É verdade que esse não é o esquema que predomina, pois ainda há políticos incorruptos.

No *contexto religioso*, o Brasil é um país plural e diverso, com uma predominância, ainda, do catolicismo, seguido pelo protestantismo, pelo espiritismo, pelos sem religião e pelas religiões afro-brasileiras. Há uma tendência de crescimento dos evangélicos pentecostais e neopentecostais, que têm uma forte influência na política e na sociedade. Esses grupos defendem valores conservadores contra aborto, casamento homoafetivo, ideologia de gênero... Por outro lado, há também movimentos de resistência e valorização das religiões de matriz africana, indígena e oriental, que sofrem discriminação e intolerância por parte de setores fundamentalistas.

Os fundamentalistas católicos atacam o Papa Francisco, a CNBB⁴, acusando-os de marxistas. Colocam-se contra o Vaticano II e defendem o retorno da missa tridentina, em latim.

Alguns bispos e padres católicos romanos tendem para uma linha mais sincrética e menos espiritualizada, o que tem chocado milhões de católicos, afastando-os da Igreja.

Muitos fundamentalistas evangélicos atacam católicos e os adeptos das religiões afro-brasileiras. Eles entram nos terreiros, ameaçam os pais-de-santo forçando-os a quebrar as imagens e expulsando-os do local, ameaçando-os. Da mesma forma, entram em Igrejas Católicas e quebram as imagens dos santos.

Como o Brasil é um país democrático de direito, há uma diversidade de religiões crescendo: católicos brasileiros e carismáticos, bruxarias, feitiçarias, além, inclusive, do satanismo. Há uma multiplicação de Igrejas Evangélicas, às vezes, com o mesmo nome, mas que não se falam.

A religião vive uma crise generalizada, levando a um descrédito cada vez mais agigantado, por causa da pedofilia, abusos sexuais e desvio de dinheiro.

⁴ Conselho Nacional dos Bispos do Brasil.

Quanto ao *contexto ideológico*, as ideias fabricadas e manipuladas têm se tornado cada vez mais polarizadas entre correntes conservadoras e progressistas, mesmo dentro das Igrejas. Questões como meio ambiente, direitos humanos, desenvolvimento econômico, participação do Estado e o LGBTQI+ geram tensões entre diferentes grupos ideológicos.

A ferramenta mais utilizada nas mãos das diversas ideologias são as redes sociais.

O Brasil, mergulhado em um mundo neoliberal e pós-moderno, é um país dividido entre diferentes visões de mundo e projetos de nação. De um lado, os progressistas defendem um modelo liberal-democrático, baseado na defesa dos direitos humanos, da diversidade cultural, da preservação ambiental e da integração internacional. Do outro, os conservadores defendem um modelo autoritário-nacionalista, baseado na exaltação dos valores patrióticos, da ordem social, da soberania nacional e da segurança pública. Como vimos, essas diferenças se manifestam em diversos campos da vida social, como a educação, a cultura, a comunicação e a ciência.

Apesar da diversidade, o brasileiro não está preparado para viver com o diferente. Se no meio social há a discriminação do negro, da mulher, do pobre, no meio político, a disputa política é assustadora. No esporte, pessoas de um determinado time acabam matando as do time adversário. Na educação, alunos matando professores e educadores fazendo tratamento psicológico por causa da violência dentro da sala de aula.

2. Êxodo 32,26-29 – o castigo imposto aos hebreus por adorarem outros deuses

Para entender nossa perícopes, é importante olhar além da sua macroestrutura Ex 32-34, para encontrar o fio narrativo que está por trás do episódio em questão. No cap. 24, *IHWH* manda Moisés subir ao Sinai (vv. 2.12), onde permaneceu 40 dias e 40 noites (Ex 2,18). O povo se cansa de ficar esperando, ao pé do Monte Sinai, a volta do líder, que subiu à montanha, mas não descia; cansaço expresso nas palavras: “não sabemos o que lhe aconteceu” (32,1). Pediu que Aarão fabricasse deuses que o liderassem. Então, ele pediu todos os anéis de ouro que as mulheres tinham e com esse ouro, moldou e fundiu um bezerro (32,1-3). Foi daí que

o povo substituiu o Eterno pelo efêmero, a Vida pela morte (cf. Ex 32,4). “O relato do bezerro de ouro converter-se-á no paradigma da idolatria israelita” (ANDIÑACH, 2010, p. 360).

Deus não aprovou a atitude do povo e mandou que Moisés descesse depressa, porque os hebreus tinham se corrompido (Ex 32,7). Irou-se e seu desejo era devorá-los! (Ex 32,10).

O texto vai mostrar agora uma primeira etapa de castigo (32,15-29). O líder dos hebreus não conteve sua própria ira (v. 19). Arremessou as placas, que *IHWH* produziu e nelas escreveu as Dez Palavras (v. 16), quebrando-as ao pé do Monte (v. 19). Pegou o bezerro, queimou, moeu-o até virar pó, colocou-o na água e deu-a para o povo beber (vv. 15-20). Tal episódio é chamado de ordálio (cf. Nm 5,11-31), onde a água passa a ser “água de maldição”: uma forma de *IHWH* ferir alguns culpados. Entende-se que nem todos os culpados foram castigados, porque, mais adiante, ver-se-á o castigo de mais três mil.

Entremeios, Moisés ganha o papel de grande intercessor, a ponto de conseguir fazer *IHWH* desistir do castigo que iria empreender (Ex 32,11-14), abrandando sua ira.

Uma segunda etapa de castigo pode ser conferida em Ex 32,25-29: Moisés mandou o povo escolher o bezerro ou *IHWH*. Os levitas escolhem o lado de Deus (Ex 23,26). Então Moisés ordenou-lhes que pegassem a espada e matassem todos aqueles que escolheram o lado do bezerro, inclusive, irmãos, amigos e parente (Ex 32,27). E naquele dia, morreram três mil homens (Ex 32,28). Essa obediência irrestrita levou os levitas a se consagrarem a *IHWH*.

A terceira etapa de castigo, pode ser encontrada em Ex 32,34-35. À primeira vista, parece uma contradição, uma vez que o texto diz que “*IHWH* desistiu do castigo com o qual tinha ameaçado o povo” (32,14). Afinal, Ele desistiu do castigo de “consumir” todo o povo (32,10), mas não de castigá-lo.

3. Comparação da análise exegética com a análise de conjuntura

Textos bíblicos mal interpretados já foram utilizados para incitar a violência e assassinatos, assim como, no passado, muitos utilizaram tais textos para justificarem a escravidão e o machismo com os chamados “textos bíblicos de terror” (cf. TRIBE, 2022).

No caso do bezerro de ouro, houve “intolerância religiosa”? Há os que dizem que Deus mandou matar aqueles que não eram fieis à religião dos hebreus e, traíndo sua fé, adoraram outro deus. Tal frase está carregada de ideologia e de má interpretação.

O texto bíblico precisa ser entendido dentro de seu contexto sócio-político-religioso da época. O povo judeu tinha acabado de sair do Exílio da Babilônia, depois de 70 anos de exílio e escravidão. Ciro, o rei da Pérsia, vence o rei da Babilônia, transformando toda a Babilônia em colônia persa. Fazia parte da política do rei persa, fazer com que cada povo voltasse à sua origem, à sua terra, aos seus costumes e princípios.

O povo volta à Jerusalém e, por meio de Esdras e Neemias, reconstrói o Templo de Jerusalém, com o apoio de Ciro. Com o Templo reconstruído e com a reforma de Neemias, a *Torah* volta a vigorar. O monoteísmo ganha proporções nunca vistas. Os levitas passam a ser chamados de sacerdotes e novas leis são compiladas, como, por exemplo, a Lei do Puro e do Impuro, que, muitos não perceberam, mas era mais importante que a do *Shabbat*.

Neste período, chamado de Segundo Templo, houve um terreno narrativo muito fértil. A Pérsia tinha uma vasta biblioteca, literatura e produção literária, que influenciou na formação, escrita e compilação do Antigo Testamento⁵, inclusive, do Pentateuco, por exemplo, a própria ideia de um Deus Único, que não impede a existência de uma hierarquia celestial: arcanjo, querubim, serafim, anjo. Essa literatura foi a alma do monoteísmo israelita do pós-exílio. Em paralelo às produções persas, houve uma grande produção literária enoquina. Desta literatura foram tirados muitos textos, adaptados à cultura e costurados na literatura deuteronômica (de Josué a 2Crônicas) e de alguns Profetas. Textos de gênero apocalíptico, de onde vem a noção de demônio, espíritos impuros, possessão, foram inseridos em todo AT: desde o jardim do Éden aos Sapienciais e os Profetas (LIMA, 2023, p. 33-34 e 81). Neemias e Esdras trouxeram, da Babilônia, toda a literatura judaica, inclusive as que vieram de Israel para a Judeia, quando foi destruída, em 722 a.C., pela Assíria, roubada por Nabucodonosor, além de todo o tesouro do Templo (TÜNNERMANN, 2001). Logo, no período helenístico, houve grande produção

⁵ Daqui adiante, aparecerá como AT.

literária que influenciou o AT. Prova disto é o nascimento da Septuaginta, na época de Ptolomeu Filadelfo, cerca de 280 a.C.

O episódio do bezerro de ouro, assim como todo texto violento que impele ao culto de um único Deus, nasce com os deuteronomistas, o que se vê, claramente, na Reforma de Josias, e ganha sua radicalização no período persa e no pós-exílico, quando o monoteísmo começou a ganhar espaço como movimento ideológico a ser implantado a todo custo, mesmo que fosse o da morte de centenas de pessoas (Ex 32,28), expresso nas palavras de Moisés⁶, e não nas de Deus, quando deu a ordem para que os desobedientes passassem ao fio da espada (Ex 32,27).

O episódio do bezerro de ouro, assim como todo texto violento que impele ao culto de um único Deus, nasce com os deuteronomistas, o que se vê, claramente, na Reforma de Josias, e ganha sua radicalização no período persa e no pós-exílico, quando o monoteísmo começou a ganhar espaço como movimento ideológico a ser implantado a todo custo, mesmo que fosse o da morte de centenas de pessoas (Ex 32,28), expresso nas palavras de Moisés, e não nas de Deus, quando deu a ordem para que os desobedientes passassem ao fio da espada (Ex 32,27).

Os redatores finais do AT utilizavam a pseudoepigrafia. Eles escreviam, compunham, compilavam o texto, davam o toque final e diziam que foi IHWH quem escreveu ou mandou escrever para que os filhos de Israel colocassem em prática (SILVA, 2022, p. 249).

Conclusão

Para Medellín (1968), a evangelização não pode fechar os olhos para a pobreza, a opressão e a desigualdade. Ela deve ser um instrumento de transformação integral da sociedade, promovendo a dignidade humana, a justiça social e a solidariedade.

Para Puebla (1979), a evangelização é um processo de encontro com Jesus Cristo, de transformação pessoal e de testemunho, despertando a fé e o compromisso dos fiéis.

Conforme Vaticano II, a evangelização é anunciar a Boa Nova do Evangelho de Jesus a todas as pessoas e convidá-las a fazer parte da comunidade de fé. Precisa

⁶ Ex 32,26.27.29 mostram que a ordem era sempre de Moisés.

ser autêntica, respeitosa, adaptada aos tempos modernos e aberta ao diálogo com pessoas de diferentes culturas e crenças. A Igreja precisa transmitir os ensinamentos de Cristo e convidar as pessoas a experimentar uma relação pessoal com Deus.

Evangelizar é dialogar de forma não impositiva, opressiva ou fundamentalista. Se o “evangelizado” não aceitar o diálogo onde Jesus e seu projeto são apresentados, o “evangelizador” deve seguir dando testemunho de vida cristã autêntica. Pode evangelizar com suas palavras ou com as do Evangelho, mas, não deve se esquecer que sua práxis jesuânica é o que transforma. Isso é mostrar-se comprometido (Puebla), lutando pela transformação integral da sociedade (Medellín), não por meio da violência, mas pelo Evangelho da Paz. No discurso do evangelizador, somente as características pessoais de Jesus e as de sua missão devem ganhar destaque, pois, evangelizar não é fazer crítica pessoais ou condenar a pessoa pelos seus supostos “erros” de doutrina, de dogma ou de interpretação, nem condenar por motivo de fé, porque o Deus dela não é o mesmo que o meu. Então, o evangelizador deve viver sua vida de tal modo, que, “talvez, seja o único Evangelho que seu irmão tenha a oportunidade de conhecer” (São Francisco de Assis).

Referências

ANDIÑACH, Pablo R. *O Livro do Êxodo* – um comentário exegético-teológico. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2010.

LIMA, Cleodon Amaral de. *Carta aos Efésios* – o caminho da Igreja supera todos os obstáculos em Jesus Cristo. São Paulo, Pluralidades; Kadosh, 2023.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de exegese bíblica 2.0*. São Paulo: Paulinas, 2022.

TRIBE, Phyllis. *Texts of Terror* – literary-feminist readings of biblical narratives. EUA: Minneapolis: Fortress Press, 2022.

TÜNNERMANN, Rudi. *As Reformas de Neemias*. São Paulo: Paulus; São Leopoldo: Sinodal, 2001 (Série teses e dissertações, v. 17).

O JUDAÍSMO DE JÂMÑIA: UMA ANÁLISE ACERCA DA MALDIÇÃO CONTRA OS “MINIM”

Cleverton Duarte Epormucena¹

Resumo: Após a destruição de Jerusalém no ano 70 EC, por volta do ano 80 EC, acontece o chamado “sínodo de Jâmnia” ou “sínodo de Yavne”, como alguns estudiosos preferem. Com o templo destruído, acredita-se que nesta época muitos rabinos se uniram à ordem farisaica de Hillel e migraram para a cidade de Jâmnia a fim de formarem uma nova comunidade em torno da Torá. Desde então esta ordem farisaica, iria ser conhecida pelo termo “judaísmo formativo”. Estudiosos tem apontado que neste evento foi elaborado a denominada “birkat hammynym”, ou seja, a “maldição contra os hereges”, a qual visou excomungar das sinagogas, a base de muitas perseguições e violências, o movimento de Jesus. Pensando nisto, a partir da ideia do contexto da época, o presente artigo tem por objetivo fazer uma análise acerca da referida maldição e sua relação com o termo os “minim”. A pesquisa está fundamentada em algumas obras extrabíblicas, escritas durante os dois primeiros séculos EC, na análise do texto bíblico, bem como na investigação de revisão bibliográfica. Os resultados demonstraram que a maldição contra os “minim” tem sido interpretada de modo não muito fiel ao sentido que seu contexto sócio-histórico religioso cultural judaico pensava sobre esta temática. Para tanto espera-se que o presente artigo venha esclarecer equívocos generalizados aplicados ao presente termo.

Palavras-chave: Jâmnia. Hereges. Benção. Maldição. Minim.

1. O sínodo de Jâmnia e a “Shemoneh Esreh”

Após a destruição de Jerusalém uma parte da liderança judaica migrou para a cidade de Jâmnia, atual “Tel Aviv”, ali, por volta do ano 80, foi realizado o chamado “sínodo de Jâmnia”, local onde deu-se início a um trabalho árduo na reescrita da tradição dos pais (FABRIS; MAGGIONI, 1992, p. 265). A partir deste sínodo, muitos rabinos se uniram à ordem farisaica de Hillel e formaram uma nova comunidade em torno da Torá.

Um dos principais temas discutidos em Jâmnia foi a “Shemoneh Esreh”, ou como é mais conhecida “as dezoitos” benções. Acredita-se que na décima segunda benção, denominada “birkat hammynym”, foi adicionada uma maldição contra os hereges. Parke (1961) e Dunn (1992) acreditam que esta maldição, foi utilizada apenas por um grupo mais radical do judaísmo oficial (PARKES, 1961, p. 79; DUNN, 1992, p. 11).

¹ Mestre e Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Curitiba, PR – Brasil. Bolsista CAPES – e-mail: clevertonduarte@outlook.com. A elaboração deste artigo é fruto das pesquisas de minha tese de doutorado, que ainda está em andamento.

A partir deste sínodo, começou a se elaborar, uma espécie de codificação da Toráh, ou seja, a “Mishnáh”, que durou aproximadamente desde logo após o ano 70-80 até o ano 200. Baseado nessa obra, foi elaborado um comentário que chamaram de “Gemarah”. A união dessas duas obras deram origem ao chamado “Talmud”, que foi publicado em duas etapas. A primeira edição foi denominada de “Talmud Palestino” e a segunda foi chamada “Talmud Babilônico”. Corroborar: (HALE, 1983, p. 19).

Acerca da bênção ou “maldição contra os minim”, o Talmud Babilônico Bavli, atribui sua autoria a Samuel², o Pequeno, coisa que o Talmud de Jerusalém não o faz. No entanto, concordam que a bênção foi formulada a pedido de Rabban Gamaliel II. Vale ressaltar que o birkat hamminyan, não é mencionado fora de Israel e da Babilônia antes da metade do século IV. Apoiar: (COHEN, 2014, p. 251,253). Por muito tempo, se acreditou que este sínodo teve um objetivo de amaldiçoar os seguidores e seguidoras de Jesus através da emenda da “Shemoneh Esreh”, é o que ver-se-á a seguir.

2. O movimento de Jesus e a maldição contra os hereges

Acerca do evento de Jâmnia, atualmente alguns estudiosos mostram-se mais reservados quanto à sua dimensão. Segundo Konings (2005), nessa época, “A relação entre a sinagoga judaica e a comunidade cristã é agora um conflito aberto” (KONINGS, 2005, p. 32). Já os seguintes autores, pensam que as lideranças de Jâmnia, quase não exerciam influência política para aprovarem uma opressão sistemática contra os minim. Apontam que, se esta maldição realmente teve alguma força, foi só após o ano 135, e se realmente aconteceu uma perseguição no ano 90, direcionou-se para uma minoria de cristãos judeus e grupos minoritários (DAVIES, 1979, p. 402, 403; RIDDERBOS, 1987, p. 342-343; JULIUS; SCOTT, 1995, p. 99; LÉON, 1996, p. 228; CARMONA, 2001, p. 192; THEISSEN, 2002, p. 147,148; NEUSNER; CHILTON, 2007, p. 142; CASALEGNO, 2009, p. 37-38; COHEN, 2014, p. 244, 252).

Como se percebe, não é seguro afirmar que o sínodo de Jâmnia e o acréscimo na décima segunda bênção, teve um objetivo específico de amaldiçoar, perseguir e expulsar os seguidores e as seguidoras de Jesus das sinagogas. Não se nega a

²Rabban Gamaliel disse aos sábios: Não há ninguém que saiba compor uma bênção contra os minim? Samuel ha-Qatan trabalhou-se e escreveu”.

veracidade deste acréscimo, porém se visou incluir cristãos, isto valeu somente para aqueles cristãos após meados finais do século II.

3. Uma análise acerca de quem era os “minim”

O termo “minim” está em volta de muitas polêmicas, para tanto, o objetivo é fazer uma busca de respostas que possam definir melhor acerca de quem o judaísmo oficial queria se referir ao utilizar a expressão “minim”. A afirmação de Kieffer (2001) em que aponta que os “hereges” se tratava especificamente de cristãos, é um tanto generalizada (KIEFFER, 2001, p. 211-212). É interessante observar que a Mishná atribui o termo “minim” a judeus idólatras a aos “epikóros”³ ou seja, judeus heréticos que negavam a Toráh e o conceito de profecia (LA MISHNEH TORÁH, Capítulo 4, Halachá 10, p. 495,496).

A Mishná e o Tosefta não especificam quem de fato eram os minim, pois se tratava de uma gama de seguimentos considerados heréticos pelo judaísmo oficial de Jâmnia. No Tosefta, os “minim” de modo geral, devem ser considerados separatistas ou “perushim” do verbo פָּרַשׁ – parash”, que significa “separar”, possivelmente da mesma raiz da expressão “fariseu”. Na Mishná se conhece as categorias “min”, “minim” e “minuto”, mas não o termo “birkat hammynym”, que é atestado pela primeira vez só no Tosefta⁴.

Conforme os seguintes autores os minim, eram judeus cristãos e boa parte adocionistas e ebionitas gnósticos, ambos possuíam visões cristológicas separatistas. Desta forma, os minim abrangem a todos os seguimentos religiosos que não fosse do judaísmo rabínico, se tratava de um conglomerado de grupos sincréticos dentro ou fora do judaísmo. São caracterizados por seus erros teológicos e práticas ritualísticas incompatíveis com a normatividade do rabinismo do primeiro e segundo século (DANBY, 1919, p. 81; SALDARINI, 1988, p. 224; EHRMAN, 1993, p. 119, 106,275; HORBURY, 1998, p. 93; TREVIJANO, 2001, p. 464; NEUSNER;

³ É considerado um “epikóros”, um judeu que é negligente em observar a lei judaica ou que não acredita no judaísmo, um Cético, Ateu.

⁴ Tosefta cerca de 200 EC, e significa “suplemento” ou “adição”. Babylonian Talmud. RODKINSON, Michael L. Synopsis of Subjects of Tract Hagiga. Original Tert edited, Corrected, formulated, and translated into English. Tract Megilla. Tracts Taanith, Megilla, and Ebel Rabbathi or Semáhoth. Volume I and II. Original Tert, Edited, corrected, formulated, end translated into English. Boston: The Talmud Society, 1918.

CHILTON, 2007, p. 141; SCHÄFER, 2007, p. 4,53; COHEN, 2014, p. 249,250,258; FIGUERAS, 2016, p. 97).

Conforme Luciano de Samósata nascido em 125-181, em sua sátira, indiretamente faz uma crítica contra a ingenuidade dos cristãos, onde esses são semelhante aos magos em suas práticas encantadoras de feitiçarias (LUCIANO SAMÓSATA, 1878, p. 8, 9). O Tosefta condena duramente um *minim*, afirma que seu vinho é vinho de libações idólatras, e seus pergaminhos são escritos mágicos, seus filhos são “*mamzerim*”⁵ (COHEN, 2014, p. 243, 244). No Tosefta, está escrito, se em um sábado viesse a ocorrer um incêndio e nas folhas de um pergaminho se visualizasse na página escrito “*minim*”, este pergaminho não deveria ser salvo do incêndio, era melhor que se queimassem ele e seus nomes divinos. Corroborar (COHEN, 2014, p. 242,247).

Veja como o Talmud babilônico descreve os “*minim*” na Mishnáh: Primeiro; [...] são [...] informantes e descrentes os quais negam a Toráh e a ressurreição dos mortos. São eles que [...] se separam da congregação inspirando medo em seus companheiros (BABYLONIAN TALMUD, 1901, p. 27)⁶. Segundo: os *minim* são hereges, pessoas causadoras de males e problemas, por isto não são mencionados na Gemarah. É um filho que rejeita o conselho, pois é uma sabedoria que se corrompeu (BABYLONIAN TALMUD, 1901, p. 3, 10. 63)^{7, 8, 9}. Terceiro: o “*minim*” é uma pessoa sem valor, é comparado a uma sanguessuga que tem duas filhas chorando, “*dê, dê*”, ou seja, um tipo de desprezo “*minunismo*” (BABYLONIAN TALMUD, 1901, p. 6)^{10, 11}. Quarto: no Talmud os “*minim*” são chamados de idólatras, e ordena que idólatras doentes não sejam visitados, que se neguem o sustento de seus pobres e o enterro de seus mortos, mesmo em cemitérios judaicos (BABYLONIAN TALMUD, 1901, p. 68)¹².

Como pode ser percebido, um “*minim*” foi uma expressão muito abrangente e nunca visou apontar de modo específico a um seguidor e seguidora de Jesus. A intenção de chamá-los de “*minim*”, é que em meio a tantas misturas de diferentes

⁵ “*Mamzerim*”. Relacionadas a pessoas afastadas ou a filhos nascido de incesto.

⁶ Traduzido por Michael L Rodkinson.

⁷ Traduzido por Michael L Rodkinson.

⁸ Na página online, está referência se encontra na página 450.

⁹ Traduzido por Michael L Rodkinson.

¹⁰ Traduzido por Michael L Rodkinson.

¹¹ Traduzido por Michael L Rodkinson.

¹² Traduzido por Michael L Rodkinson.

heresias, era mais prático adicionar todos estes grupos heréticos à lista de “minim” sem ter a necessidade de defini-los (NEUSNER, 2007, p. 140-143). Dir-se-ia então que “minim” se tratava de um termo generalizado para incluir um conglomerado de grupos considerados heréticos pelo judaísmo oficial. Para tanto quando se queria depreciar uma seita, o judaísmo oficial utilizava o vocábulo “minim”, isto não necessariamente envolveu violência física e sim uma depreciação verbal.

Considerações finais

A questão acerca dos minim já foi corroborado na Mishnah, que se tratava de um conglomerado de seitas judaicas sincréticas e não especificamente de cristãos. Este acréscimo na décima segunda benção, longe estava de ser uma maneira de revelar especificamente cristãos para os maltratarem, talvez tenha sido sim uma estratégia rabínica para induzi-los nas sinagogas a pronunciarem uma benção da qual discordavam. Conforme Rodkinson (1918) isto também não indica que todas as sinagogas da época aderiram a mesma prática, pois é destacado na Mishnah que na cidade de Neherdai, não havia a necessidade de citar a benção em voz alta (RODKINSON, 1918, p. 101).

Se reunir todas as categorias nomeadas no Tosefta e no Yerushalmi, é provável que a referida lista seria formada por separatistas ou “perushim”, os pecadores “posh'im”, arrogantes “zedim”, e são todos “minim”. Esta categoria ampla parece referir-se a classes de pessoas, não a grupos específicos, o sentido de “minim” é muito amplo (NEUSNER; CHILTON, 2007, p. 141; COHEN, 2014, p. 251,252). Eram judeus helenistas cristãos, samaritanos cristãos, gentios cristãos, ebionitas cristãos, nazarenos cristãos, somados a muitos outros seguimentos religiosos que viviam ou não, debaixo do guarda-chuvas das sinagogas. Todos foram conhecidos por um único título nos finais de meados do século II, os “minim”.

Referências

Babylonian Talmud. RODKINSON, Michael L. Original Tert edited, Corrected, formulated, and translated into English. Second Edition revised and enlarged. Section Moed(festivals). *Tracts Shekalim and Rosh Hashana, Hebrew and English*. Volume IV. New York: New Talmud Publishing company, 1901.

Babylonian Talmud. RODKINSON, Michael L. Tract Abuda Zara (Idolatry). Original Tert edited, Corrected, formulated, and translated into English. Section Jurisprudence

(Damages). *Tracta Abuda Zara and Horiath. Volume V.* Original Tert, Edited, corrected, formulated, end translated into English. Boston: The Talmud Society, 1918, pág 1-169.

CARMONA, Antonio Rodríguez. *La Religión Judía.* Historia y teología. Semina Verbi: Serie monográfica sobre las religiones no cristianas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

CASALEGNO, Alberto. *Para que contemplem a minha glória (João 17,24):* Introdução à teologia do Evangelho de João. São Paulo: Loyola, 2009.

COHEN, Shaye J D. *From the Maccabees to the Mishnah.* Third Edition. Louisville (Kentucky): John Knox Press, 2014.

DANBY, Herbert. *Tractate Sanhedrin.* Mishnah And Tosefta: The Judicial Procedure Of The Jews As Codified Towards The End Of The Second Century A.D. Translated From The Hebrew With Brief Annotations. London: Society For Promoting Christian Knowledge New York: The Macmillan Company, 1919.

DAVIES, W. D. *Aproximación al Nuevo Testamento:* guía para uma lectura ilustrada y creyente. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979.

DUNN, James D. G. *Jews and Christians: The Parting of the Ways, A.D. 70 to 135.* CAMBRIDGE: Eerdmans Publishing Co, 1992.

EHRMAN, Bart D. *The Orthodox Corruption Of Scripture: The effect of early christological controversies on the texto of the New Testament.* New York: Oxford University Press, 1993.

FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os evangelhos (II).* São Paulo: Loyola, 1992.

FIGUERAS, Pau. *Colección Historia – Introducción al Cristianismo Primitivo. Los primeros siglos del cristianismo: Uso interno de Diarios de Avivamientos.* Viladecavalls (Barcelona) España: Editorial Clie, 2016.

HALE, Broadus David. *Introdução ao estudo do Novo Testamento.* Tradução de Claudio Vital de Souza. Rio de Janeiro: Editora Juerp, 1983.

HORBURY, William. *Jews and Christians in Contact and Controversy.* Edinburgh: T&T Clark Edinburgh, 1998.

JULIUS, J; SCOTT Jr. *Origens Judaicas do Novo Testamento: Um Estudo do Judaismo Intertestamentário.* São Paulo: Shedd Publicações, 1995.

KIEFFER, René. *John – The Oxford Bible Commentary.* The Gospels. Oxford: University Press, 2001, pág 186-242

KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João: amor e fidelidade.* São Paulo: Loyola, 2005.

LÉON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do evangelho segundo João – II*. São Paulo: Loyola, 1996.

MAIMONIDES, Moshé ben. *Yad Hazakah – La Mishneh Torah*. Volume 1. Versão em espanhol.

NEUSNER, Jacob; CHILTON, Bruce D. In. *Quest of the Historical Pharisees*. Waco (Texas): Baylor University Press, 2007.

PARKES, James. *The Conflict of the Church and the Synagogue, A Study In The Origins Of Antisemitism*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1961.

RIDDERBOS, Herman N. *The Gospel according to John: A Theological Commentary*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1987.

SALDARINI, Anthony J. *Pharisees, scribes and sadducees in palestinian society: A Sociological Approach*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1988.

SCHÄFER, Peter. *Jesus in the Talmud*. New Jersey: Published by Princenton University Press, 2007.

THEISSEN, Gerd. *The New Testament: History, Literature, Religion*. Munich: T&T CLARK LTD, 2002.

TREVIJANO, Ramón. *La bíblia en el cristianismo antiguo: Predicenos. Gnósticos. Apócrifos*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2001.

IMPLICAÇÕES PRÁTICAS DO ENCONTRO ENTRE 1PEDRO E O ANTIGO TESTAMENTO

Eduardo Rueda Neto¹

Resumo: A Primeira Epístola de Pedro é de natureza tanto teológica quanto pastoral, pois vincula a teologia com os deveres da vida cristã. A doutrina em 1Pedro não é meramente teórica, mas se desdobra em princípios práticos, especialmente nas passagens em que o Antigo Testamento é citado, aludido ou ecoado. De forma consistente, o autor da epístola aplica à igreja imagens e conceitos extraídos das Escrituras judaicas para consolidar em seu discurso a identidade neotestamentária do povo de Deus. Este ensaio, que parte da análise do uso do Antigo Testamento em 1Pedro realizada na pesquisa de doutorado em andamento do autor, tem como objetivo destacar algumas implicações práticas dessa importante relação. No percurso, constatou-se que o encontro entre 1Pedro e o Antigo Testamento revela desdobramentos significativos que envolvem temas como a continuidade entre os Testamentos, a peregrinação dos crentes no mundo, a ampliação das bênçãos da antiga aliança na nova aliança, a importância da santidade, o propósito do sofrimento, a necessidade de se apegar à palavra divina, a ética baseada no amor a Deus e ao próximo, a atitude ideal diante da perseguição, a assistência do Espírito Santo, a expectativa do juízo escatológico e da *parousia*, a conduta nas relações familiares e sociais, entre outros. A consideração dessas implicações práticas evidencia a relevância contínua e atual de 1Pedro na vida da igreja.

Palavras-chave: 1Pedro; Antigo Testamento; teologia; implicações práticas; igreja.

Introdução

A Primeira Epístola de Pedro (1Pedro) apresenta uma estreita relação com o Antigo Testamento (AT), sendo um dos livros do Novo Testamento (NT) com maior concentração de citações, alusões e ecos às Escrituras hebraicas. Essa íntima conexão se reflete naturalmente, na teologia da carta, moldando de maneira significativa sua exposição doutrinária. No entanto, a relação de 1Pedro com o AT não tem que ver apenas com a teologia, mas também com a práxis. O modo como o autor da epístola recorre às Escrituras e as aplica à realidade de seus leitores traz implicações práticas que não devem ser ignoradas, e é o objetivo deste ensaio apontar algumas dessas implicações. Uma vez que esta apresentação deriva das constatações da pesquisa de doutorado em andamento do autor, assim como por questão de espaço, não serão apresentadas aqui as análises dos textos bíblicos referenciados, mas somente ponderações que se desprendem do emprego do AT em

¹ Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). E-mail: eduardo.rueda.neto@gmail.com.

1Pedro. Para informações introdutórias relativas à carta em questão, recomenda-se a leitura de Köstenberger, Kellum e Quarles (2022, p. 981-991).

1. O caráter prático de 1Pedro

Fica evidente em 1Pedro que, nessa carta, “as Escrituras são lidas de tal maneira que se relacionam”, ao mesmo tempo, “com a teologia e a práxis da igreja” (EGAN, 2016, n.p.). De fato, 1Pedro tem preocupações tanto teológicas quanto pastorais (ARICHEA; NIDA, 1980, p. 2). Nas palavras de Muriithi (2006, p. 1543), o autor de 1Pedro “é um teólogo prático e constantemente relaciona sua teologia com os deveres da vida cristã”.

Segundo Kelly (1969, p. 1), 1Pedro é um dos documentos pastoralmente mais atraentes do NT. Pode-se dizer que seu autor tinha um “coração pastoral” (MARE, 2004, p. 392), com o qual se preocupava tanto com os aspectos espirituais quanto com os aspectos terrenos da vida cristã. Assim como nas demais epístolas do NT, a doutrina em 1Pedro não fica enclausurada num pedestal teológico, acima dos dilemas e desafios da igreja. Ao contrário, ela se desdobra em princípios essencialmente práticos, inclusive e de forma especial nas passagens em que o AT – citado, aludido ou ecoado – está presente. É imprescindível, pois, que se atente a essas implicações de natureza prática, uma vez que, vindas de uma epístola católica/geral, seu impacto na vida da igreja segue sendo o mesmo ainda hoje, muito embora os cristãos dos dias atuais enfrentem bem menos hostilidade do que nos tempos apostólicos.

Como bem afirmou Raymer (2006, p. 89), “esta epístola contém uma teologia de exortação prática e de consolação para as necessidades cotidianas dos crentes.” De maneira concreta, o autor da missiva “uniu a doutrina com a prática”. Em vista do teor altamente teológico e, ao mesmo tempo, pragmático da carta, pode-se dizer que, em 1Pedro, “ética e dogma, vida e aprendizado, estão intimamente ligados. Um aspecto não pode existir sem o outro” (GROENWALD, 1977, n.p.).

2. O Antigo Testamento em 1Pedro: desdobramentos práticos

Como visto, 1Pedro é uma epístola essencialmente prática, sobretudo no modo como emprega o AT à realidade de seus leitores. Quando se observam com atenção as passagens em que a carta cita as Escrituras hebraicas ou alude a elas,

ficam evidentes algumas implicações práticas, que, conforme a percepção do autor deste ensaio, são elencadas a seguir².

A implicação prática mais elementar e evidente é a de que existe uma clara continuidade entre AT e NT, e uma dependência deste para com aquele. Uma hermenêutica correta não pode prescindir de um olhar atento e essa relação, tomando ambos os Testamentos como um todo harmônico (1Pe 1:10-12).

Em relação à vida cristã, os fiéis, como cidadãos do Céu, são vistos como forasteiros, peregrinos e exilados neste mundo (seu “deserto” e sua “Babilônia”), como os antigos judeus em sua peregrinação e exílio temporais, e devem disso se lembrar durante o tempo de sua permanência terrestre, de modo que tal consciência afete positivamente seu comportamento e se reflita em uma conduta moral exemplar (1Pe 1:1,17; 2:11-12; 5:13). Nessa linha de pensamento, há uma continuidade, não um rompimento, entre Israel e a igreja, de modo que os títulos e privilégios de Israel como povo escolhido, bem como as bênçãos e promessas desfrutadas na antiga aliança, estendem-se aos cristãos na nova aliança. Tais bênçãos, contudo, são exponencialmente ampliadas, uma vez que o evangelho traz aos crentes uma experiência superior à da dispensação judaica. Além disso, implicam maior responsabilidade, sobretudo em termos missiológicos (1Pe 1:1-4; 2:5,9-10; 3:9).

Como herdeiros do legado distintivo de Israel, os cristãos devem manter e cultivar a santidade (atributo divino), prezando sempre a pureza em todos os aspectos da vida, preservando-a distinta das práticas pecaminosas do mundo, o que também se esperava dos israelitas do passado. Tal santidade deve ser inspirada pela lembrança: do modo como foram resgatados; do fato de que são peregrinos no mundo; da consumação futura de sua redenção; e da justiça imparcial de Deus (1Pe 1:13-21). Deve-se lembrar também que, desde os tempos do AT, Deus permite o sofrimento como meio de purificar e fortalecer a fé e o caráter de Seus servos, o que, no fim redonda em bênção para o crente e glória para Deus. O sofrimento seguido da morte expiatória do Messias foi também o meio pelo qual o Altíssimo concretizou

² Por questão de espaço, não foram incluídas aqui as referências veterotestamentárias, mas somente as referências aos trechos de 1Pedro que se reportam ao AT. Para uma relação extensa das citações, alusões e possíveis ecos, recomenda-se a leitura de Carson (2014), dos índices de alusões e citações do *Novum Testamentum Graece – Nestle-Aland* (2012) e do *The Greek New Testament* (2014), bem como da tese de doutorado do autor deste ensaio, a ser publicada.

a redenção humana e tornou possível um futuro de bem-aventurança. Portanto, cabe ao cristão assumir – como fizeram os porta-vozes de Deus do passado – uma postura positiva frente às provações, inspirado no exemplo de Cristo, seu Mestre e Senhor, e antevendo esperançosamente a recompensa que o aguarda (1Pe 1:7; 2:18-25; 3:14,17-22; 4:1,12-19; 5:10).

Em face disso, a fim de transcender sua limitação existencial e temporal e receber a salvação, o ser humano, transitório em sua natureza decaída, deve apegar-se com profundo anseio a Deus e Sua palavra (que inclui os oráculos do AT bem como as boas-novas do NT), cuja natureza é permanente e eterna. Essa palavra tem poder de gerar nova vida no crente, e seu apego a ela (e, por conseguinte, a Deus) não deve ser meramente formal, mas se refletir em uma relação orgânica e experiencial (1Pe 1:22-25; 2:2-3).

Nesse âmbito, a relação entre Cristo e Sua igreja é um vínculo estreito e vivo, de modo que as metáforas e imagens do AT que descrevem o Salvador se aplicam, em certo sentido e por extensão, também aos cristãos. Esse vínculo íntimo implica o acesso direto dos crentes à presença divina, análogo à ministração do antigo sacerdócio israelita (1Pe 2:4-8). Semelhantemente, a divindade de Jesus é confirmada pela insofismável identificação entre Yhwh e o Messias, evidenciada na epístola pelo emprego cristológico de passagens veterotestamentárias que, em seu contexto original, referem-se ao Deus de Israel (1Pe 2:3,8,25; 3:15; 5:4).

Por sua vez, a ética neotestamentária (representada aqui pela ética petrina) não está dissociada da ética do AT, antes está fundamentada essencialmente nela, o que demonstra não a negação, mas a validação dos princípios éticos veterotestamentários – norteados pelo amor a Deus e ao próximo (1Pe 1:13-25; 2:11-17; 3:8-12; 4:8). Nesse contexto, Cristo – o Servo Sofredor anunciado no AT, que morreu pelos nossos pecados – é o supremo exemplo a ser seguido pela igreja em todas as coisas, especialmente no enfrentamento digno e resignado do sofrimento e da inimizade despertados por uma vida santa (1Pe 2:20-24).

Amparado pela crença de ser Deus/Cristo o supremo Pastor e fiel Criador, o cristão deve encomendar-se sempre e humildemente aos cuidados Dele enquanto segue praticando o bem, ainda que sob intensa hostilidade, e isso sem perder de vista a “coroa da glória”, ou seja, a recompensa celestial (1Pe 2:25; 4:19; 5:4-7). Com essa consciência, aqueles que são hostilizados por sua fé e perseguidos por fazer o

bem não devem temer as represálias e ameaças dos perseguidores, mas manter sua fidelidade ao Cristo-Senhor que morreu, ressuscitou e foi exaltado em cumprimento das profecias do AT, e com quem se comprometeram mediante a simbologia do batismo, havendo sido salvos do pecado assim como Noé e sua família foram salvos do dilúvio. A lembrança do livramento de Noé e da suprema vitória de Cristo sobre Seus inimigos deve motivar os cristãos a permanecer firmes, antevendo seu próprio livramento e exaltação (1Pe 3:13-22; 5:6,10).

Os cristãos que sofrem por seguir a Cristo e fazer o que é correto podem contar também com a assistência do Espírito Santo, que sobre eles repousa, como repousou sobre o Messias e assinalou com Sua presença o santuário de Israel (1Pe 4:14). Da mesma forma, não se deve esquecer que os sofrimentos do cristão são um prenúncio do juízo escatológico de Deus, que começa pelo povo que com Ele mantém uma relação de aliança – o que reflete o *modus operandi* pelo qual se processa o juízo divino desde o AT, isto é, vindo primeiro sobre o povo de Deus e estendendo-se, então, às outras pessoas. A consciência desse fato deve motivar os crentes a uma vida correta e consolá-los com a perspectiva de que os opositores do evangelho terão, também, a sua parte no Juízo (1Pe 4:17-19).

Outra implicação evidente é que as relações familiares devem ser pautadas por afeto, respeito e submissão mútuos – principalmente quando se objetiva a salvação de membros da família –, atitudes essas fundamentadas no exemplo de personagens bíblicos da história de Israel que exemplificaram a influência de uma vida consagrada e sem vaidades (1Pe 3:1-7). As relações sociais em geral, igualmente, também devem ser caracterizadas pelo amor intenso, o qual predispõe o indivíduo a perdoar, a cobrir “multidão de pecados” e a servir ao próximo – no mesmo espírito da ética veterotestamentária (1Pe 4:7-11).

Embora seja um cidadão do Céu, o crente não está dispensado de seu papel social e de suas responsabilidades como cidadão terreno. Espera-se que o cristão tenha na sociedade um viver ilibado e que respeite a todos, incluindo as autoridades constituídas, até o ponto, obviamente, em que tal respeito não implique transgressão da lei divina (1Pe 2:11-17). Do mesmo modo, espera-se que os relacionamentos do cristão sejam todos marcados pela virtude da humildade, a qual é recompensada por Deus, ao contrário do orgulho (1Pe 5:4-5). Em sua relação com

Deus, também, o crente deve demonstrar humildade e submissão, confiando que, em tempo oportuno, o Senhor o exaltará e abençoará (1Pe 5:6).

Na oração, o cristão pode entregar sua ansiedade e suas preocupações a Deus, crendo plenamente em Seu amoroso cuidado, prometido desde os tempos antigos (1Pe 5:7). Ciente disso, o fiel deve ter em mente que o fundamento de uma boa vida (uma vida ética e feliz), tanto presentemente quanto na eternidade, inclui um comportamento que evite o mal, pratique o bem e busque a paz, o que, naturalmente, é precedido por uma relação de comunhão entre o fiel e Deus (1Pe 3:8-12).

No que tange ao ministério, aqueles que servem em funções de liderança na igreja devem desempenhar seu papel com responsabilidade e espírito voluntário, imbuídos da convicção de que receberão a recompensa das mãos do supremo Pastor – título descritivo que denota o cuidado pastoral de Deus para com Seu povo desde o AT (1Pe 5:1-4).

Por fim, cumpre ao cristão ser sóbrio e, permanecendo firme na fé, vigiar continuamente a fim de estar preparado para resistir aos expedientes do adversário espiritual, o qual o espreita como leão feroz (1Pe 5:8-9). Fazendo isso, conseguirá desfrutar a paz divina, mesmo vivendo neste exílio temporal e cercado por uma sociedade corrompida – repleta dos vícios e pecados de Babilônia –, enquanto aguarda a bendita e almejada “revelação de Jesus Cristo” (1Pe 1:7; 5:10,13-14).

Considerações finais

Como visto neste ensaio, 1Pedro demonstra uma relação estreita com o AT, expressa por meio referências implícitas e explícitas. Essa epístola aplica imagens e conceitos derivados das Escrituras hebraicas à realidade dos leitores, com implicações práticas significativas. Essas implicações incluem a continuidade entre os Testamentos, a peregrinação dos crentes no mundo, a ampliação das bênçãos da antiga aliança na nova aliança, a importância da santidade, o propósito do sofrimento, a necessidade de se apegar à palavra divina, a ética baseada no amor a Deus e ao próximo, a atitude ideal diante da perseguição, a assistência do Espírito Santo, a expectativa do juízo escatológico e da *parousia*, a conduta nas relações familiares e sociais, entre outras. Pode-se dizer, portanto, que os desdobramentos práticos da relação entre 1Pedro e o AT são de importância capital para o viver e o agir da igreja em todas as épocas.

Referências

ALAND, K. *et al.* (ed.). *Novum Testamentum Graece* – Nestle-Aland: The Scholarly Edition of the Greek New Testament. 28. ed. rev. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

ALAND, K. *et al.* (ed.). *The Greek New Testament: The Standard Edition for Translators and Students*. 5. ed. rev. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014.

ARICHEA, D. C.; NIDA, E. A. *A Handbook on the First Letter from Peter*. New York: United Bible Societies, 1980.

CARSON, D. A. 1Pedro. In: BEALE G. K.; CARSON D. A. (ed.). *Comentário do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2014. p. 1243-1280.

EGAN, P. T. *Ecclesiology and the Scriptural Narrative of 1Peter*. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2016. E-book Kindle. Não paginado.

GROENWALD, E. P. *Die briewe van Petrus, Die brief van Judas*. Kaapstad: N. G. Kerk-Uitgewers, 1977. Biblioteca Digital Libronix. Não paginado.

KELLY, J. N. D. *A Commentary on the Epistle of Peter and of Jude*. Black's New Testament Commentaries. London: Adam & Charles Black, 1969.

KÖSTENBERGER, A. J.; KELLUM, L. S.; QUARLES, C. L. *Introdução ao Novo Testamento: A Manjedoura, a Cruz e a Coroa*. São Paulo: Vida Nova, 2022.

MARE, W. H. *New Testament Background Commentary: A New Dictionary of Words, Phrases and Situations in Bible Order*. Ross-shire, UK: Mentor, 2004.

MURIITHI, S. M. 1Peter. In: ADEYEMO, T. (ed.). *Africa Bible Commentary*. Nairobi, Kenya; Grand Rapids, MI: WordAlive Publishers; Zondervan, 2006. p. 1543-1550.

RAYMER, R. M. 1Pedro. In: WALVOORD, J. F.; ZUCK, R. B. (ed.). *El Conocimiento Bíblico, Un Comentario Expositivo: Nuevo Testamento – Tomo 4: Hebreos-Apocalipsis*. 2. ed. Puebla, México: Ediciones Las Américas, 2006. p. 87-113.

A RELAÇÃO ENTRE O CULTO E A PRÁTICA DA JUSTIÇA EM JEREMIAS 7,1-15

Fabio da Silveira Siqueira¹

Resumo: Nos últimos anos, tem-se presenciado a ascensão constante, tanto no meio católico quanto nas igrejas cristãs oriundas da Reforma, de grupos que se autointitulam “conservadores” e que, valendo-se sobretudo das redes sociais, têm conseguido exercer forte influência no meio político e, também, dentro das comunidades cristãs. Em meio católico, alguns desses grupos aliam um aparente “zelo pelo culto”, inclusive querendo retomar formas consideradas por eles como “mais tradicionais”, com uma constante aversão por qualquer discurso de cunho social. Motivados, talvez, pelo sentimento de “aporofobia”, tais grupos desqualificam qualquer discurso que envolva a causa dos mais desvalidos, acusando seus proponentes de serem motivados não por sentimento cristão, mas pela ideologia marxista. A presente comunicação visa apresentar o texto de Jr 7,1-15, com o intuito de demonstrar que toda dissociação entre culto e prática da justiça é estranha ao sentimento religioso que tem por inspiração a Sagrada Escritura. O fundamento cristão para se cuidar dos mais necessitados não está, em última análise, nesta ou naquela corrente filosófica, mas no ensinamento constante da Sagrada Escritura, tanto do Antigo, quanto do Novo Testamento. O texto de Jr 7,1-15 foi escolhido por demonstrar tal dissociação na época do profeta, aliada à flagrante “falsa segurança religiosa” dos seus destinatários.

Palavras-chave: Profeta Jeremias; Culto; Justiça; aporobia; Templo no AT

Introdução

A presente comunicação tem por objetivo fazer uma releitura do texto de Jr 7,1-15 aplicando-o à realidade encontrada hoje em muitos grupos cristãos que, à semelhança do antigo Israel, também se fiam em palavras mentirosas e pensam poder salvar-se praticando uma religião meramente exterior, sem nenhum comprometimento ético.

Para atingir tal objetivo serão percorridas três etapas. Primeiro, será analisado o texto em seu contexto e o modo como ele se relaciona com a seção onde está inserido, verificando-se também seu gênero literário e estrutura. Num segundo momento, um breve comentário colocará em destaque alguns elementos exegéticos de parte do oráculo, a saber, dos vv. 2d-7. Por último, será feita a atualização do texto, correlacionando-o com algumas práticas atuais de determinados grupos

¹ Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. E-mail: padresiqueira@gmail.com.

cristãos que revelam a mesma dissociação entre culto e prática da justiça, bem como manifestam sua falsa segurança religiosa.

1. Jr 7,1-15: o texto no seu contexto e sua estrutura

Jr 7,1-15 faz parte da seção intitulada “o sermão do Templo” – Jr 7,1 – 8,3 (CRAIGIE, 1991, p. 116). Além dos sinais massoréticos que demarcam essa seção, uma *setumah* (ט) encontrada antes de 7,3 e outra depois de 8,3, o uso do termo “lugar” (מקום), 8x no decorrer do texto, e a temática que se desenvolve nos versículos seguintes – 7,16-19: o profeta não deve interceder pelo povo; 7,20: a ira de YHWH que se manifestará; 7,21-34: uma dupla condenação à má conduta dos pais (vv. 21-26) e dos seus descendentes (vv. 30-34), emoldurando o papel do profeta, que será rejeitado (vv. 27-29); 8,1-3 como comentário a 7,33 – servem como elementos que apontam para a sua coesão (HOLLADAY, 1976, p. 102-105).

O discurso do Templo (Jr 7,1 – 8,3), à exceção do v. 29, apresenta-se como uma grande seção em prosa (CRAIGIE, 1980, p. 272). Jr 7,1-15 é a primeira subseção deste discurso, tendo em vista que podem ser percebidas duas mudanças a partir do v. 16: a palavra de YHWH não se dirigirá mais ao “vós” que é o povo, mas ao “tu” do profeta, voltando a dirigir-se ao povo como um todo somente a partir do v. 21; a temática também se modifica, pois a partir do v. 16 é apresentado o que se espera de Jeremias, a saber, que ele não interceda (v. 16) pelo povo (HOLLADAY, 1986, p. 238).

Essa primeira subseção contém o “sermão” ou “oráculo” propriamente dito do profeta, com desdobramentos para o próprio profeta e para o povo, que serão apresentados a partir de Jr 7,16. Holladay o classifica como uma parênese ou “discurso de aliança”, tendo em vista que é sobre as estipulações da aliança que a exortação é construída (1986, p. 239). Sua datação pode ser explicada a partir de Jr 26, que o situa no começo do reinado de Joaquim (609 a.C.), filho de Josias, depois que o faraó Neco retirou abruptamente Joacaz do trono (2Rs 23,31-37), após um breve reinado de apenas três meses (HOLLADAY, 1986, p. 240; KAISER, 2019, p. 76-77; ALONSO SCHÖKEL; SICRE DIAZ, 2004, p. 470).

Jr 7,1-15 pode ser dividido em três partes, precedidas pela introdução dos vv. 1a-2c: 2d-7; 8-11; 12-15 (EDWARDS, 2018, p. 37-38). As duas primeiras partes (vv. 2d-7 e 8-11) contêm dois elementos semelhantes: a confiança inútil em “palavras enganosas” (v. 4; v. 8) e a descrição dos males realizados por aqueles que se

aproximam do Templo e que se fiam em tais palavras (vv. 5-6 e vv. 9-10). Há uma progressão, contudo, nos vv. 8-11, tendo em vista que as faltas são descritas de maneira mais genérica e breve nos vv. 5-6 e de modo mais detalhado, no v. 9. Note-se, por exemplo, a referência genérica a “deuses estrangeiros” em 6c e especificamente a Ba’al em 9e, ainda que se repita a expressão “deuses estrangeiros” em 9f. Os vv. 12-15 encerram a seção com a introdução de Silo como modelo do que pode acontecer se os caminhos do povo não se modificarem. A partir do v. 13a dá-se a entender que a tragédia de fato ocorrerá, pois embora Deus fale sem cessar (v. 13cd) o povo não o escuta (v. 13e). O uso da forma WeQatal em 14a e 15a, junto aos verbos “fazer” (עָשָׂה) e “expulsar” (שָׁלַח) deixa patente que a tragédia é certa e será semelhante ao que aconteceu com Silo (v. 14e - כָּאֲשֶׁר) e com o Reino do Norte (v. 15b - כָּאֲשֶׁר): destruição do Templo (Sl 78,60) e exílio (2Rs 17,6).

2. Melhorar os “caminhos e as obras”: comentário aos vv. 2d-7

Postado à entrada do Templo, declarando quais são as condições para se permanecer no “lugar”, termo que em Jr 7,1-15 refere-se tanto à terra quando ao Templo², o profeta recorda ao povo quais são as exigências éticas que devem acompanhar quem pretende oferecer culto a Deus, numa imagem que faz recordar o Sl 15, que apresenta as condições para se habitar na “casa” de YHWH (THOMPSON, 1980, p. 275; EDWARDS, 2018, p. 39).

A raiz יטב, da qual provém o adjetivo “bom” (טוב), junto aos termos “caminho” e “obras”, como ocorre nos vv. 3b e 5a e, também, em Jr 18,11 e 26,11, tem o sentido de “melhorar”, ou, também, “corrigir, ordenar” a própria conduta em vista do bem. טוב/יטב são conceitos que se relacionam diretamente com a vida, a qual só é possível dentro de determinadas normas (STOEBE, 1978, p. 912-913). Essas têm em vista, sobretudo, a observância da “justiça” e do “direito”, binômio muito frequente na Bíblia Hebraica. De modo enfático, o oráculo afirma que é ora de “melhorar” os caminhos (v. 3b) e de não “confiar” em “palavras de engano” (דְּבַרֵי הַשֶּׁקֶר - 4a), expressão que também se repete no v. 8.

Tais “palavras de engano”, que Holladay chama de “enganoso slogan de segurança” (1986, p. 242), são descritas em 4c, a saber, a tríplice invocação do

² Ver o v. 14, onde o termo “casa”, em 14a, é colocado em paralelo com “lugar”, em 14d.

Templo de YHWH. Essas são palavras “que não ajudam” (v. 8b), pois projetam o povo na falsa segurança religiosa, na convicção de que a prática meramente exterior do culto irá salvá-los. Craigie afirma que se trata do chamado a “abandonar uma forma superficial de fé religiosa, a qual havia sido assumida pelo povo em lugar da integridade moral”³ (CRAIGIE, 1991, p. 120).

Que se trata de prática cultual meramente exterior, sem comprometimento interno com a vontade YHWH, fica claro pelo conteúdo dos vv. 5-6, que constituem um chamado a se praticar a justiça. Oferecer a Deus o culto devido e observar a justiça são duas atitudes que, na perspectiva dos profetas de Israel, andam juntas. Não é possível observar parcialmente os mandamentos, pois esses se referem não somente à relação do homem com Deus, mas também à relação dos homens entre si.

O v. 6a traz um trinômio presente também na tradição deuteronomista, como se pode observar, por exemplo, em Dt 16,11.14: o estrangeiro, o órfão e a viúva. São símbolo das classes mais frágeis da sociedade. O verbo *קשץ* utilizado nesse segmento (v. 6a) denota extorsão (HOLLADAY, 1986, p. 243), opressão, e Pr 14,31 afirma que tal atitude é um “ultraje ao Criador”. Ainda Pr 23,10-11, afirma que Deus mesmo será o “resgatador” (*לְאִי*) dos mais frágeis.

A expressão “sangue inocente” do v. 6b ocorre na Bíblia Hebraica em variados contextos. Em Dt 27,25, condena-se o suborno que faz com que o inocente seja indevidamente condenado à morte. O Sl 106,38, por sua vez, fala do sangue inocente dos filhos dos hebreus derramado diante dos deuses cananeus. Em 2Rs 21,16, Manassés é condenado por ter enchido Jerusalém com sangue inocente. Em suma, suborno, julgamentos falsos, idolatria, poder exercido não em função do bem comum, tudo isso culmina em sangue inocente derramado, o qual deverá ser vingado por YHWH. O v. 6 termina com a referência à idolatria, retomada mais à frente no oráculo em 9e. Por fim, no v. 7 abre-se a promessa de salvação, ligada à necessária mudança de comportamento descrita nos vv. 5-6.

Josias buscou empreender uma grande e extensiva reforma religiosa baseada nos ideais deuteronomistas. Sua morte prematura, no entanto, parece ter impedido a completa realização de tal reforma. O aspecto mais significativo desta, ou seja, a mudança interior do povo e dos seus líderes, parece não ter ocorrido. De fato, logo

³ Tradução do autor.

após a morte de Josias temos o governo trágico de Joaquim e o oráculo que acaba de ser descrito, que deixa patente que não adianta uma reforma meramente exterior do culto, apresentando-o sob formas “mais puras”, como o quis Josias, se não houver uma reforma interior, uma adesão à palavra de YHWH, que conjugue fé e vida, culto e comprometimento ético (TIEMEYER, 2009, p. 249).

3. Culto e prática da justiça hoje

O culto é, sem dúvida, um aspecto fundamental dos sistemas religiosos de que temos conhecimento (ELIADE, 2008, p. 295). Na vida cristã, ele ocupa lugar central. Em se tratando da tradição católica, o Concílio Vaticano II afirmou que a liturgia é o “cume e a fonte” da vida cristã (Sacrosanctum Concilium 10). As igrejas oriundas da reforma também dão grande ênfase à congregação, onde se presta a Deus o louvor e se ouve a sua Palavra. Um risco, contudo, afeta os cristãos, o mesmo que serviu de laço para Israel: a falsa segurança religiosa e a elaboração de novos “enganosos slogans” que, sob a aparência de piedade, até muitas vezes exacerbada, escondem forte dissociação entre culto e observância da justiça.

Embora o fenômeno seja bastante amplo, três breves exemplos podem elucidar quais sejam e quão danosos são tais novos slogans e como torna-se uma chaga para a fé cristã a dissociação entre culto e justiça que eles criam. O primeiro grupo de slogans são aqueles que reverberam pela boca de grupos políticos de bancadas ditas cristãs. Em seu dizer, colocam Deus em primeiro lugar e “acima de tudo”. Contudo, sua prática diverge muito de seu discurso, como se pode perceber nos inúmeros casos de corrupção e na cultura de morte que tais grupos propalam, legislando contra os mais desfavorecidos e vetando os direitos fundamentais de determinadas minorias.

“Deus é dono do lugar” é um slogan bastante difundido no Rio de Janeiro, nas comunidades onde acontece o fenômeno que a Prof. Viviane Costa, em sua obra “Traficantes Evangélicos”, chamou de a “narcorreligiosidade” (2003, p. 154). Estes grupos de narcotraficantes se autointitulam evangélicos e, alguns, até se denominam pastores. Mais uma vez o nome de Deus é apresentado no que parece ser uma frase piedosa, mas que tem como intuito dar uma roupagem religiosa a uma situação de crime, que tem se tornado um problema cada vez mais intrincado e difícil de resolver e que tem deixado marcas profundas na sociedade.

Um terceiro fenômeno, esse bastante presente em campo católico, é o surgimento de grupos ultraconservadores, que defendem inclusive a necessidade de se “purificar o culto”, adotando formas ditas “mais puras” para a liturgia, que são profundamente escrupulosos do ponto de vista da moral, mas somente e quase que exclusivamente, no que tange à sexualidade humana. Os mesmos grupos condenam toda e qualquer atuação social, inclusive desacreditando quem as pratica, dando-lhes nas redes sociais, campo minado e também muito “dominado” por eles, a classificação de marxistas infiltrados nas igrejas cristãs. Também esses criam e propalam seus falsos slogans, imagens de uma aparente piedade, porém que dissocia, uma vez mais, culto e vida, culto e observância da justiça. Muitos outros fenômenos poderiam ser propostos como objeto de análise, mas essa pequena mostra deixa patente que a mensagem do profeta Jeremias é atual, assim como também sua interpretação manifesta, no séc. IV, por Santo Efrém de Nísibi: ... *não vos fieis em palavras piedosas, se não vos corrigis de vossas más ações, porque então não sois o Templo de Deus, e ele não vos salvará pela santidade de seu templo, a qual vos haveis violado, nem pela multiplicidade de sacrifícios, que foi tornada execrável pela maldade dos oferentes* (Efrém de Nísibi – séc. IV, Comentário a Jeremias 7,4).

Considerações finais

A atualização do texto de Jr 7,1-15 serve para iluminar situações semelhantes à denunciada pelo profeta e que atravessam os tempos, desafiando também os cristãos de hoje. A dissociação entre culto e justiça tem sido cultivada de modo vez mais amplo. Novos falsos slogans de segurança permeiam discursos ditos “cristãos”, mas que escondem práticas completamente estranhas ao evangelho, como a corrupção, o narcotráfico e a desqualificação de ações em vista dos mais desvalidos. Mais do que nunca o profeta, como “boca de Deus”, ilumina os tempos e as mentes com a força da sua Palavra que, justamente por se mostrar sempre válida e atual, testemunha a respeito de si mesma que é Palavra viva de Deus, que pretende conduzir cada um e cada uma pelo caminho da vida.

Referências

- ALONSO-SCHÖKEL, Luis; SICRE DIAS, Jose Luis. *Profetas I*. São Paulo: Paulus, 1988.
- COSTA, Viviane. *Traficantes Evangélicos: quem são e a quem servem os novos bandidos de Deus*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023.
- CRAIGIE, Peter C. et alii. *Jeremiah 1 – 25*. Dallas, Texas: Word Books, 1991.
- EDWARDS, Timothy Mark. *Jeremiah's View of the Old Covenant*. Watford, UK, Churchman, v. 132, n. 1, p. 35-50, 2018.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- HOLLADAY, William L. *A Commentary on the Books of the Prophet Jeremiah: Chapters 1 – 25*. Minneapolis: Fortress Press, 1986.
- HOLLADAY, William L. *The Architecture of Jeremiah 1 – 20*. London: Associated University Press, 1976.
- KAISER, Walter C. *Walking the Ancient Paths: a Commentary on Jeremiah*. Bellingham, WA: Lexham Press, 2019.
- ODEN, Thomas C. (ed.). *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia*. Antigo Testamento. V. 14. Madrid: Ciudad Nueva, 2016.
- STOEBE, H. J. טוב. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. V. I. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. p. 902-918.
- THOMPSON, John Arthur. *The Book of Jeremiah*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing, 1980.
- TIEMEYER, Lena-Sofia. The Priests and the Temple Cult in the Book of Jeremiah. In: KRATZ, Reinhard G.; BARSTAD, Hans M. (ed.). *Prophecy in the Book of Jeremiah*. New York; Berlin: Walter de Gruyter, 2009. p. 233-264.

A IMAGEM VISÍVEL DO DEUS INVISÍVEL: DEIDADES E ICONOGRAFIA VERSUS ANICONIA JUDAICA E INVISIBILIDADE DE YHWH (DT 4,15-20)

Francisco Marques Miranda Filho¹

Resumo: A invisibilidade de YHWH contrasta com a visibilidade concreta das suas ações realizadas e contadas nas narrativas bíblicas, seja para constituir o povo de Israel, condenar suas escolhas, apoiar combates, julgar, reinar, curar, matar, acolher, excluir, entre outros. Se de um lado YHWH é invisível aos olhos de quem o cultua, a narrativa aponta para a convicção de que sua presença é real. Doutra parte, a mesma invisibilidade de YHWH parece confrontar as expressões religiosas dos povos vizinhos. O trabalho pretende apontar alguns elementos da construção histórica (arqueológica) e teórica (crítica) da convicção anicônica que prevaleceu no judaísmo, que resultou na aniconia preponderante da sua teologia. A arqueologia ampliou o conhecimento das histórias dos povos vizinhos a Israel. Estes povos possuíam muitas deidades locais concorrentes, que ora foram assimiladas, ora expulsas, ora reduzidas ao status de menoridade ao longo da história israelita. Elas eram visíveis nas representações imagéticas em esculturas, pinturas, relevos, vasos, entre outros. O ponto de partida é o texto de Dt 4,15-19, que se ocupa da proibição de executar quaisquer tipos de imagens representativas de qualquer das criaturas, que possam ser confundidas com alguma deidade ou com YHWH. O estudo de YHWH na formação da identidade israelita. A origem de YHWH e o debate sobre a aniconia judaica. Invisibilidade de YHWH versus visibilidade antropológica. Apesar da concorrência, a antiga religião israelita deixou uma herança anicônica capaz de se tornar uma teologia que recusou qualquer representação imagética de YHWH.

Palavras-chave: Aniconia Judaica; Iconografia Bíblica; Deidades; Visibilidade; Arqueologia.

Introdução

Por um longo tempo se sustentou a ideia de que a aniconia judaica associada ao jlavismo monoteísta preponderou inequivocamente sobre o Antigo Israel, e posteriormente se firmou no judaísmo exílico e pós-exílico. Essa compreensão foi sendo mais e mais matizada à medida que algumas ciências auxiliares ao estudo exegético desenvolveram novos aparatos teóricos que permitiram entender melhor o processo formativo etnogênico de Israel e a evolução da sua teologia. A recusa e a proibição de executar imagens para representar divindades, tanto na tradição israelita sobre El, quanto na que preponderou nos relatos bíblicos, YHWH, passou por uma consolidação gradual, convivendo, assim demonstrou o material arqueológico, com a presença e o culto de diferentes deidades centrais ou

¹ Doutorado em andamento em Filosofia pela UFRJ e em Teologia Bíblica pela PUCSP. Professor da FGV.

particulares. O objetivo deste trabalho é apontar para essa compreensão abrangente da imagética judaica, considerando inclusive sua aparente negação, mas também apresentar alguns breves traços teóricos auxiliares para ampliar a forma como imagem e palavra, bem como texto e percepção estética se correlacionam.

1. Aniconia judaica no Antigo Israel em contraste com a existência de deidades concorrentes

O ponto de partida da investigação proposta é o texto da literatura deuteronomista que se ocupa da proibição de executar quaisquer tipos de imagens representativas de qualquer das criaturas, que possam ser confundidas com alguma deidade ou com YHWH. O texto central da investigação é Dt 4,15-19:

Tende cuidado com a vossa vida. No dia em que o Senhor, vosso Deus, vos falou do seio do fogo em Horeb, não vistes figura alguma. Guardai-vos, pois, de fabricar alguma imagem esculpida representando o que quer que seja, figura de homem ou de mulher, representação de algum animal que vive na terra ou de um pássaro que voa nos céus, ou de um réptil que se arrasta sobre a terra, ou de um peixe que vive nas águas, debaixo da terra. Quando levatares os olhos para o céu, e vires o sol, a lua, as estrelas e todo o exército dos céus, guarda-te de te prostrar diante deles e de render um culto a esses astros, que o Senhor, teu Deus, deu como partilha a todos os povos que vivem debaixo do céu.

Há dois outros textos paralelos ao deuteronomista, que são os do Livro do Êxodo e do Levítico:

Ex 20,4 – Não farás para ti escultura, nem figura alguma do que está em cima, nos céus, ou embaixo, sobre a terra, ou nas águas, debaixo da terra.

Lv 19,4 – Não vos volteis para os ídolos, e não façais para vós deuses de metal fundido. Eu sou o Senhor, vosso Deus.

Há uma série de relatos bíblicos que permitem afirmar a inexistência de qualquer nicho ou lugar especial para YHWH, seja no Templo de Salomão ou nas suas diversas reconstruções ou reformas. Os textos se correlacionam na medida em que são testemunhas de momentos diferentes da história de Israel, ao mesmo tempo que demonstram o caráter da religião israelita no seu desenvolvimento, e a inequívoca aniconia preponderante nos relatos. Cada dos pontos a seguir unem texto e constatação: 1) 2Rs 25,13-17 – Não há menção à imagem de YHWH quando da destruição do Templo de Salomão; 2) Jr 52,17-23 – Não há menção à imagem de YHWH quando da destruição do Templo de Salomão; 3) 2Cr 36,18-19 – Não há

menção à imagem de YHWH quando da destruição do Templo de Salomão e na reconstrução do novo Templo; 4) Esd 1,7-11 – Não há menção à imagem de YHWH na reconstrução do novo Templo com os utensílios devolvidos; 5) Jr 27,16-18; 28,3 – Não há menção à imagem de YHWH nos objetos levados do Templo de Salomão; 6) 2Rs 24,13; 2Cr 36,7.10 – Não há menção à imagem de YHWH nos objetos levados do Templo de Salomão; 7) 2Rs 16,14; 2Cr 28,24 – Não há menção à imagem de YHWH, nem de nicho no Templo quando Acaz fez altares espalhados por Jerusalém para oferecer holocaustos a outras deidades, depois de fechar o Templo.

Diante da abundância de textos em defesa de uma aniconia tipificada, é preciso articular a antiga religião israelita, porque ao mesmo tempo em que ela aponta para uma defesa inequívoca da aniconia, a existência de deidades concorrentes não está de todo eliminada com a simples proibição. É possível afirmar, graças aos estudos da iconografia exegética com o apoio da arqueologia, que não é unívoca a certeza de que os antigos israelitas ignoravam de todo a existência dessas deidades paralelas, e em muitos casos a prática cultural, ainda que doméstica, demonstra que eram parte integrante da sua vida religiosa (MAZAR, FINKELSTEIN, 2007, p. 177). Para que essa articulação aconteça, é preciso ter em conta uma longa lista de tópicos a serem abordados, entre eles os deuses que devem receber seu devido lugar (dentro de Israel e dentro de seu contexto cultural). O problema é que ao abrir esta porta para as divindades a investigação é conduzida a um campo de infinidade do chamado preternatural.

Um exemplo disso: se nos restringirmos apenas aos deuses masculinos do Levante e apenas aos da Idade do Ferro, teremos que lidar com Athtar, Baal, Baal Hammon, Bethel, Chemosh, Dagan, El, Elyon, Eshmun, Gad, Hadad, Horon, Melqart, Milcom, Molek, Mot, Qadosh, Qaus, Reshep, Shamash, Yahweh, Yam e Yarikh. Ainda assim, esta lista é parcial, pois não inclui as várias manifestações locais e regionais da mesma divindade. Decerto que a divindade feminina precisa de um tratamento completo e matizado de forma semelhante. Aqui a lista também é longa e inclui uma sorte de divindades (Anat, Anat-Yahu, Asherah, Ashtart/Astarte, Ashtarot, Baalat, Ishtar, Qedeshet, Qudshu, Tanit), bem como aquelas conhecidas através de títulos e iconografia (por exemplo Rainha dos Céus, Dea Nutrix, Dona dos Animais).

Ao falar de divindade seria necessário incluir as reuniões plurais conhecidas como conselhos divinos e montagens. Para examinar, portanto, o preternatural no

Israel antigo de forma mais ampla seria necessário olhar para entidades ligadas aos céus e aos anjos, bem como para o submundo e o demoníaco (LEWIS, 2020, p. 2).

2. Invisibilidade de YHWH versus visibilidade antropológica

As tradições que a Bíblia Hebraica traz casaram as tradições El e YHWH. Então, é preciso pôr a questão, com a devida cautela, sobre o fato de que falta às tradições existentes de El certas características que estavam associadas a YHWH. Questões que demonstram a dificuldade dessa correlação, tais como: 1) a divindade israelita El não é retratada como uma divindade de combate que mata criaturas cósmicas como faz Leviatã e Yam, nem uma divindade agrária que luta contra as forças do Morte (Mot); 2) El não é retratado como uma divindade da tempestade que usa a voz de um relâmpago para manifestar sua natureza; 3) além de Hab 3,3, raramente se diz que a origem do israelita El é proveniente das terras do sul/sudeste do Mar Morto (Seir, Teman, Paran, Midian), embora algumas tradições o localizem nas proximidades (por exemplo, El-Roi em Beer Lahai Roi “entre Qadesh e Bered”, El em Kuntillet ‘Ajrud); 4) El não é retratado como uma divindade nacional cujo culto está entrelaçado com o apoio de uma hierarquia real; 5) as narrativas sobre El não exibem a intolerância que vem a caracterizar o javismo posterior.

No entanto, existem possíveis representações teriomórficas da divindade El Israelita em fontes textuais. Seguem duas dessas imagens literárias: 1) El e Leão – ocorrência do nome *’Ariel* (*’āri’ēl*; “El é um leão”? ou “o leão de El”?) e suas variantes atestadas na Bíblia Hebraica (Esd 8,16; Is 29,1-2,7; Ez 43,15-16; Nm 29,4). Tais representações foram encontradas pela arqueologia, por exemplo, os grandes leões de Hazor; ou leões esculpidos em complexos de templos (Hazor, Arad), e em estandes de culto (especialmente os dois de Tell Taanach), etc; 2) El e Touros – El, o Poderoso/ Touro de Jacó (1Rs 12,28-33); *’ābir ya’āqōb*, “o Poderoso de Jacó” (Gn 49,24; Is 49,26; 60,16; Sl 132,2. 5); El como Touro Vitorioso – “El trazendo Israel para fora do Egito” (*’ēl moši’ām mimmišrāyim*) “como os chifres de um boi selvagem” (*kēto’āpōt rē’ēm lo*) em Nm 23,22; 24,8 não deixam dúvidas sobre imagens de touros sendo usadas em relação a El. Outro exemplo é El e a imagem de touro de Jeroboão – Em Dã (1Rs 12,25-33).

Contudo, se faz sentido apresentar as características de como YHWH foi retratado, há de se ter em conta que, provavelmente, “o perfil original de YHWH

pode estar permanentemente perdido” (SMITH, 2017, 42-43). Isto sugere uma incerteza considerável. No entanto, ao menos é possível esboçar certas características que têm uma maior probabilidade de estarem no caminho certo.

YHWH foi retratado de muitas maneiras diferentes. Não é possível apontar todas as características, razão pela qual selecionei as mais típicas de uma leitura antropológica. São, portanto, cinco as formas primárias em que os antigos israelitas caracterizavam YHWH: 1) YHWH como guerreiro divino; 2) YHWH como o Deus compassivo da religião familiar; 3) YHWH como rei; 4) YHWH como juiz; e 5) YHWH como o santo. Embora estes cinco retratos não esgotem exaustivamente a divindade javista, eles fornecem traços da cultura, história, realidade social, e janelas rituais para os olhares diversos que foram atribuídos a YHWH: militares, míticas, familiares, reais, legais e cultuais.

3. O poder das imagens nos meios visuais e verbais – as características do termo “fenomenológico”

Segundo Walker (2022), é possível estudar as imagens como expressão artística de um dado mundo de pensamento. Ele reconhece que a maneira como determinadas experiências ou fenômenos figuram nas mídias visuais produz insights sobre como seus produtores conceituaram seu mundo. As imagens, portanto, podem ser analisadas como janelas para a mente antiga, que também podem facilitar a participação do espectador no fenômeno que capturam.

Um percurso razoável é conduzir a comparação imagem-texto com base em seus “fenômenos” compartilhados, dando atenção secundária às questões de contiguidade. Caso o mesmo fenômeno figure na mídia bíblica e iconográfica, as fontes artísticas podem informar a forma como interpretamos o texto bíblico. Tal abordagem iconográfica se preocupa, portanto, com as maneiras pelas quais as imagens expressam e influenciam o pensamento humano, ou seja, como certas experiências ou fenômenos figuram nas mídias literárias e visuais de maneiras comparáveis, independentemente de qualquer preocupação extensiva com as relações genéticas/históricas entre um texto específico e um artefato particular.

Mais recentemente, estudos bíblico-iconográficos que compartilham esses interesses têm frequentemente se baseado extensivamente na teoria das metáforas para fornecer um *locus* mais fenomenológico para a relação texto-imagem. Embora

a ênfase nas imagens como transmissoras de operações de pensamento complexas e as preocupações com a propinquidade histórica não sejam, de modo algum, exclusivas umas das outras, os estudiosos com ênfase mais fenomenológica muitas vezes evitaram a atenção à contiguidade para permitir análises comparativas mais tentadoras.

Em vez de trabalhar apenas com fontes sírio-palestinas e/ou da Idade do Ferro, esses estudiosos selecionam uma variedade de períodos de tempo e centros culturais como um meio de obter acesso ao universo imaginativo do Antigo Oriente Próximo (AOP). À sua maneira, esses estudos exploram como certos *topoi* (principalmente o divino, mas também a morte, o poder e o conflito) são visualizados em algumas das imagens seminais dessa antiga expansão cultural.

Os estudos que exemplificam essa abordagem procedem de duas maneiras, dependendo de qual lado da metáfora eles privilegiam. Uma metáfora engendra novos níveis de compreensão ao falar de uma coisa (um domínio alvo) em termos de outra (um domínio fonte). Nas análises recentes que exploraram metáforas icônicas compartilhadas entre textos bíblicos e iconografia no AOP, aconteceu um acento que privilegia o conteúdo da imagem (domínio fonte) e o fenômeno (domínio alvo) em sua metodologia.

Para Walker (2022), é preciso propor um “retorno” ao “poder” que a imagem tem de captar e (re)criar fenômenos humanos. Em vez de usar imagens do AOP apenas ou mesmo principalmente para esclarecer obscuridades específicas em textos bíblicos, é possível explorar as maneiras pelas quais as imagens poéticas e pictóricas apresentam certos *topoi*, com atenção cuidadosa às suas respectivas poéticas – a saber, como o “fazer” (*poiesis*) das imagens literárias e visuais (sua elaboração, arranjo, apresentação e assim por diante) serve para apresentar e refletir sobre um dado fenômeno.

Se pesquisas iconográficas anteriores usaram imagens para investigar o que os textos bíblicos significam, a ideia é explorar imagens do AOP para produzir insights sobre como os textos bíblicos se significam. É claro que os dois estão relacionados, mas o último foi pouco representado em trabalhos anteriores no subcampo da exegese iconográfica da Bíblia Hebraica.

Considerações finais

A proibição israelita de reproduzir imagens de quaisquer entes conduziu a uma teologia anincônica gradualmente. Somente de forma processual ela foi se impondo como regra cúltica. Não é suficiente, portanto, dizer que a existência abundante de deidades concorrentes significa que o Antigo Israel apenas conviveu com elas, e que apenas pertenciam ao panteão dos povos vizinhos. A arqueologia demonstrou o contrário, que a proibição não foi somente processual, mas que parte do povo ainda manteve uma relação cultural relevante com todo tipo de deidade concorrente por um longo tempo. Apesar da forma definitiva imposta pela proibição, a convivência ruidosa com outras deidades faz pensar no poder que o fenômeno imagético tem sobre a experiência religiosa como tal.

Trata-se, então, de perguntar com que base podemos realizar uma comparação de imagens visuais e textuais no nível de seu respectivo “poder” ou experiência. Que evidências sobre a relação entre a experiência dessas duas mídias garantem uma comparação tratável? Pode-se trabalhar com duas áreas primárias atuais de pesquisa em neurociência e ciência cognitiva, ambas fornecendo uma janela para a relação entre a percepção e a imaginação e, como resultado, as artes visuais e verbais.

Deve-se fazer uma discussão sobre o chamado debate “imagético”, que discute as estruturas e processos fundamentais que dão origem ao fenômeno das imagens mentais. Os “pictorialistas” têm argumentado convincentemente que ver uma imagem com o olho e imaginar uma dentro do olho da mente não são apenas experiências fenomenologicamente análogas, mas também processos neurologicamente sobrepostos.

Há duas frentes que podem ser tomadas como ferramentas teóricas auxiliares; 1) abordar aspectos da neuroestética, que mostra as experiências estéticas evocadas pelas artes visuais e verbais envolvidas num processo neurológico comum, da mesma forma que a ponte neurológica entre o engajamento de um poema e a pintura está no uso compartilhado de imagens especificamente (STARR, 2013); e 2) considerar a relação entre como uma imagem verbal é trabalhada e os tipos de imagens mentais geradas pelo leitor (SCARRY, 2001). Os dois caminhos descortinam amplas possibilidades de compreender melhor o

fenômeno imagético, ao mesmo tempo que amplia a compreensão da visibilidade real de YHWH na teologia e na prática cultural de Israele e de Judá.

Referências

LEWIS, Theodore J. *The Origin and Character of God Ancient Israelite Religion through the Lens of Divinity*. New York: Oxford University Press, 2020.

MAZAR, Amihai; FINKELSTEIN, Israel. *The Quest for the Historical Israel: Debating Archaeology and the History of Early Israel*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.

SMITH, Mark S. "Yhwh's Original Character: Questions About an Unknown God." In: *The Origins of Yahwism*, Oorschot, Jurgen, Witte, Markus (Orgs). Berlin: de Gruyter, 2017, p. 23-44.

SCARRY, Elaine. *Dreaming by the Book*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

STARR, G. Gabrielle. *Feeling Beauty – The Neuroscience of Aesthetic Experience*. Massachusetts: MIT, 2013.

WALKER, Justin. *The Power of Images – The Poetics of Violence in Lamentations 2 and Ancient Near Eastern Art*. Peeters: Leuven. 2022.

A FILIAÇÃO E A ASCENSÃO DE JESUS COMO DESCRIÇÃO DE SUA EXALTAÇÃO REAL EM HEBREUS

Isaac Malheiros Meira Junior¹

Resumo: Esta investigação aborda a filiação de Jesus e sua ascensão no primeiro capítulo da epístola aos Hebreus. Por meio de uma análise exegética e uma revisão de literatura, o presente artigo busca explorar o significado teológico subjacente a exaltação de Cristo a direita de Deus. Qual é o evento do qual essa ascensão faz parte, e por que a ascensão é mencionada no primeiro capítulo? Dentre as seis passagens que se referem explicitamente a ascensão de Jesus na epístola, Hebreus 1:6 relaciona a ascensão com a exaltação e entronização de Jesus. Deste estudo emerge a conclusão de que a estrutura do primeiro capítulo de Hebreus, aliada as citações e ecos de textos da Bíblia Hebraica, indica uma cerimônia de entronização do Filho no papel de rei davídico ideal, escatológico e divino. Hebreus 1:6 é o terceiro elo de uma corrente de sete citações da Bíblia Hebraica que descreve uma cena da entronização em três etapas. Nesse contexto, o Filho é coroado como rei e sacerdote, em completa consonância com expectativas da Bíblia Hebraica e com antigas descrições de cerimônias de entronização de Israel e de outras nações do antigo Oriente Próximo. Esta pesquisa repousa primordialmente na abordagem de Felix H. Cortez e se enriquece com as contribuições de outros estudiosos que corroboram essa perspectiva.

Palavras-chave: Hebreus; Cristologia; Filiação; Ascensão.

Introdução

Hebreus identifica Jesus como Filho e faz referência à sua ascensão ao céu. Tanto a filiação quanto a ascensão fazem parte de uma moldura argumentativa em que Jesus é apresentado como rei-sacerdote exaltado e entronizado no céu.

No livro de Hebreus, há seis passagens específicas (a saber, 1:6; 4:14-16; 6:19-20; 9:11-14, 24; 10:19-22) que fazem referência explícita à ascensão de Jesus. A ascensão é relacionada a facetas distintas das realizações redentoras de Jesus em cada uma dessas passagens (CORTEZ, 2008, p. 40). Hb 1:6, por exemplo, estabelece uma conexão entre a ascensão e a entronização de Jesus, um tema que é reiterado em 4:14-16. Por outro lado, 6.19-20 estabelece uma ligação entre a ascensão e a nomeação de Jesus como sumo sacerdote. As passagens encontradas em 9:11-14, 24 e 10:19-22, por sua vez, enfatizam o significado da ascensão no contexto da inauguração da nova aliança.

¹ Doutor em Teologia pela Escola Superior de Teologia (EST, São Leopoldo-RS), docente do Centro Universitário Adventista de São Paulo, e-mail: isaacmeira@gmail.com.

Neste artigo, é examinada a filiação de Jesus e sua ascensão, especialmente no primeiro capítulo da epístola aos Hebreus. O objetivo é investigar o significado teológico da exaltação de Cristo à direita de Deus, explorando o evento ao qual essa ascensão se relaciona e por que ela é mencionada. Essa abordagem é baseada na proposta do teólogo mexicano Félix Cortez. O método utilizado será a leitura atenta (*Close Reading*) dos textos de “filiação” e “ascensão” em Hebreus, seguida de uma avaliação exegética de expressões-chave nos contextos dos textos de “filiação” e “ascensão”, levando em conta os ecos e alusões à LXX/Bíblia Hebraica nesses contextos.

1. A ascensão

O evento ao qual a ascensão pertence é um elemento crucial dentro da estrutura abrangente da exaltação de Jesus à direita de Deus, conforme consistentemente articulado em todo o livro de Hebreus (1:3, 13; 8:1; 10:12; 12:2). Estes diversos aspectos contribuem significativamente para moldar a identidade de Jesus como o “Filho”. No entanto, para uma compreensão precisa do contexto específico em que a ascensão é mencionada em Hb 1:6, é imperativo examinar esta passagem.

Hb 1:6 surge como o terceiro componente dentro de uma sequência de sete citações do Antigo Testamento, encontradas nos versículos 5 a 14, formando uma cadeia de referências. Esta sequência serve para delinear a cena da entronização do Filho à direita de Deus. Essas sete citações estão estruturadas gramaticalmente em três frases, cada uma introduzindo uma fase distinta desse processo de entronização. Esta passagem deu origem a interpretações que sugerem que se refere a vários acontecimentos, nomeadamente a *Parousia*, a encarnação e a exaltação de Jesus no Céu.

Os estudos contemporâneos defendem predominantemente o ponto de vista de que Hb 1:6 se refere especificamente à exaltação de Jesus subsequente à sua ressurreição. Esta interpretação baseia-se na associação contextual imediata de Hb 1:6 com o assento de Jesus à direita de Deus: “assentou-se à direita da Majestade, nas alturas” (Hb 1:3) e “assenta-te à minha direita” (Hb 1:13; cf. Sl 110:1).

Notavelmente, em Hb 1:1-4, a exaltação do Filho como herdeiro (v. 2b) está intrinsecamente ligada à sua entronização e à sua manifesta superioridade sobre o

reino angélico (vv. 3d-4). Dado que os versículos 5-14 retratam coletivamente a adoção do Filho (v. 5) e sua entronização (vv. 8, 9, 13), é plausível perceber a ordem de Deus aos anjos para adorarem o Filho (v. 6). como parte constituinte da cerimônia que acompanha sua entronização. Além disso, o título “primogênito” (v. 6) provavelmente carrega conotações davídicas, invocando a promessa relativa aos reis davídicos: “Farei dele o primogênito, o mais elevado dos reis da terra” (Sl 89:27).

Além disso, a prostração dos anjos diante do Filho alinha-se com o conceito de que Jesus foi adorado pelos anjos após a sua exaltação no céu, uma noção bem documentada na literatura cristã primitiva (CORTEZ, 2008, p. 221). O termo “gerado”, referindo-se ao Filho em Hb 1:5 (citando Sl 2:7 e 2Sm 7:14; cf. 1Cr 17:13), é aplicado à ressurreição de Jesus em Rm 1:3-4. Consequentemente, de acordo com Fp 2:9-10, Deus conferiu a Jesus “o nome que está acima de todo nome” após sua crucificação, resultando em homenagem universal ao nome de Jesus nos reinos celestial, terrestre e subterrâneo (cf. Ef 1:20-22; 4:8-10; 1Pe 3:22).

Neste contexto, portanto, Hb1:6 alude à apresentação de Jesus perante a corte celestial, significando o ato de Deus trazendo Jesus ao reino celestial, que é entendido como a ascensão.

2. A filiação

Em Hebreus, Jesus é “Filho” (Hb 1:2; 1:5; 1:8; 3:6; 5:5; 5:8; 7:28) e é “Filho de Deus” (Hb 4:14; 6:6; 7:3; 10:29). Há dois sentidos para “Filho” em Hebreus: (1) referente ao cargo real assumido por Jesus e (2) referente à sua identidade divina filial. No contexto do livro de Hebreus, há uma notável ambiguidade em relação à identidade de Jesus como Filho de Deus, que é central para o argumento de exortação do autor. O estudo de Cortez (2008, p. 267-273) destaca essa ambiguidade, apontando que Jesus se torna Filho quando assume os poderes de rei na ascensão, embora já possuísse a identidade divina de Filho. O objetivo principal do autor de Hebreus não reside na mera prova da posição exaltada de Jesus como o “Filho” sentado à direita de Deus. Em vez disso, o autor emprega as implicações da exaltação de Jesus como uma base sólida para exortar o público à fidelidade, como evidenciado em diversas passagens (por exemplo, 2:1-4; 4:14-16; 10:19-25, 35- 39; 12:1-4).

O título “Filho” – ou “Filho de Deus” – é usado em Hebreus eminentemente como um título real. Jesus é o “Filho” entronizado como rei (1:3, 8), consagrado como sumo sacerdote (4:14; 5:5, 8; 7:28) e mediador da nova aliança (10:29; cf. 6:6). Hebreus concebe a ascensão como a inauguração de seu ofício como “Filho” à “direita de Deus” (Hb 1:3, 13; 4:14-16; 8:1-2; 10 :12-13; 12:1-2) e entende o título “Filho” como o cumprimento da promessa feita a Davi, reivindicada explicitamente para Jesus em Hb 1:5.

Jesus é o “filho” entronizado à direita de Deus (1:3, 5-6). Ele derrotou a “morte”, o inimigo (2:14-16), construiu a “casa de Deus” (3:1-6; 8:1-5) e forneceu “descanso” para seu povo (4:1 -10). Sua ascensão ao trono implica também o surgimento de um novo sacerdote fiel da ordem de Melquisedeque (caps. 5-7) e uma reforma do culto – especificamente da lei dos sacrifícios (9:24-10:18) e sacerdócio (7:13-28). O novo rei purifica seu povo (9:11-14), media uma nova aliança (9:15-23) e reforma o culto estabelecendo um sacrifício que é efetivo “de uma vez por todas” (9:24-10:18) e múltiplos sacrifícios espirituais (13:10-16), todos os quais terminam em uma alegre celebração no Monte Sião (12:22-29) – como fizeram as reformas dos antigos reis judeus (CORTEZ, 2008, p. 41).

A “adoção divina” refere-se à “filiação divina do rei”, que é consumada na entronização do rei. Em Hebreus 1, o “Filho” é entronizado como rei, com a cena de coroação real, trono, cetro (1:3, 8) e unção (1:9), elementos que permeiam todo o primeiro capítulo.

Em Hebreus, a filiação é estabelecida sobre as imagens fornecidas pelos Salmos 2 e 110 (MOWINCKEL, 1955), refletindo uma expectativa messiânica escatológica de um Messias-real, o “filho de Deus”. No contexto do judaísmo antigo, o termo “Filho de Deus” foi aplicado a diversas entidades, incluindo Israel (Êx 4:22; Jr 31:9; Os 11:1), anjos, seres celestiais (Jó 1:6; 2:1 [cf. Dt 32:8]; 38:7; Sl 29:1; 89:6; Dn 3:25) e o rei davídico (2Sm 7:14; 1Cr 17:13; 22:10; 28:6; Sl 2:7). Esta noção da “adoção divina” do rei durante sua entronização e da “filiação divina” do rei encontra apoio textual nos Salmos 2 e 110, bem como na profecia de Natã sobre a dinastia davídica em 2 Samuel 7:14, que é repetida em várias passagens do Antigo Testamento (1Cr 17:13-14; 22:10-11; cf. 1Cr 28:9-10 e 2Cr 7:17-20). Além disso, o Salmo 89:27-30 também contribui para esse entendimento.

O autor de Hebreus faz referência direta ao Salmo 2, citando os versículos 7 e 8. Este Salmo descreve um rei estabelecido por Deus (“Eu, porém, constituí o meu Rei sobre o meu santo monte Sião”; v. 6) e apresenta a declaração de adoção real (“Tu és meu Filho, eu, hoje, te gerei”; v. 7), juntamente com a promessa de uma herança (“eu te darei as nações por herança”; v. 8). Contudo, Hb 1:2 expande esta herança ao incluir “todas as coisas” como pertencentes ao Filho. A exaltação do filho-rei descrita no Salmo 2 concede-lhe soberania completa sobre os reis e juízes da terra:

- “Proclamarei o decreto do SENHOR: Ele me disse: *Tu és meu Filho, eu, hoje, te gerei*. Pede-me, e eu te darei as nações por herança e as extremidades da terra por tua possessão (Sl 2:7-8)
- “nestes últimos dias, nos falou pelo Filho, a quem constituiu *herdeiro de todas as coisas*, pelo qual também fez o universo. [...] Pois a qual dos anjos disse jamais: *Tu és meu Filho, eu hoje te gerei?* E outra vez: *Eu lhe serei Pai, e ele me será Filho?* (Hb 1:2-5).

Hebreus não chama Jesus de “filho de Davi”, mas reconhece sua descendência da tribo de Judá (7:14), aplica a ele as promessas da aliança davídica (Hb 1:5; citando Sl 2:7 e 2Sm 7:14; 1Cr 17:13), e refere-se à sua entronização como “filho” à “direita de Deus” (1:3, 13; 5:6; 7:17, 21; 10:13; 12:2; citando Sl 110:1, 4). Isso sugere que as tradições davídicas funcionem como conjunto de significados implícitos em Hebreus.

A filiação divina do rei está claramente estabelecida no Antigo Testamento, como visto em 2Sm 7:12-16, onde Deus faz a promessa de estabelecer um descendente de Davi e declara que ele será um filho divino (“Eu lhe serei por pai, e ele me será por filho”, v. 14). Este conceito é retomado em Hebreus 1, onde a figura real do Filho é enriquecida com a aplicação do Salmo 45, que descreve um rei exaltado e virtuoso: “O teu trono, ó Deus, é para todo o sempre; cetro de equidade é o cetro do teu reino. Amas a justiça e odeias a iniquidade; por isso, Deus, o teu Deus, te ungiu com o óleo de alegria, como a nenhum dos teus companheiros” (Sl 45:6-7).

O autor de Hebreus utiliza a linguagem e o simbolismo dos Salmos reais, especialmente os Salmos 2 e 110, juntamente com o oráculo dinástico de Natã, como base para desenvolver a expectativa escatológica messiânica de um Messias real que seja reconhecido como “Filho de Deus” (MARTÍNEZ, 2007, p. 92).

Entretanto, o objetivo principal de Hebreus não é provar que Jesus é o “Filho” entronizado à direita de Deus; em vez disso, o autor de Hebreus refere-se à exaltação

de Jesus como base para uma exortação aos leitores para permanecerem fiéis (por exemplo, 2:1-4; 4:14-16; 10:19-25, 35-39; 12:1-4). Hebreus apenas assume que Jesus é o Filho entronizado.

3. Entronização do rei no ambiente celestial

Dentro da estrutura contextual de Hebreus 1, a referência à colocação de Jesus à direita de Deus em Hb 1:6 significa sua exaltação após a ressurreição, culminando em sua ascensão à esfera celestial (ELLINGWORTH, 1993, p. 117; GUTHRIE, 1998, p. 69). A imagem do Filho sentado à direita de Deus, em Hb 1:3 e 13, deriva de Sl 110:1 (“assenta-te à minha direita”). Os Salmos 2 e 110 retratam um rei cujos atributos não se alinham perfeitamente com Davi ou seus descendentes. Portanto, já existia nos textos do Antigo Testamento uma antecipação implícita de uma manifestação mais abrangente.

Hebreus 1 expande esta perspectiva mais ampla, situando a descrição deste evento num contexto celestial (“no alto” em 1:3), apesar do evento mencionado em 1:6 aparentemente ter uma conotação terrena (“ao introduzir o Primogênito no mundo [*oikouménē*], diz: ‘E todos os anjos de Deus o adorem’”). No entanto, Hb 2:5, a única outra ocorrência do termo *oikouménē* em Hebreus, caracteriza este mundo vindouro como o domínio sobre o qual o Filho reina (cf. 2:8-9), divergindo do mundo atual. Quando Hebreus faz alusão ao mundo terreno, emprega o termo *kósmos*, distinto de *oikouménē* (por exemplo, 4:3; 9:26; 10:5; 11:7, 38).

A palavra *oikouménē* denota o reino sobre o qual o imperador romano dominava, em vez da totalidade do mundo habitado, como visto em Lc 2:1 (BAUER; DANKER; ARNDT; GINGRICH, 2000, p. 699). Consequentemente, no contexto de Hb 1:6, o termo “mundo” transmite o domínio do Filho como governante, simbolizado pela corte celestial.

Hb 1:1-4 estabelece uma conexão entre a exaltação do Filho como herdeiro (1:2b) e sua entronização e preeminência sobre os anjos (1:3-4). Posteriormente, Hebreus 1:5-14 descreve a adoção do Filho (v. 5) e a entronização (vv. 8, 9, 13). A diretriz para os anjos adorarem o Filho (v. 6) alinha-se naturalmente com esta cerimônia de entronização celestial.

Hb 1:5-14 incorpora sete citações do Antigo Testamento (Hb 1:5 cita Sl 2:7 e 2Sm 7:14; Hb 1:6-12 faz referência a Dt 32:43 [LXX], Sl 104:4 [103: 4 LXX], Sl 45:6-

7 [44:6-7 LXX] e Sl 102:25-27 [101:26-28 LXX]; e Hb 1:13 cita Sl 110:1 [109:1 LXX]). Esta sequência de citações delinea a cena da entronização do Filho no céu, à direita de Deus, em três fases distintas: (1) o pronunciamento divino da adoção real (v. 5), (2) a apresentação do Rei- Filho, a outorga de insígnias reais e a aclamação do rei (vv. 6-12), e (3) a entronização e a atribuição de autoridade (v. 13) (ELLINGWORTH, 1993, p. 108-10).

Nesta interpretação proposta, os anjos constituem o pano de fundo desta entronização celestial de Jesus (correspondendo à “sujeição do mundo vindouro” a Jesus em Hb 2:5). As três etapas do ritual de coroação identificadas em Hb 1:5-14 lembram as antigas cerimônias de coroação do Oriente Próximo, embora não esgotem todos os elementos presentes em tais rituais (CORTEZ, 2008, p. 225-229).

Na liturgia da entronização e da adoção real descrita em Hb 1:5-14, Jesus é apresentado a um “mundo vindouro” (corte celestial), e o texto incorpora a imposição de símbolos reais sobre ele: o trono (v. 8), o cetro (v. 8) e a unção (v. 9). Isto culmina na aclamação do seu governo eterno (v. 10-12). Nas antigas cerimônias de entronização, toda a assembleia exclamava: “Viva o rei para sempre!” e Hebreus 1:10-12 transmite a certeza de que o reinado de Jesus durará eternamente. Em última análise, ele é convidado a assumir o seu trono (“sentar-se”; v. 13). Consequentemente, Hebreus 1 retrata a inauguração de um reino em um ambiente celestial.

Considerações finais

As tradições davídicas funcionam como um tema fundamental subjacente em Hebreus. O autor de Hebreus apresenta a exaltação celestial de Jesus como o rei davídico escatológico, o “filho de Deus” como uma figura real que cumpre as promessas de Deus, resultando em descanso, intercessão, purificação do pecado e restauração da aliança para Seu povo. A entronização de Jesus à direita de Deus enfatiza sua supremacia como Filho, destacando a adoção real e a afirmação “hoje te gerei” como símbolos da exaltação divina e da atribuição do poder real a Jesus. A linguagem do Antigo Testamento, especialmente dos Salmos reais, fornece a base para compreender a expectativa messiânica e a imagem do rei davídico como “Filho de Deus”.

Assim, o Livro de Hebreus constrói uma base teológica e messiânica sólida, combinando elementos dos próprios Salmos, profecias e oráculos do Antigo Testamento, para apresentar Jesus como o Filho de Deus, tanto em sua natureza divina quanto em sua posição real. A cerimônia de entronização celestial descrita em Hb 1 mostra Jesus coroado e aclamado como Rei eterno, cumprindo as promessas feitas a Davi. Pesquisas futuras podem explorar as implicações dessa compreensão da ascensão de Jesus em maior profundidade.

Referências

BAUER, W.; DANKER, F. W.; ARNDT, W. F.; GINGRICH, F. W. *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago, 2000.

CORTEZ, Felix H. "The Anchor of the Soul that Enters within the Veil": The Ascension of the "Son" in the Letter to the Hebrews. *Tese* (Doutorado). Berrien Springs: Andrews University, 2008. Disponível em: <https://bit.ly/2HFSeoL>. Acesso em 23 jul. 2017.

ELLINGWORTH, Paul. *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text*. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

GUTHRIE, George H. Hebrews. *NIV Application Commentary Series*. Grand Rapids: Zondervan, 1998.

MARTÍNEZ, Florentino García. Divine Sonship at Qumran and in Philo. *The Studia Philonica Annual*, vol. 19, (p. 85-99), 2007.

MOWINCKEL, Sigmund. *He That Cometh*. Nashville: Abingdon Press, 1955.

A COMPAIXÃO E MISERICÓRDIA EM LC 10,25-37. ANÁLISE TEOLÓGICA DA MISERICÓRDIA COMO ESTILO DE VIDA

Isadora Maria Oliveira Souza¹

Resumo: Este trabalho estuda a relação da compaixão e misericórdia presentes na perícope de Lc 10, 25-37, onde está inserida a Parábola do Bom Samaritano. Lucas apresenta Jesus como sendo ele próprio a expressão da misericórdia do Pai. É no seu modo de agir que se percebe a atitude misericordiosa diante das pessoas, sobretudo as mais necessitadas e marginalizadas. Na parábola encontramos um paradigma de como se pode ou não exercer a misericórdia e a compaixão diante do irmão caído e ferido. E, o Papa Francisco, tem fomentado esse tema, desde o início do seu pontificado. Assim, objetivamos destacar, apresentar e interpretar a mensagem de compaixão e misericórdia contida na perícope, relacionando com a mensagem do Papa Francisco. Como objetivos específicos pretendemos conhecer aspectos do Evangelho de Lucas e a proposta de Jesus para uma autêntica vivência do projeto de Deus caracterizado pela misericórdia e compaixão. E ainda, relacionar a bondade de Deus manifestada na conduta do Bom Samaritano e atualizar a conduta esperada em relação às pessoas “semimortas” à beira dos caminhos, a partir das Obras de Misericórdia Corporais e Espirituais. O presente trabalho foi organizado numa metodologia, composta em etapas que constam de contextos fundamentais sobre o evangelho e sobre o evangelista Lucas, análise bíblico-teológica de Lc 10, 25-37, e a compreensão da compaixão e misericórdia à luz dos escritos do Papa Francisco, especificamente da Fratelli Tutti. Sobre os resultados e conclusões, a pesquisa se encontra em processo de construção, por isso, as conclusões são preliminares.

Palavras-chave: Compaixão; Misericórdia; Bom Samaritano; Papa Francisco.

Introdução

A perícope de Lucas 10, 25-37 caracterizado primeiro pelo diálogo entre o Doutor da Lei e Jesus, e seguido da Parábola do Bom Samaritano, é o texto da Sagrada Escritura, dentro do Novo Testamento que acreditamos ser a máxima expressão sobre o primeiro Mandamento, a compaixão e a misericórdia. Com a dissertação que está em construção objetivamos destacar, apresentar e interpretar a mensagem de compaixão e misericórdia contida na perícope, relacionando com a mensagem do

¹ Mestranda em Teologia Bíblica na PUC Paraná, bolsista Capes. Pós-Graduada em Docência do Ensino Superior, pela Faculdade de Educação São Luís. Pós-Graduada em Ensino Religioso, pela Faculdade de Educação São Luís. Graduada em Teologia Doutrina Católica, pela Uninter – Centro Universitário Internacional. Possui graduação em Comunicação Social, com habilitação em Publicidade e Propaganda pelo Uni Facef – Centro Universitário Municipal de Franca. Atualmente é professora no Convento Franciscano Santa Maria dos Anjos. É professora assistente no Cearp – Centro de Estudos da Arquidiocese de Ribeirão Preto. E leciona como professora eventual na EE Prof. Henrique Lespinnasse. E-mail: isadoramariaosouza@gmail.com

Papa Francisco. Como objetivos específicos pretendemos conhecer aspectos do Evangelho de Lucas e a proposta de Jesus para uma autêntica vivência do projeto de Deus caracterizado pela misericórdia e compaixão. E ainda, relacionar a bondade de Deus manifestada na conduta do Bom Samaritano e atualizar a conduta esperada em relação às pessoas “semimortas” à beira dos caminhos, a partir das Obras de Misericórdia Corporais e Espirituais.

1. Evangelho de Lucas: conceitos, temas e contextos

O Evangelho de Lucas é surpreendente! Ele nos apresenta um Jesus misericordioso diante das necessidades das pessoas, e ao mesmo tempo quer ensinar àqueles que se colocam no seguimento de Cristo, a como ele ser misericordiosos.

1.1. Gênero literário Evangelhos

Na Sagrada Escritura, podemos reconhecer a palavra de origem grega, Evangelho. No Antigo Testamento, especificamente a partir do texto de Isaías 52, 7: “Como são belos, sobre os montes, os pés do mensageiro que anuncia a paz, do que proclama boas novas e anuncia a salvação, do que diz a Sião: ‘O teu Deus reina’”. E conforme a tradução da Bíblia de Jerusalém explica no rodapé, trata-se da chegada dos mensageiros ao país e na ocasião as sentinelas que avistam anunciam a alegria, que se trata da inauguração do reinado pessoal do Senhor em Sião. Ali, isto é um Evangelho!

A Igreja primitiva compreendia o termo “evangelho” como anuncio de uma boa notícia que estava relacionada a princípio com a pregação oral sobre Jesus:

O Novo Testamento expressa Jesus Cristo como evangelho com dois sentidos: Jesus é aquele que veio instaurar o reino de Deus, trazendo paz e salvação, como dito em Isaías; e é também o evento da Boa Nova para todas as pessoas – mais do que qualquer proclamação de boas notícias imperiais ou militares, ele é a Boa Nova em pessoa (SIMÕES, 2017, p. 30).

A respeito do termo Evangelho, Mosconi conceitua: “A palavra “Evangelho” vem da antiga língua grega, significa “Boa Notícia”, “alegre notícia”. Na época de Jesus e das primeiras comunidades esta palavra era bastante utilizada nos palácios dos poderosos; servia para saudar pessoas importantes. O imperador romano era recebido como “o evangelho”, a maior boa notícia” (MOSCONI, 1997, p. 16).

Corroborar Simões (2017): “O evangelho e, então, definitivamente, a Boa Novada chegada do reinado de Deus por meio do Messias e compreende seu nascimento, sua vida, sua Paixão, sua morte e sua ressurreição tudo em um único evento: Jesus Cristo” (p. 31). E ainda, nos recorda Catenassi e Perondi (2019, p. 343), que “os evangelhos constituem o centro hermenêutico que dá sentido para as Escrituras dentro do mundo cristão, uma vez que o acontecimento Jesus Cristo, assim como visto e interpretado pelos evangelistas, dá os fundamentos para a interpretação teológica da Bíblia”.

Jesus Cristo é e veio cumprir a verdadeira Boa Notícia! Sendo assim, cada autor se dedicou a contar a história dele a partir de diversos estilos literários e com suas formas de escrever e de contar. São quatro evangelhos e evangelistas e “Lucas² se difere dos demais evangelistas porque ele não conheceu Jesus Cristo pessoalmente. Portanto, não recebeu dele as mensagens, vivências, a transmissão oral de seus ensinamentos, apenas dos discípulos que conviveram com Cristo e de suas experiências junto às comunidades cristãs e, inclusive, possíveis experiências com o apóstolo Paulo.

Devemos, portanto, tentar situar Lucas numa comunidade ou equipe paulina, por volta do ano 80. Tem ele à sua disposição o Evangelho de Marcos, a Coleção dos logia (= Q), sua “característica” (em diversos blocos em vez de ser num documento continuado), alguns ciclos sobre a comunidade de Jerusalém, os helenitas, a conversão e as missões de Paulo, algumas informações isoladas, traços itinerários etc. (BOVON, 1985, p. 270).

Na análise a obra de Lucas, especificamente ao seu evangelho, podemos identificar que de fato foi bem ordenada, como ele mesmo indica no seu Prólogo (Lc 1, 3), de forma que as principais formas narrativas que o autor do terceiro evangelho utilizou foram: parábolas (Lc 15, 11-32. 16, 19-31. 18, 1-8. 18, 9-14), inclusive na presente pesquisa utilizamos uma de suas parábolas, a parábola do Bom Samaritano (Lc 10, 25-37), como nosso objeto de estudo; relatos de milagres (Lc 5, 12-16. 7, 11-17. 17, 11-19); anunciação (Lc 1, 5-25. 1, 26-38); midrash (Lc 1 e 2), sentenças encaixadas (Lc 7, 36-50. 13, 10-17. 19, 1-10), controvérsias (Lc 6, 1-5).

² É de consenso de vários estudiosos que Lucas foi o autor do terceiro Evangelho. (KARRIS, 2011, p. 217). (MOSCONI, 1997, p. 41). E essa dissertação tem como tema uma perícopa que só consta no Evangelho de Lucas (Lc 10, 25-37).

Conforme a compreensão de alguns autores como Gourgues e Charpentier (1985, p. 31-42) e Simões (2017, p. 35-42), a parábola visa por meio de uma comparação a partir de algo conhecido, contar uma história e fornecer um conhecimento, um ensinamento. Nos relatos de milagres, existe uma súplica de alguém necessitado, uma intervenção de Jesus Cristo, e conseqüentemente uma mudança de situação: da doença para a cura, da impossibilidade para a possibilidade, da prisão para a libertação. Em Lucas a anunciação é uma forma narrativa de grande relevância, uma vez que é o próprio Deus quem anuncia uma missão que a pessoa deve desempenhar, ou algum fato que Ele mesmo está proporcionando, e por isso, anunciando, como foi o caso da Virgem Maria (Lc 1, 26 ss). O midrash nas palavras de Simões (2017, p. 39), “trata-se de um método exegético ou investigativo acerca de um texto e, ao mesmo tempo, a produção literária decorrente deste método”. E sua grande característica é o fato de adaptar fatos do Antigo Testamento se cumprindo no Novo Testamento; e as sentenças encaixadas, por sua vez, são palavras de Jesus inseridas em um milagre ou controvérsia. E por fim, a controvérsia é um gênero também conhecido como disputa, sempre se recorrendo a Sagrada Escritura.

Catenassi e Perondi (2019), colaboram apresentando alguns recursos literários presentes no Evangelho de Lucas através da análise narrativa ou narratologia. Uma contribuição que citamos e que terá reflexo na parábola analisada nesta dissertação é a seguinte:

Segundo esta análise, os verbos seriam cuidadosamente colocados no texto, em estruturas complexas que valorizam a posição do termo central, que ocuparia uma posição estratégica dentro dos relatos, às vezes funcionando como um *turning point*, isto é, um “ponto de mudança” nos episódios narrados, no qual a trama seguiria um novo rumo e o drama seria direcionado ao seu desfecho e à sua conclusão (CATENASSI E PERONDI, 2019, p. 348).

Assim, Catenasse e Perondi enfatizam que: “O autor do terceiro Evangelho escreve com grande senso artístico, talento e habilidade, demonstrando na estrutura dos discursos relatados conhecimento das construções retóricas tipicamente gregas. Seu grego é um dos mais apurados do Novo Testamento; exprime-se corretamente, com poucas repetições e redundâncias (CATENASSI E PERONDI, 2019, p. 344).

2. A parábola do Bom Samaritano – Lucas 10, 25-37

2.1. Comentários preliminares

Passamos a analisar a perícópe escolhida para a presente dissertação. Não apenas nos dedicamos a estudar a Parábola do Bom Samaritano, mas também os versículos anteriores à parábola, onde estão um diálogo de Jesus com um Doutor da Lei. Bailey (2015) sinaliza a tendência que precede a parábola e afirma que, ao fazer isso, a parábola se torna apenas uma exortação ética para ajudar quem tem necessidade.

Esta parábola se encontra na subida de Jesus a Jerusalém, no capítulo 10, pouco depois que Ele havia enviado à missão setenta e dois discípulos (10,1-16). Na sequência, Jesus explicou qual deve ser o objetivo principal na vida desses discípulos, bem como seus seguidores e servos “... alegrai-vos, antes, porque vossos nomes estão inscritos nos céus” (v. 20b). Nesta caminhada, Lucas revela dar ênfase num itinerário formativo que Cristo pretendia passar aos discípulos enviados, aos seus seguidores e servidores, aquele que os ajudaria a “escrever seus nomes nos céus”. Sendo assim, a parábola do Bom Samaritano, que podemos denominar como uma formação ou uma aula, foi dada não só ao doutor da Lei que o questiona sobre o maior de todos os mandamentos, mas a todos aqueles que querem ser seus seguidores.

Depois da perícópe em questão, temos o relato da visita de Jesus à casa de Marta e Maria (Lc 10, 38-42), no qual podemos sintetizar e ressaltar o ensinamento referente a importância da espiritualidade aliada à prática. A preocupação em servir que é relatada sobre Marta, não poderia torná-la como um exemplo do bom samaritano?

O título da parábola “Bom Samaritano” é recorrente nas traduções das Bíblias: Jerusalém, Ave Maria, Pastoral, Tradução da CNBB, de Aparecida, no entanto, o adjetivo bom não é bem visto de acordo de alguns biblistas e Bovon (2002, p. 109), sintetiza o motivo da crítica: “O uso do adjetivo bom, porém, tem seus inconvenientes, pois está ligado à pessoa, enquanto o que conta é a ação do samaritano, além disso, existe o perigo de reduzir a parábola a uma lição de moral”. Analisando esta parábola, não consideramos o adjetivo inconveniente, uma vez que, trata-se apenas de um título, sendo que este não aparece no corpo da narrativa. E

um adjetivo no título o torna ainda mais atraente. Portanto, usaremos o título tal qual encontramos nas Traduções Bíblicas.

Em Lucas 10, a partir do versículo 25 até o final da parábola do bom samaritano, Jesus é o personagem principal do relato, justamente ele é aquele que é questionado e, aquele que narra a parábola. No diálogo aproxima-se “um” especialista em leis e não sabemos seu nome. No relato parabólico conforme salienta Patuzzo (2020, p. 160), todos os personagens são inseridos por Jesus e são anônimos. Percebe-se, portanto, que Lucas quis enfatizar é o ensinamento sobre a compaixão e misericórdia que Cristo nos dá.

Perondi (2021), um conceituado biblista que se dedicou a estudar a compaixão e misericórdia em Lucas, nos oferece contribuições significativas, que desde o primeiro capítulo temos utilizado na presente dissertação. Observemos agora especificamente sobre os termos que nos são tão caros e objetos de nossa argumentação – compaixão e misericórdia:

Este modo de agir é expresso através de dois termos que indicam este sentimento: misericórdia e compaixão. São duas palavras quase sinônimas. Misericórdia tenta traduzir termos hebraicos: *rahamim* é o sentimento das vísceras maternas diante dos outros; *hesed*, é a piedade, o amor que une duas pessoas; *hen*, é a graça de Deus³⁴. O grego usa *èleos* para este amor que exprime o sentimento interior ou o verbo *oiktírmo* e seus derivados que indica a expressão externa da misericórdia. A Septuaginta (LXX) traduz o termo *hesed* cerca de 400 vezes por *èleos* e cerca de 80 vezes por *oiktírmôn*⁵. As nossas traduções optam por *misericórdia*, do latim: *miseratio* (compaixão) + *cordis* (coração) (PERONDI, 2021, p. 57).

Segundo o Dicionário Bíblico, misericórdia, cujo termo hebraico é “hesed”, designa os laços que unem os membros de uma comunidade, como: bondade, favor, benevolência, afeto. No Antigo Testamento este termo é remetido a Deus, que age assim com o seu povo, no amor gratuito e na bondade sem limites diante de pecados. Conferir, por exemplo: Sl 36,6-11; bDt 7,7-13; 9,4-6; Ez 16,3-14; 2Sm 7,12-15; Is 54,10; Dn 9,4; Is 14,1s; 49,13- 15; Ex 34,6s; Is 27,11; 30,18. Dt 7.8-9; 23.5; I Rs 10.9; II Cr 2.11, Ez 16.8; Os 3.1.

³ Texto extraído da Bíblia de Jerusalém.

⁴ Estes conceitos foram brevemente resumidos. Seu significado é muito grande e amplo. Quem quiser aprofundar, consulte um dicionário bíblico.

⁵ FAUSTI, S. *Una comunitàleggeilvangelodi Luca*. Bologna: EDB, 2011, p. 184.

A Misericórdia do Pai foi revelada pelo Seu Filho, Jesus Cristo, cujos destinatários dessa misericórdia são todos, justos e os pecadores, conforme Lucas salienta. “Não vim chamar justos, mas, pecadores”. Se no Antigo Testamento é salientada a misericórdia de Deus com o seu povo, no Novo Testamento, e damos o destaque ao evangelista Lucas, que inclusive sua obra é conhecida como o Evangelho da Misericórdia, uma vez que ele na sua narrativa demonstra que o Projeto de Salvação de Deus, a misericórdia é oferecida a toda a humanidade, conforme já tratamos no capítulo anterior. Vejamos ainda alguns exemplos: 2Cor 5,18-21; 8,9; Gl 2,21; Hb 2,5-13; Ef 2,4-7; Cl 2,13s; Tt 2,11; 3,4.

O homem é alvo e o receptor da misericórdia do Pai. Portanto, o mandato que Lucas nos traz: “sede misericordiosos como também vosso Pai é misericordioso” (Lc 6, 36), é como se fosse uma a resposta que o homem pode dar a misericórdia que do Pai recebe. O ser misericordioso é possível a todos que se sentem receptores da Misericórdia do Pai. Podemos conferir em: Os 6,6; Mt 5,7; 9,10-13; 12,1-7; 23,23; Lc 10,29-37; 6,36-38; 13,6-9; 15,1-32.

Corroborando Pagola (2012, p. 183):

O relato do “bom samaritano” não é uma parábola a mais, e sim aquela que melhor expressa, de acordo com Jesus, o que é ser verdadeiramente humano. O samaritano é uma pessoa que vê em seu caminho alguém ferido, aproxima-se, reage com misericórdia e o ajuda no que pode. Esta é a única maneira de ser humano: reagir com misericórdia. Pelo contrário “dar uma volta” diante de quem sofre – postura do sacerdote e do levita – é viver desumanizado.

Em uma visão geral acerca da perícopa, salientamos a posição de Karris (2011, p. 270), que a sintetiza assim:

Este complicado relato de controvérsia tem os seguintes componentes: 10,25, a pergunta de um legista; 10,26, a contrapergunta de Jesus; 10,27, a resposta do legista; 10,28, o imperativo de Jesus; 10,29, nova pergunta do legista; 10,30-36, outra contrapergunta de Jesus, acompanhada da parábola do bom samaritano; 10,37a, a resposta do legista; 10,37b, o imperativo de Jesus.

A estrada de Jerusalém para Jericó tem uma distância de 28 Km, com uma descida de cerca de 1000 metros, bem propício para a ação de assaltantes. Portanto, nessa localização de vulnerabilidade se passa a narração que somente o Evangelista Lucas conta. Passamos a analisar a parábola do bom samaritano (Lc 10, 29-37), e o diálogo anterior que, foi o motivador para que Jesus contasse essa parábola. Neste

estudo da perícópe, a partir de análises, iremos destacando, analisando e interpretando a mensagem de misericórdia e compaixão que nela contém. Será feito por etapas, que compreendem a primeira parte, com os versículos 25 até o 29 relatando o conflito com o doutor da Lei. Logo após os versículos 30 até 33 em que será analisado os ‘assaltantes, o homem, o sacerdote e levita’. Na terceira parte, ou sejam versos 30-33, ‘a ação do samaritano’, que é o núcleo principal de nosso estudo. E, por fim, na quarta parte temos os versículos 36-37 em que se encontra o desfecho da parábola e da conversa com o doutor da Lei.

RELIGIÃO E UMA NOVA ORDEM POLÍTICA À LUZ DE AP 22,1-5

Izabel Patuzzo¹

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo apresentar uma reflexão teológico-pastoral da narrativa apocalíptica de Apocalipse 22:15. O texto descreve que do trono de Deus emanam os dons do rio e da árvore da vida como bênçãos para todas as nações. Na cultura greco-romana do século I d.C., o termo “trono” (θρόνος) refere-se ao assento do imperador, ou seja, o lugar onde a autoridade máxima exerce o seu poder. A dignidade da pessoa que estava sentada no trono era intimamente associada com as figuras divinas. A religião imperial desempenhava um papel muito importante na legitimação do poder político e econômico. O autor do Apocalipse, ao colocar Deus no trono, inverte a ordem imperial, no sentido que a fé cristã propõe uma nova ordem religiosa, social e política. Naquele ambiente sócio-político e religioso-cultural, o trono divino era um lugar de múltiplas atividades e funções. A entronização dos deuses no trono exercia um grande poder simbólico de legitimação do poder político. O poder imperial era revestido do poder religioso. O texto de Apocalipse 22:1-5 inverte de modo radical o trono das autoridades deste mundo. O trono de Deus está situado nos céus e desce até a terra, e somente Deus e o Cordeiro são dignos de governar o seu povo.

Palavras-chave: Religião; Trono; Imperialismo; Apocalipse; Cordeiro.

Introdução

Este breve estudo busca oferecer uma reflexão de como o livro do Apocalipse adota um estilo literário que abarca vários subgêneros, como epistolar, profético e apocalíptico, em uma moldura narrativa que se coloca a serviço de fortalecer a mística cristã. Não apenas para fortalecer as comunidades dos discípulos de Jesus Cristo, mas também para postular uma nova ordem política, baseada na defesa da vida.

O livro do Apocalipse caracteriza-se por um traço literário particular. Seu autor adota o gênero apocalíptico-profético como forma de proclamar e exaltar Jesus Cristo, o Cordeiro de Deus glorioso. Tais peculiaridades literárias o fazem uma obra teológica distinta dentre os escritos neotestamentários. A narrativa apocalíptica de João se estrutura com relatos de doze visões, intercaladas por três

¹ Izabel Patuzzo pertence à Congregação Missionárias da Imaculada – PIME. É licenciada em Filosofia e Teologia pela Faculdade Nossa Senhora da Assunção. É Mestre em Aconselhamento Social pela South Australian University, Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, e atualmente é Doutoranda em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. em São Paulo. E-mail: isabellapatuzzo@hotmail.com.

interlúdios, que exercem a função de mudar o curso da história mediante a ação de Deus (KUYKENDALL, 2017, p. 554). A maioria das visões começa no plano terrestre, com João se dirigindo à assembleia de ouvintes e depois progride para a eternidade.

O contexto literário de Apocalipse 22,1-5 está situado no contexto de Apocalipse 21,1-22,9, que depois de narrar a queda da cidade idólatra, Babilônia, apresenta a cidade santa, a Jerusalém celeste. Portanto, esta seção consiste em uma subdivisão da penúltima visão de Apocalipse, que se inicia em Apocalipse 21,2, e se estende até Apocalipse 22,5. O macrorrelato de João atinge o clímax, descrevendo em pormenores a cidade santa, a Jerusalém celeste. Depois de descrever a nova Jerusalém em Apocalipse 21,1-8, aqui o foco se dirige para o rio que brota do trono de Deus e a árvore da vida como dons divinos para curar todas as nações.

O mundo cristão retratado no livro do Apocalipse, como em grande parte do Novo Testamento, é um ambiente urbano. Os leitores para quem o livro se dirige viviam em sete das grandes cidades da Ásia Menor. A maioria dos leitores, a quem posteriormente passou também teria vivido em cidades. Cristãos judeus como João e muitos de seus leitores, viviam geograficamente e simbolicamente, entre Jerusalém e Roma. Babilônia, personificada como a cidade prostituta, é símbolo da capital do Império Romano, construída sobre sete colinas (cf. 17,9). Ela representa a influência corrupta e idólatra de Roma sobre todas as cidades de seu império. Descrita como a grande Babilônia, mãe das prostitutas, que são presumivelmente as outras cidades onde estavam espalhadas as comunidades cristãs (BAUCKHAM, 2003, p. 129).

A Nova Jerusalém, descrita em Ap 21,1-5, assim como a prostituta Babilônia, é figurada tanto como uma mulher quanto uma cidade; porém ela é a noiva que se prepara para desposar-se com o Cordeiro (cf. Ap 19,7; 21,2, 9). É a cidade santa, dom de Deus, que desce do céu, na qual Deus e o Cordeiro estabelecem o tabernáculo e, assim, aqueles que resistiram às propostas da Babilônia podem finalmente coabitarem com Deus em perfeita harmonia. Como dom de Deus que desce do céu, ela representa um revés completo da Babilônia. No início, na Criação, Deus coloca o ser humano no jardim. Na recriação, Deus dá à humanidade redimida uma cidade como lar. Tanto o jardim quanto a cidade funcionam como centros de adoração; um santuário como centro da presença de Deus.

1. Tradução literal de Ap 22,1-5

A tradução literal apresentada abaixo tem como fonte a edição crítica do Novo Testamento em Grego, Nestle-Aland 28ª Edição. Este passo metodológico serve para destacar o objeto de estudo (Ap 22,1-5) e ajuda a compreender a beleza e particularidades do texto grego.

22,1	Καὶ ἔδειξέν μοι ποταμὸν ὕδατος ζωῆς λαμπρὸν ὡς κρύσταλλον, ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου.	E mostrou a mim um rio de água da vida brilhante como cristal, saindo do trono de Deus e do Cordeiro.
22,2	ἐν μέσῳ τῆς πλατείας αὐτῆς καὶ τοῦ ποταμοῦ ἐντεῦθεν καὶ ἐκεῖθεν ξύλον ζωῆς ποιοῦν καρποὺς δώδεκα, κατὰ μῆνα ἕκαστον ἀποδιδούν τὸν καρπὸν αὐτοῦ, καὶ τὰ φύλλα τοῦ ξύλου εἰς θεραπείαν τῶν ἐθνῶν.	Em meio a praça dela, e do rio, daqui e dali, de uma margem a outra, e da árvore da produzindo muitos frutos, a cada mês, com folhas e frutos para curar as nações.
k22,3	καὶ πᾶν κατάθεμα οὐκ ἔσται ἔτι. καὶ ὁ θρόνος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου ἐν αὐτῇ ἔσται, καὶ οἱ δοῦλοι αὐτοῦ λατρεύσουσιν αὐτῷ	E toda a maldição não existe mais. E o trono de Deus e do Cordeiro, nela estará, e os seus servos lhe servirão a Ele.
22,4	καὶ ὄψονται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν.	e verão sua face, e o nome dele estará sobre suas frentes.
22,5	καὶ νύξ οὐκ ἔσται ἔτι καὶ οὐκ ἔχουσιν χρεῖαν φωτὸς λύχνου καὶ φωτὸς ἡλίου, ὅτι κύριος ὁ θεὸς φωτίσει ἐπ' αὐτούς, καὶ βασιλεύσουσιν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.	E não haverá mais noite e nem terá necessidade de luz de lâmpadas, porque o Senhor Deus brilhará sobre eles e reinarão para os séculos dos séculos.

1.1. O rio de água da vida

A perícopie em questão (Ap 22,1-5) é uma subdivisão da visão da nova Jerusalém apresentada em Ap 21,1-8. O anjo de Deus continua a mostrar a beleza da vida interior na cidade santa adotada pelos seus habitantes. O rio da vida é transparente como um cristal: “Καὶ ἔδειξέν μοι ποταμὸν ὕδατος ζωῆς λαμπρὸν ὡς κρύσταλλον” (Ap 21,1). A micronarrativa anterior retrata o esplendor visível da nova Jerusalém e sua relação com as nações da terra. Agora, o relato revela o que de fato nutre e enriquece a vida dos servos de Deus que nela residem: sua transparência e limpeza, livre de qualquer poluição e tudo o que disso decorre. A palavra ζωή tem um destaque teológico no Apocalipse, o qual denota a abundância e qualidade de vida que Deus oferece a todos gratuitamente.

A fonte do rio da vida é o trono de Deus e o Cordeiro “ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου”. O autor do livro do Apocalipse faz uma clara

alusão ao texto de Ez 47,1-12, que descreve o rio que nasce no Templo. Porém, João faz uma releitura na perspectiva cristã, onde o Templo não é mais a nascente de onde o rio corre, mas do trono de Deus e o Cordeiro, mostrando a eficiência e supremacia divina, e agora todas as nações podem participar de sua soberania, pois Deus habita no meio de seu povo (MATHEWSON, 2003, p. 189). A Jerusalém celeste descrita em Apocalipse 21 e 22 é o novo paraíso em contexto urbano, na qual o Senhor é a fonte de água viva (cf. Jo 7,38-39).

O rio da vida no centro da cidade representa uma contraproposta diante da cidade de Babilônia, particularmente como é descrita em Ap 21-22. Ao longo de sua obra, João molda as perspectivas éticas dos leitores através de uma crítica satírica de um sistema de valores ao qual ele se opõe. Os personagens, incluindo a prostituta, seus clientes reais, e os comerciantes e marinheiros que fazem negócios com a prostituta, todos desempenham um papel. A maneira como a sátira funciona faz parte de suas estratégias narrativas; muitas vezes, exagera em certas características desta cidade idólatra, para que os leitores possam ver semelhanças com suas metáforas. João aposta na capacidade de seus leitores e ouvintes se surpreenderem ao perceber que algo que inicialmente parece ser impressionante ou desejável, na realidade, é realmente ridículo; eles certamente estarão mais dispostos a resistir a isso.

A situação econômica da Ásia Menor retratada em Apocalipse (cf. Ap 18,12-13) incluía fornecedores de tecidos, vinhos, pedras preciosas, mármore, madeira e cavalos, que eram vendidos em Roma e em outros lugares. As inscrições das sete cidades mencionadas nos capítulos 2 e 3 referem-se a locais como associações de ourives, ourives, tecelões, produtores de vinho e, em algumas cidades, havia grupos de empresários romanos. Notavelmente, a lista de bens comerciados no Apocalipse conclui com uma referência aos escravos, que eram considerados uma importante mercadoria na Ásia Menor. Todo esse sistema era legitimado pelo culto aos ídolos e ao imperador de Roma. Nesse sentido, a Jerusalém celeste inverte completamente a situação daqueles que permaneceram fiéis a Deus e ao Cordeiro.

1.2. A árvore da vida

A árvore da vida está situada no meio da praça e às margens do rio da vida. João continua a usar o imaginário espacial para retratar a natureza do novo

relacionamento que os santos desfrutam na cidade eterna. O cenário por ele construído é claro: o autor pensa em uma única via principal na cidade, com o rio da vida fluindo ao longo de sua extensão e um caminho com árvores em cada um de seus lados (SMALLEY, 2005, p. 303). Como a água da vida, pode-se concluir que João está dizendo que a árvore da vida representa o relacionamento íntimo e vital com Deus e que os santos compartilham eternamente por meio de Cristo. O caráter rico e criativo desse relacionamento celestial é enfatizado pela declaração de que cada árvore produz doze tipos de frutas e produz sua safra “mês a mês”. Abundância e frescura são evidentes marcas da vida na cidade de Deus. O fato de que doze tipos de frutas são colhidos neste arboreto também pode ser uma sutil alusão a natureza da comunidade cristã como o novo Israel.

No contexto literário da penúltima visão apocalíptica, poder curativo da árvore da vida tem a conotação de promover vida e saúde para todos os seres humanos. A qualidade de vida oferecida pela nova Jerusalém é um contraste radical com a Babilônia idólatra que embriaga todas as nações com seu vinho impuro, que promove a morte, o luto e a fome (cf. Ap 18,8).

1.3. Não haverá mais maldição

A ausência da maldição e a presença de Deus e do Cordeiro caracterizam ainda mais a restauração do Paraíso na nova Jerusalém (καὶ πᾶν κατάθεμα οὐκ ἔστι ἔτι). A declaração negativa de que não haverá mais condenação e desgraça é seguida por quatro afirmações de bênçãos que decorrem da presença divina no meio do seu povo: a presença do trono divino, o culto celeste ao redor do trono, o conhecimento espiritual e a resistência que é a marca dos discípulos do Cordeiro, que são assinalados na frente: “καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν”. As quatro declarações que seguem o anúncio de que todos os flagelos foram removidos evidenciam a proximidade, a relação íntima de Deus e do Cordeiro com os habitantes da cidade santa, a Jerusalém celeste (KOESTER, 2014, p. 1113).

Honrar e até mesmo adorar figuras imperiais, incluindo Roma, nas cidades para as quais o Apocalipse é endereçado, era considerado atitudes de um bom patriota, um cidadão que não ameaçava a paz estabelecida pelo império. No entanto, para João, essas atividades serviam à besta, fortalecia seu poder, e aqueles que lhe prestavam culto estava praticando blasfêmias (cf. Ap 13:1-4). Na perspectiva da

teologia do livro do Apocalipse, até mesmo comer a carne que sobrava dos sacrifícios, que teria sido vendida nos mercados locais, consistia em participar dos males do império (cf. Ap 2,14. 20). A tolerância dos cultos imperiais entre os membros da audiência do Apocalipse era considerada por João como uma falha em reconhecer o verdadeiro reino de Deus e do Cordeiro e que o sistema imperial ameaça, física e espiritualmente, aqueles que seguem o Cordeiro (KOESTER, 2020, p. 424).

A presença dos poderes romanos nas províncias da Ásia Menor eram frequentemente vistos como aqueles que controlavam a violência, e não como aqueles que a perpetuava. Quaisquer ameaças das autoridades romanas, como aquelas mencionadas na comunidade de Esmirna (cf. Ap 2,8-11), poderia ser vista como excepcional e alguns cristãos preferiam tomar a posição de a aparente estabilidade que a ordem romana fornecia era o melhor meio de preservar a vida em geral. Como resultado, muitos discípulos optaram por se acomodar a essa realidade para não sofrer privações. Porém, os romanos usaram a violência para conquistar e controlar as colônias no âmbito sócio-cultural, político e religioso. De um modo geral, o poder imperial era sentido como invencível pelos povos dominados. As esculturas nos templos dedicados ao imperador, exaltava seu poder triunfal. Todo esse imaginário reforçava uma concepção de que era inútil resistir ao império (STEVEN, 2001, p. 204).

Ao afigurar a da besta do mar em Ap 13,1-18 com chifres e voz de dragão, implicitamente João faz uma severa crítica aos que buscam acomodar a prática religiosa greco-romana ao focar especificamente sobre o culto imperial. O poder governante é expresso como um monstro hediondo de sete cabeças, mas a visão mostra aos leitores e ouvintes impressionados com sua aparente invencibilidade, então eles o adoram (cf. Ap 13,4). Uma figura identificada como a besta da terra então engana as pessoas para fazer uma estátua da besta do mar e adora-lá. As imagens refletem a forma como o culto imperial recebeu apoio popular de muitos. Em seguida, o autor satiriza a aceitação pública do culto retratando a besta da terra animando a estátua para que ela fale (cf. Ap 13,11-15). Sua ação parece ser uma espécie de feitiçaria, o que reforça a ideia de que a idolatria de todos tipos, incluindo o culto imperial, é demoníaco. A presença divina na nova Jerusalém, não causa medo, ao contrário, vida, consolação e harmonia para todos os habitantes da terra.

2. O Senhor é a luz da nova Jerusalém

O texto de Ap 22,1-5 ressalta a beleza da cidade santa. Esta visão apresenata a nova Jerusalém não comouma cidade eterna, mas um lugar de atividade incessante. João não oferece detalhes míticos para satisfazer a curiosidade do leitor acerca de como é o céu. Ele preenche o conteúdo da vida em comunhão com Deus com apenas duas imagens: os seus servos e a ação deles como uma contínua adoração a Deus e ao Cordeiro (cf. Ap 22,3). Juntos reinarão para sempre: “ὅτι κύριος ὁ θεὸς φωτίζει ἐπ’ αὐτούς, καὶ βασιλεύσουσιν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων”. A altura e a profundidade do significado da vida neste mundo é o serviço agradecido ao Criador, liberto da tirania dos poderes escravizadores da existência histórica. Deus é a luz que ilumina a vida, a história e o futuro dos habitantes da Jerusalém celeste.

A adoração reflete o valor da fidelidade abraçada como um novo projeto de vida dos habitantes da nova Jerusalém. Um aspecto fundamental do culto a Deus e ao Cordeiro, é que este é realizado coletivamente. Os servos de Deus e o Cordeiro são tratados como um grupo, que vê a face de Deus e carrega o seu nome e de nenhum outro ídolo (cf. Ap 22,4). João deixa as imagens visionárias falarem por si mesmas. Toda a cidade foi transformada e iluminada pela presença de Deus. A afirmação que não haverá mais noite, porque o Senhor é a luz da cidade confirma a missão profética de João no início do livro do Apocalipse, no sentido que profetiza que o Senhor Deus e o Cordeiro são a luz perpétua da cidade santa. Portanto, os cristãos que perseverarem na fé em Jesus Cristo, podem esperar pela realização de todas as promessas divinas. Seguir o Cordeiro é experimentar desde o presente todas as bênçãos prometidas que culminará na eternidade (PRIGENT, 2020, p. 633).

Considerações finais

A visão da Nova Jerusalém enfatiza o valor de permanecer fiel à comunidade que serve e adora somente a Deus e ao Cordeiro. Somente a fidelidade a resistência `identidade cristã é possível transformar a situação de ameaças, tribulações e sofrimentos causados pela idolatria do imperio romano. O simbolismo do texto de Ap 22,1-5 retrata uma profunda transformação social no ambiente ameaçador em que estavam mergulhadas as comunidades cristãs da Ásia Menor no final do primeiro século d.C. As bençãos de Deus vão além dos limites das comunidades

cristãs; estas se estendem para todas as nações: “καὶ ἐκεῖθεν ξύλον ζωῆς ποιοῦν καρποὺς δώδεκα, κατὰ μῆνα ἕκαστον ἀποδιδούν τὸν καρπὸν αὐτοῦ, καὶ τὰ φύλλα τοῦ ξύλου εἰς θεραπείαν τῶν ἐθνῶν”.

A mensagem do livro do Apocalipse é destinada às comunidades cristãs que vivem no contexto urbano de cidade influentes da Ásia Menor. João como servo da Palavra, conhecia os desafios da cultura urbana, híbrida, permeada de ambiguidades e violência de seu tempo. Com grande habilidade imaginativa e simbólica, descreve a cidade da Babilônia figurada na personagem de uma adúltera que propagava os cultos aos ídolos. Em oposição, a nova Jerusalém é apresentada como a cidade harmoniosa, um paraíso urbano, ecologicamente organizada para proporcionar vida em abundância para seus habitantes e a convivência íntima entre Deus e a comunidade dos fiéis.

Referências

BAUCKHAM, Richard. *The theology of the Book of Revelation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

KOESTER, Craig R. *Revelation: a new translation with introduction and commentary*. New Heaven/London: Yale University Press, 2014.

KOESTER, Craig R. (Ed). *The Oxford handbook of the Book of Revelation*. New York: Oxford University Press, 2020.

KUYKENDALL, Michael. *The twelve visions of John: another attempt at structuring the Book of Revelation*. JETS: Chicago, v. 60, n. 3, p. 533-555, (2017).

MATHEWSON, David. *A new heaven and new Earth: the meaning and function of the Old Testament in Revelation 21,1–22,5*. New York, London: Sheffield Academic Press, 2003.

PRIGENT, Pierre. *O Apocalipse de São João*. São Paulo: Loyola, 2020.

SMALLEY, Stephen S. *The Revelation of John: a commentary on the greek text of the Apocalypse*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2005.

LEITURA BÍBLICA DECOLONIZADA NA AMÉRICA LATINA A EXPERIÊNCIA DO CEBI

João Luiz Correa Junior¹

Zélia Cristina Pedrosa do Nascimento²

Resumo: Na América Latina e no Caribe existe uma grande diversidade de experiências religiosas, mas é marcante a imposição do cristianismo embalado na cultura dos colonizadores. Embora na história tenham acontecido muitas formas de sincretismo, no mundo católico a vivência de uma fé encarnada e com reflexão própria teve início com o Concílio Vaticano II e as Conferências Episcopais realizadas em Medellín e Puebla que impulsionaram a presença das Igrejas junto ao povo e a Teologia da Libertação. A Leitura Popular da Bíblia nasceu nesse contexto como um serviço a interpretação da Palavra Sagrada entre as comunidades de Base como o realizado pelo Centro de Estudos Bíblicos – CEBI. A metodologia do CEBI destaca a necessidade de fidelidade ao texto e, igualmente, a exigência de olhar para a realidade do interlocutor e a vivência comunitária da religião, numa perspectiva decolonial. A aplicação da decolonialidade à Leitura Popular da Bíblia na América Latina procura questionar as interpretações eurocêntricas e valorizar as perspectivas locais e indígenas. Isso envolve reconhecer como o cristianismo foi usado no processo de colonização e exploração, bem como buscar uma interpretação da Bíblia que promova a dignidade e a emancipação das pessoas oprimidas.

Palavras-chave: Leitura Popular da Bíblia; Teologia da Libertação; CEBI; Cristianismo; Biblistas populares.

Introdução

Decolonialidade é um instrumento epistêmico que tem como ponto de partida a análise da relação entre campos do conhecimento e o fenômeno da colonialidade. Trata-se de um lugar de crítica à epistemologia eurocêntrica e, desta maneira, dos discursos coloniais. A colonização é um evento prolongado e de múltiplas irradiações; não diz respeito apenas à administração colonial direta sobre determinadas áreas do mundo, mas refere-se a uma estrutura de dominação que inclui a dimensão do conhecimento³.

¹ Doutor e Mestre em Teologia, com concentração na área dos Estudos Bíblicos, pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC RIO. Pós-doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás – PUC GOIÁS. Professor Titular na Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP, onde leciona no Bacharelado em Teologia, no Programa de Pós-graduação em Teologia e no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. E-mail: joao.correia@unicap.br.

² Mestra em Educação pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. Doutorado em andamento em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. Especialista em Assessoria Bíblica pela Escola Superior de Teologia da Faculdade Luterana de São Leopoldo. E-mail: zeliacebi@gmail.com.

³ DAMÁZIO, Eloise da Silveira Petter, 2011, página do Resumo.

Tendo presente essa perspectiva de análise, pode-se afirmar que, com o advento do Concílio Vaticano II (1962 a 1965), abriu-se espaço na América Latina para uma elaboração teológica decolonizada, a chamada Teologia da Libertação. O teólogo gaúcho Hugo Assmann (1933-2008), inspirado no teólogo uruguaio Juan Luís Segundo (1925-1996), defendia a proposição de que cabe aos teólogos latino-americanos a tarefa primordial da libertação da teologia, sem a qual não pode haver Teologia da Libertação⁴.

Esse fazer teológico decolonizado buscou suas raízes na tradição bíblica de compromisso com a libertação (tradição do Êxodo) e da construção do Reino de Deus (tradição evangélica), como será apresentado em seguida.

Fundamentos bíblicos da teologia decolonizada na América Latina

A teologia tradicional, católica e protestante, foi preponderantemente alicerçada numa abordagem fundamentalista dos textos bíblicos, que interpreta os escritos numa perspectiva “espiritualista”, em que a salvação se dá numa região “espiritual”, num “outro mundo”. Trata-se de uma cosmovisão dualista em que a realidade material é dissociada da espiritual.

De acordo com o teólogo porto-riquenho Samuel Silva Gotay (1985, p. 123-124), por meio dessa visão dualista os aspectos urgentes da vida tais como a justiça, o pão, a ação solidária de devolver a vista aos cegos, a liberdade aos oprimidos, a paz aos aflitos e a realização das promessas do Reino de Deus foram de tal modo espiritualizadas que passam a impressão de que a Bíblia não se refere a “este mundo”, mas a “um outro”.

A consequência disso é uma des-historização da própria história real registrada na Bíblia. Para superar essa distorção, buscou-se uma hermenêutica bíblica que revaloriza a concepção historicizada do pensamento bíblico à luz da visão hebraica do mundo em que não há dicotomia entre realidade material e realidade espiritual: Deus intervém na história por meio de uma aliança com o povo de Israel, num projeto histórico de libertação sociopolítica e econômica, narrada a partir da experiência do êxodo.

⁴ ASSMANN, Hugo. Por uma Teologia humanamente saudável: fragmentos de memória pessoal. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). O mar se abriu: trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo: Loyola, 2000, p. 117.

Desse modo, a mensagem central da Bíblia é interpretada como ação salvífica de Deus na história do povo de Israel. Foi a partir das próprias memórias do passado que esse povo elaborou uma reflexão teológica em que seu Deus é enfatizado pelo protagonismo salvífico que exerce. Por meio de uma aliança religiosa de cunho eminentemente político, soergue e empodera esse povo escravizado no Egito para lutar por sua própria libertação. Como ação vitoriosa, a memória foi preservada nos credos de Israel, tal como se pode encontrar em diversas passagens da Bíblia (Dt 6.20-25; 26.5-10; Js 24.2-13). A experiência da ação salvífica de Deus na genuína tradição bíblica equivale, portanto, à experiência de “libertação” histórica: Deus é compreendido dentro de uma aliança salvífica, porque age de forma vitoriosa e libertária na história.

Na América Latina, mulheres e homens deram notáveis contribuições para a hermenêutica decolonizada, com sua expertise na área dos estudos bíblicos. Só para citar alguns famosos: o argentino Severino Croatto (1930-2004); a mexicana Elsa Tamez (1950-); os brasileiros Milton Schwantes (1946-2012) e Carlos Mesters (1931-)

Como recorda o biblista Valmor da Silva (2008, p. 20-21), o teólogo e filósofo mexicano José Porfirio Miranda (1924-2001) já apresentava em 1971 sua crítica histórica da opressão em chave declaradamente marxista, para provar como a causa principal de Deus, ao longo de toda a Bíblia, é a luta pela justiça. Na experiência bíblica do êxodo, o plano de Deus (IHWH) é implantar uma situação de justiça na terra. Israel está convicto de que o seu Deus é aquele que ouve o clamor dos oprimidos para estabelecer a justiça (Is 46,12-13).

Um grande nome para a hermenêutica bíblica latino-americana foi o gaúcho luterano Milton Schwantes. Preocupado com a divulgação dos estudos bíblicos latino-americanos, empenhou-se em colaborar com a *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana* – RIBLA. Esteve presente em sua fundação, juntamente com Carlos Mesters, Jorge Pixley, Pablo Richard, dentre outros. O primeiro número foi publicado em 1988, com o título muito significativo: “Lectura Popular de la Biblia en America Latina. Una hermenêutica de Liberación”.

É importante salientar também a contribuição prestada à hermenêutica latino-americana pela revista *Estudos Bíblicos*, da Editora Vozes, tendo como editor responsável o Frei Ludovico Garmus, além de competente conselho editorial, que

conta com a contribuição de biblistas católicos e protestantes. Por meio de artigos dentro de temáticas específicas, a revista é publicada quatro vezes ao ano, e tem sido muito utilizada na pastoral bíblica e em sala de aula, nos cursos de graduação em Teologia. Hoje a Revista está hospedada no site da Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica – ABIB em edições virtuais que permite a consulta e leitura de todos números já publicados.⁵

Por sua vez, o biblista Frei Carlos Mesters tem se dedicado à produção e difusão da hermenêutica latino-americana. Ele e outros biblistas de Igrejas cristãs comprometidas com a pesquisa bíblica decolonizada fundaram o CEBI, cuja experiência abordaremos na sequência.

O CEBI e a Perspectiva decolonizada da Leitura Popular da Bíblia

O Centro Ecumênico de Estudos Bíblicos – CEBI tem como objetivo divulgar, aprimorar e capacitar pessoas no uso dessa nova forma (metodologia) de ler e interpretar a Bíblia. Esse centro de estudos foi fundado em 20 de julho de 1979 como associação ecumênica sem fins lucrativos, formada por mulheres e homens de diversas denominações cristãs.

O CEBI tem sido importante meio de difusão da pesquisa Bíblica decolonizada no Brasil, em âmbito acadêmico e popular. A interpretação popular da Bíblia muitas vezes destaca elementos que desafiam as interpretações tradicionais e eurocêntricas, abrindo espaço para perspectivas mais inclusivas e contextualizadas.

Sobre o seu surgimento e objetivos trazemos a palavra de um de seus fundadores, o biblista Carlos Mesters:

Como um ser humano que quando nasce já viveu nove meses, o Centro Ecumênico de Estudos Bíblicos – CEBI já existia quando nasceu. Isso porque o povo já estava lendo a Bíblia em suas comunidades. As pessoas começaram a lê-la a partir do único livro que existe: a vida. Então, passam a entender a existência a partir da Escritura. Isso se dava na época da ditadura militar, com todo sofrimento que esse período produziu.

Percebeu-se que a leitura da Bíblia era uma força muito grande. Havia um grupo de padres, leigos, homens, mulheres, católicos, metodistas e luteranos que se reuniam umas duas vezes ao ano e falavam que a leitura que o povo estava fazendo era importante.

⁵ <https://revista.abib.org.br/EB>

Contudo, percebiam que era preciso se articular mais para ajudar o povo. Era, então, o ano de 1979 (2012, n/p).

Por sempre acreditar na força libertadora e profética da Palavra de Deus, o CEBI tem desenvolvido um trabalho bastante eficaz de leitura popular, levando ao povo pobre e oprimido a oportunidade de entender a Bíblia numa ótica libertadora, dentro de uma visão ecumênica.

A forma como são trabalhados os conteúdos e a sua metodologia tem levado estas pessoas a refletirem e a questionarem sobre algumas coisas que lhes são impostas proporcionando assim, uma visão libertadora de Bíblia desta forma, o CEBI tem a preocupação de formar pessoas, capazes de levar adiante esta realidade bíblica.

O método de Leitura Popular da Bíblia proposto por Carlos Mesters e aplicado pelo CEBI pode ser resumido no chamado triângulo hermenêutico, representado na figura seguinte.



Fonte: www.cebi.org.br – Figura 1.

Nos três ângulos, temos: realidade, texto/Bíblia e comunidade. A figura é um triângulo, mas também poderia ser representada por um círculo ou uma espiral, pois inexiste uma definição rígida por onde se deve começar. Pode ser pelo texto, pela vida da comunidade que lê ou pelos apelos da realidade na qual o grupo está inserido. A leitura nunca é feita individualmente e nem de forma alienada. A atenção ao texto exige que se evitem leituras descontextualizadas ou fundamentalistas, respeitando a época em que foi escrito, o gênero literário e o lugar social de sua elaboração. Não se trata de um processo encerrado em si, mas aberto a novas perspectivas e enfoques.

De forma resumida recordamos os princípios da Leitura Popular da Bíblia:

- Defesa da vida em abundância para toda a criação, na qual estão inseridos os seres humanos;
- Permitir leitura libertadora da palavra;
- O papel do facilitar como aquele ou aquela que ajuda a compreender os contextos, tanto de escrita como da escuta da palavra, e que suscita questionamentos que levem as pessoas a falar;
- Busca em conjunto de respostas e mensagem que ajudem a comunidade e as pessoas a crescerem na fé e no compromisso com Deus e com o meio no qual estão inseridas;
- Possibilitar uma Experiência de libertação.

Este trabalho faltou espaço para mencionar a ampla produção literária para falar da novidade e dos desafios que a leitura popular coloca para a exegese, para teologia e para a vida das igrejas. A novidade da leitura popular já é antiga. Ela vem de longe e retoma alguns valores básicos da tradução comum das igrejas. O desafio da ameaça do fundamentalismo crescente e da institucionalização exagerada que pode apagar o espírito (Is 5,19).

Considerações finais

Na leitura popular da Bíblia a forma como nos aproximamos do texto, o lugar social do leitor e o grupo no qual está inserido muitas vezes são tão ou mais importantes do que o conteúdo da escritura. A Bíblia pode ser lida por várias perspectivas e interesses, tais como literários, históricos, arqueológicos e mitológicos. Mas nas comunidades de fé o objetivo da aproximação é uma orientação e um sentido para a vida.

Não se pode esquecer que, na América Latina, igrejas e setores de igrejas envolvidas no conservadorismo subsidiaram e subsidiam ainda hoje argumentos ideológicos que as mantêm em sua zona de conforto, cada vez mais fechadas em si mesmas. Amedrontadas diante dos inúmeros desafios do secularismo e da indiferença religiosa do mundo atual, cultivam expectativas carismáticas messiânicas de cunho escatológico, totalmente alienadas do entorno social. Esse fenômeno tem, inclusive, ressurgido com muita intensidade no final do século XX e

nas primeiras décadas do século XXI, quando ondas de conservadorismo voltam a aparecer em toda parte.

Contrapondo-se a essa corrente, a América Latina deu à luz a essa leitura militante vivida nas comunidades eclesiais de base que visa se apropriar da Bíblia, como livro que ilumina a vida e a caminhada da comunidade, realizando uma ligação de fé com a vida, da Bíblia como luz para a caminhada pessoal e comunitária e fortaleza para as lutas sociais.

A leitura popular da Bíblia é uma crítica à instrumentalização religiosa que foi historicamente usada para justificar a colonização e subjugação de povos indígenas e outros grupos marginalizados. Ao focar uma leitura que capacita as comunidades locais, a leitura popular da Bíblia pode contribuir para a construção de identidades culturais mais fortes e resistentes às influências coloniais.

A leitura popular da Bíblia na perspectiva da decolonialidade representa uma maneira de se envolver criticamente com as Escrituras, desafiando interpretações que perpetuam posições coloniais e buscando uma compreensão mais autêntica e libertadora.

Referências

GOTAY, Samuel Silva. *O pensamento cristão revolucionário na América Latina e no Caribe (1960-1973)*: implicações da Teologia da Libertação para a Sociologia da Religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. *O Caminho por onde caminhamos*: reflexões sobre o método de interpretação da Bíblia. São Leopoldo: CEBI, 2006.

MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. A individualização do sujeito e os desafios da leitura bíblica hoje. *Revista IHU on-line*. Edição 412, 18 dezembro 2012. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/4840-francisco-orofino-e-carlos-mesters>. Acesso em 31/08/2023.

RICHARD, Pablo. Milton Schwantes: un obrero de la lectura popular de la Biblia en América Latina y el Caribe. En reconocimiento a su vida e su trabajo. In: KAEFER, José Ademar; JARSCHER, Haidi (Orgs.). *Dimensões Sociais da fé do Antigo Testamento*: uma homenagem a Milton Schwantes. São Paulo: Paulinas, 2007.

SILVA, Valmor da. Leituras do Êxodo na América Latina. In: REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da (Orgs.). *Libertação – liberdade*. Novos olhares: contribuições ao II Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2008.

TAMEZ, Elsa. *A Bíblia dos oprimidos*: a opressão na teologia bíblica. São Paulo: Paulinas, 1980.

OS TERMOS *TSELEM* E *DEMUT* DE GÊNESIS 1,26 ILUMINADOS PELA 1JOÃO 4,8

José Geraldo de Gouveia¹

Resumo: As relações entre os cristãos, tanto nas chamadas comunidades originárias como nas atuais, carregam marcas de muitas divergências. Tais circunstâncias divergentes, em tese, não é um fator negativo. Afinal, os membros de um corpo são diversos e, no entanto, formam uma unidade perfeitamente viável. O problema surge quando um membro ou alguns membros se esquecem da necessária unidade ou julgam ser mais importantes do que outros. Esse estudo tem como propósito demonstrar que a diversidade cristã jamais deveria se transformar em conflito irracional impulsionado por fanatismos. Para tanto, essa reflexão será norteadas por dois textos bíblicos, Gn 1,26 – mais especificamente os termos *tselem* e *demut* – e a 1Jo 4,8. O primeiro texto tem como objetivo salientar a origem comum de todos os seres humanos, enquanto imagem e semelhança do Criador. O segundo texto irá iluminar o primeiro, pois a similitude humana em relação a Deus não poderia se fundamentar numa imagem fisiológica; não teria sentido, até porque Deus extrapola qualquer tentativa de representá-Lo por imagem. Nesse ponto a 1 Jo 4,8 ao afirmar que “Deus é amor” deixa claro que a semelhança humana em relação a Deus consiste exatamente na capacidade de amar. O ser humano na medida que ama e é amado reflete a imagem e semelhança de Deus. Nesse sentido, Jesus na sua entrega amorosa em favor da humanidade revelou a imagem mais perfeita de Deus, pois amou plenamente e “Deus é amor”.

Palavras-chave: Relações; Diversidade; Amor; Imagem; Semelhança.

Introdução

Diante da afirmação de Deus “Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança”, uma primeira pergunta já se apresenta: Qual é a imagem de Deus? Se o ser humano foi feito à imagem do Criador, como entender essa imagem? Começando por uma via de exclusão, pode-se afirmar, que essa imagem não se refere aos aspectos físicos do ser humano, e isso por duas principais razões: primeiro porque Deus, na tradição judaica, não pode ser concebido ou representado de forma adequada por algum tipo de imagem (SAULNIER, 2013, p. 674); segundo porque cada ser humano tem particularidades no que se refere à sua imagem, cada um é único, logo não teria sentido pensar essa imagem em termos fisiológicos.

Como entender então a afirmação de Gn 1,26 que o ser humano é imagem e semelhança do Criador? O presente estudo propõe uma análise dos termos *tselem* e

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

demut (imagem e semelhança), presentes nesse versículo 26 (FRANCISCO, 2015, p. 5) iluminando-os com o texto de 1Jo 4,8. Os termos mencionados, *tselem* e *demut*, são normalmente traduzidos por imagem e semelhança, mas será que essa tradução esgota a carga literária presente nesses termos? Essa pesquisa aponta que a imagem e semelhança do ser humano em relação ao Criador encontram sua melhor expressão à luz de 1Jo 4,8 quando afirma: “Deus é amor”. Se Deus é amor, e de fato é, o ser humano se torna Sua imagem e semelhança na medida que ama. E nesse caso, a diversidade humana se transforma em unidade de amor. Um corpo diverso, formado por muitos membros, mas unidos no amor.

1. A imagem de deus a partir dos termos *tselem* e *demut*

O termo hebraico *tselem* é usado 16 vezes no Antigo Testamento. Essa “palavra se refere a uma representação, uma semelhança. Cinco vezes diz respeito ao homem como ser criado à imagem de Deus” (HARTLEY, 1998, p. 1288). De fato, “Sendo Deus ser espiritual, sentimos necessidade de representá-lo através de imagens. Mas Deus não se esgota na sua representação (MAIA, 2011, p. 119). Esse é o ponto da questão. A imagem de Deus presente no ser humano é “uma verdade teológica. Não pretende, portanto, informar a origem biológica do ser humano. O relato não tem pretensão científica” (CARRARA; GAMA, 2014, p. 28). Essa imagem de Deus presente no ser humano não deve ser entendida a partir de atributos materiais.

A imagem divina não se encontra no corpo do homem, que foi feito a partir de matéria terrena, mas em sua semelhança espiritual, intelectual, moral, com Deus, de quem veio o sopro que lhe deu vida. A ênfase na proibição de ídolos é que todos estes são coisas materiais criadas. Deus é imaterial; ele é o criador (Dt 4.15-19) (HARTLEY, 1998, p. 1289).

O uso do vocábulo *tselem* em Gn 1,26, ao que tudo indica, não foi por acaso. O termo significa imagem, contudo, existem outras palavras na língua hebraica para expressar a ideia de uma imagem. Por exemplo, a palavra *pesel*, usada para indicar uma imagem esculpida; *masekhah*, para falar da imagem fundida em ouro ou cobre; *hamanim*, que pode ser referência a pequenos objetos de pedra (DOUGLAS, 2007, p. 611). Além do mais, *tselem* procede de uma raiz que significa também sombra ou algo indistinto (HOLLADAY, 2010, p. 435). Isso implica uma leitura mais ampla de

Gn 1,26, pois, como visto, a palavra imagem (*tselem*) não permite uma vinculação do ser humano como se fosse uma ‘cópia’ de Deus.

Aqui é oportuno considerar que os termos *tselem* e *demut* são dois substantivos sinônimos (STENDEBACH, 2007, p. 691). Dizer que esses termos indicam em Gn 1,26 unicamente uma representação plástica sem o aspecto moral ou espiritual “é introduzir uma distinção estranha ao texto” (SAULNIER, 2013, p. 674). De fato, sendo Deus espírito não faria sentido pensar sua ‘imagem’ em termos plásticos, nem o homem poderia ser imagem dele como se fosse um reflexo de sua realidade.

A semelhança do homem e de Deus não vem de uma semelhança natural e sobrenatural, nem da natureza ‘espiritual’ do homem, nem de sua forma física; vem de uma semelhança entre Deus e o homem integral [...] Essa ‘semelhança’ supõe, pois, no homem, uma dignidade que Deus protege e da qual ele encarrega o homem de defender (SAULNIER, 2013, p. 674-675).

Como na tradição bíblica não faz sentido procurar uma imagem física de Deus, não se poderia concluir, portanto, que o ser humano fosse uma representação imagética dele. Antes é preciso ter presente que Gn 1,26 faz uma afirmação teológica ao expressar a similitude entre Deus e a humanidade.

Dados teologicamente significativos da recorrência de *tselem* se encontram na proto-história de Gn 1,26ss. Em primeiro lugar, deve-se ressaltar que todas as interpretações que querem encontrar a semelhança do homem com Deus em sua ‘alma espiritual’ e em suas energias, como o intelecto e o livre-arbítrio, não esclarecem a antropologia hebraica bíblica, que não conhece uma ‘alma espiritual’ ... O mesmo vale para a ideia de uma semelhança exclusivamente corporal entre o homem e Deus” (Tradução nossa – STENDEBACH, 2007, p. 689).

Pode-se dizer que “Essa narrativa nos mostra a dignidade com que o homem foi criado; ele é imagem e semelhança de Deus e corresponde ao modelo divino. O relato evidencia a dignidade humana” (CARRARA; GAMA, 2014, p. 29). Esse relato de Gn 1,26 pode ser melhor entendido quando iluminado por outro texto bíblico: 1Jo 4,8.

2. A imagem de Deus que se efetiva no amor

Na 1Jo 4,8 existe a seguinte afirmação: “Deus é amor” (*ho theos agapē estin*). Essa afirmação se encontra também em 4,16. Se Deus é amor e o ser humano é sua imagem e semelhança, logo na medida que o ser humano se relaciona fundamentado

no amor, conseqüentemente ele 'reflete', de fato, sua similitude com Deus. O contrário também acontece: quando nas suas relações o ser humano não se baseia no amor (que é Deus), ele perde sua humanidade, isto é, sua semelhança com o Criador. "Acreditamos que a verdadeira face de Deus seja translúcida de ternura, amor e compaixão" (MAIA, 2011, p. 123). Aqui se encontra a verdadeira dignidade humana.

É na relação amorosa que o ser humano pode ser entendido como imagem e semelhança de Deus. "Por isso, pensar a questão do ser humano como imagem de Deus, seu criador, é pensar uma situação relacional, pois essa condição de imagem pressupõe essa relação" (MARCOLINO, 2020, p. 87).

Foi para nos amar que Deus nos criou. Por isso ele consiste em estar amando: "Deus é amor" (1Jo 4,8.16). Ele sofre com o nosso sofrimento e se faz solidário conosco, amando-nos e impulsionando-nos pelos caminhos da salvação. Deus não sabe e nem quer fazer outra coisa senão amar a sua criatura (MAIA, 2011, p. 125).

A essência de Deus é, portanto, segundo a 1Jo 4,8, o amor. De modo que, sua 'imagem' mais perfeita não pode ser visível, mas pode ser experimentada. Quem ama faz a experiência de Deus, reflete sua imagem nas relações estabelecidas. Nesse sentido Jesus é a imagem mais perfeita de Deus, não tanto porque se fez carne, mas porque na sua humanidade vivenciou de modo pleno o que pode ser mais divino: o amor.

3. Jesus: a imagem de Deus Pai

Seguindo o raciocínio de que o ser humano é, de fato, imagem de Deus na medida que ama e é amado, Jesus revelou a imagem mais perfeita de Deus, pois amou plenamente, até as últimas conseqüências, morrendo numa cruz por amor à humanidade. Logo, Jesus é a imagem mais perfeita de Deus, sobretudo, porque amou até o fim e ordenou que seu discipulado fizesse a mesma coisa. De modo que em Cristo temos a "'imagem de Deus por excelência'. Em Cristo o ser humano descobre o seu verdadeiro destino: configurar-se a Cristo para se tornar imagem de Deus. Ele é, pois, chamado à comunhão com Deus em Cristo" (CARRARA; GAMA, 2014, p. 34).

E "a história do Segundo Testamento é o testemunho do Filho que se encarna para apontar à humanidade o rosto amoroso de Deus" (MAIA, 2011, p. 125). Cada

ser humano é, na medida que ama, a imagem de Deus. E essa imagem pode ser “contemplada”.

Contemplar a face de Deus é perceber o sofrimento do outro, na compaixão, e deixar-se ser interpelado a fazer algo, buscando atitudes concretas que transformem a situação do semelhante. Daí brota a verdadeira ética numa dimensão relacional, para além de todo individualismo e de todo moralismo (MAIA, 2011, p. 128).

Em Jesus a imagem de Deus pode ser contemplada de modo pleno exatamente porque Ele assumiu nossa condição humana e suas relações: sobretudo no amor. Para se contemplar a imagem de Deus é preciso olhar a prática de Jesus. Até porque, “Ninguém jamais contemplou a Deus” (1Jo 4,12a), mas, “Se nos amarmos uns aos outros, Deus permanece em nós” (1Jo 4,12b). Assim seremos imagem e semelhança do Criador.

Conclusão

Na medida que se compreende que cada ser humano tem uma origem comum, e que na perspectiva bíblica é imagem e semelhança do Criador, as divergências conflituosas perdem a razão de ser e dão lugar a uma salutar diversidade. Pressupondo que Deus é amor e que é também a origem de todo ser humano, amar deveria ser a atitude elementar da humanidade, pois afinal, amar é o que torna possível uma real similitude com o Criador.

Esse estudo se ocupou em demonstrar que os termos *tselem* e *demut* presentes em Gn 1,26 indicam uma realidade que faz do ser humano não uma mera imagem plástica de Deus, mas um ‘reflexo’ do Criador enquanto um ser de relações pautadas no amor, pois Deus é amor.

Referências

CARRARA, Paulo Sérgio; GAMA, Neuzivan Alves. *O ser humano imagem de Deus: Considerações sobre o ser humano à luz da Revelação cristã. Saberes Interdisciplinares*, São João del-Rei, MG, n. 14, p. 23-36, Jul./Dez. 2014.

DOUGLAS, J. D. *O Novo Dicionário da Bíblia*. 3. ed. São Paulo: Vida Nova, 2007.

FRANCISCO, Edson de Faria. *Antigo Testamento Interlinear Hebraico-Português*. v. 1. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2015.

HARTLEY, John E. Tselem. In. HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1288-1289.

HOLLADAY, William L. *Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2010.

MAIA, Geraldo. Imagens e verdadeira face de Deus. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, ano 26, n. 58, p. 117-130, 2011. Disponível em: <https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/view/245/234>. Acesso em: 16 out. 2023.

MARCOLINO, Reginaldo. O ser humano: imagem de Deus e centro da criação segundo a reflexão da teologia sistemática de Luís Francisco Ladaria. *Revista Contemplação*, Marília, n. 22, p. 85-97, 2020. Disponível em: <https://revista.fajopa.com/index.php/contemplacao/article/view/238/257>. Acesso em: 16 out. 2023.

SAULNIER, Christiane. Imagem. In: BOGAERT, P.-M. et al. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Paulus; Paulinas; Loyola; Santo André: Academia Cristã, 2013. p. 672-675.

STENDEBACH, F. J. şelem. In: ANDERSON, G. W. et al. *Grande Lessico Dell' Antico Testamento*. v. VII. Tradução para o italiano de BIANCHI, F; GATTI, V; RONCHI, F. Brescia: Paideia, 2007. p. 682-693.

ÊNFASES NA PROFECIA DE JEREMIAS 22,1-5: CATEGORIAS PARA A ANÁLISE DA CONTEMPORANEIDADE DO SERVIÇO SOCIAL

Karine Marques Rodrigues Teixeira¹

Resumo: O Serviço Social é uma profissão, mas também área do conhecimento. E como tal adota categorias para análise da realidade. Assim, esta Comunicação objetiva apresentar categorias de conceitos objetivos que podem subsidiar análises contemporâneas do Serviço Social tanto enquanto profissão como área do conhecimento, uma vez que a atuação profissional agrega em si a dimensão investigativa. Realizamos uma exegese da perícopes de Jeremias 22,1-5, objeto de estudo na sua redação mais próxima do original, no texto hebraico, como método para compreendermos o significado de direito, justiça, servo, escravo, estrangeiro, órfão, viúva e violência. Identificamos ênfases na/da palavra profética comprovadas por meio dos verbos no modo imperativo, pela interpretação das expressões corporais de Yhwh, pelas locuções adverbiais e, sobretudo, pela adoção de sinônimos que, conjugados ao realce, compõem um conjunto de expressões sinonímicas. A perícopes de Jr 22,1-5 é uma reelaboração deuteronomica reiterativa e com frequentes enumerações. Ademais, a caracterização do contexto histórico no qual aconteceram os fatos narrados no texto bíblico, contribui para a nossa interpretação sedimentada na ênfase sinonímica. Esse conjunto de elementos analisados dá o tom à interpretação da perícopes e ao consequente significado das categorias – direito, justiça, servo, escravo, estrangeiro, órfão, viúva e violência – que se reafirmam como atuais para análise da contemporaneidade da atuação do Serviço Social.

Palavras-chave: Serviço Social; categorias; análise.

Introdução

O Serviço Social é uma profissão, mas também área do conhecimento. Iamamoto (2012, 2013), Iamamoto e Carvalho (2014) e Mota (2013) abordam o serviço social brasileiro como profissão de caráter interventivo e como área do conhecimento, esta última ratifica que não há qualquer dicotomia entre ambas, mas “a existência de patamares diferenciados de intervenção social do Serviço Social” que é “uma área do conhecimento das ciências sociais aplicadas reconhecida pelas agências de regulação e fomento à pesquisa e pós-graduação (CNPq, Capes e Finep), [...]” (MOTA, 2013, p. 18).

Ainda no escopo dessa autora, complementamos que

o processo de reconhecimento institucional do Serviço Social como área do conhecimento não foi resultado exclusivo do seu mérito intelectual e acadêmico-profissional, mas também, resultado de

¹ Graduada em Serviço Social, Mestre em Serviço Social, Doutora em Ciências da Religião, Analista em Assuntos Sociais – Assistente Social da Secretaria Municipal de Desenvolvimento Humano e Social (SEDHS), órgão gestor da política de Assistência Social em Goiânia. karinemrt@yahoo.com.br.

determinações universais [...] relacionadas à dinâmica capitalista e às suas inflexões sobre o campo da educação. Seu marco foi o papel do Estado como indutor da pesquisa e da formação profissional para o exercício do ‘trabalho complexo’, iniciado nos anos 1960 e redimensionado nos anos 1990, ocasião em que a pesquisa científica e a pós-graduação foram impelidas a adotar [...] alguns dos parâmetros e das diretrizes da contrarreforma da educação superior, estabelecendo laços e vínculos entre as exigências da produtividade do capital e da sua gestão, extensivos à formulação das políticas públicas e a formação de quadros intelectuais, orgânicos ao seu projeto (MOTA, 2013, p. 20).

A determinação universal acerca da exigência da produtividade do capital mantém-se atualizada uma década depois. De forma que conhecer a realidade, intervir sobre ela e produzir conhecimento conformam um tripé que tanto atende aquela exigência quanto aponta caminhos para outras mediações e instrumentalizações do cotidiano. Mota (2013) afirma que há unidade entre a dimensão do Serviço Social como profissão e como área do conhecimento,

o que não significa uma identidade, visto que não há uma distinção entre o âmbito da produção intelectual e o da ação prático-operativa. Essas dimensões possuem vínculos e se referem à realidade objetiva, porém encerram distinções: enquanto a produção teórico-intelectiva pode não materializar respostas imediatas às demandas da prática profissional, o exercício profissional, também ele referenciado por aquela produção, mobiliza outras mediações e instrumentalizações que são inerentes ao mundo do cotidiano, das ações institucionais e das condições objetivas sob as quais se dá a efetivação de políticas e projetos sociais (MOTA, 2013, p. 19).

A ação prático-operativa alimenta a produção intelectual e vice-versa, sendo que a primeira mobiliza mediações e instrumentalizações que deveriam estar alinhadas ao projeto hegemônico da profissão. Nestes termos, Coelho (2013, p. ix) asseverou que “quanto mais pobre é a concepção do assistente social acerca da teoria e o seu conhecimento teórico, mais imediata é a sua prática profissional. Imediata no sentido de obstacularizar as possibilidades que o conhecimento coloca para capturar as mediações entre aparência – fenômeno – essência”.

Neste sentido, Mota (2013) expressa que enquanto área do conhecimento, o Serviço Social brasileiro tem o papel de intervir na realidade social e de produzir conhecimento na formação de uma massa crítica de profissionais, particularizando-se como resistência ideológica e teórica ao conservadorismo intelectual no Brasil, em face das ideologias pós-modernas, da regressão e do esforço em emudecer a

razão crítico-materialista e dialética nas ciências humanas e sociais, que segundo Coutinho (1972) trata-se da miséria da razão (TEIXEIRA, 2017).

Como área do conhecimento o Serviço Social adota categorias para análise da realidade. Assim, esta Comunicação objetiva apresentar categorias de conceitos objetivos que podem subsidiar análises contemporâneas do Serviço Social tanto enquanto profissão como área do conhecimento, uma vez que a atuação profissional agrega em si a dimensão investigativa sobre a qual realizamos alguns apontamentos.

1. Dimensão investigativa do Serviço Social

A partir dessa compreensão do Serviço Social como área do conhecimento, ousamos dialogar com as Ciências da Religião estabelecendo uma ponte hermenêutica entre o passado, por meio de Jeremias 22,1-5, e o presente (RICOUER, 2006) com base nas categorias sociais analíticas que pontuaremos a seguir.

Importa destacar que o Serviço Social possui duas dimensões, a investigativa e a interventiva, que Guerra (2009) denomina de princípio formativo e condição central da formação profissional. Oxalá, no cotidiano profissional tivéssemos condições materiais objetivas para exercer a pesquisa que alia formação com capacitação, “condições indispensáveis para uma intervenção profissional qualificada e para a ampliação do patrimônio intelectual e bibliográfico da profissão” (GUERRA, 2009, p. 1).

Por outro lado, não é impossível que os/as assistentes sociais exerçam a pesquisa, uma vez que é “elemento constitutivo do trabalho profissional, caracterizando-a como pré-condição para o exercício profissional competente e qualificado” (GUERRA, 2009, p. 2), assim explicita a lei 8.662 que regulamenta o Serviço Social. Logo, temos um reconhecimento da natureza investigativa das competências profissionais do/da assistente social e “para atender as competências profissionais ressalta-se a pesquisa para apreender as condições de trabalho e os objetos de intervenção” (GUERRA, 2009, p. 3).

Decerto, a pesquisa, essa mediação privilegiada na relação conhecimento-realidade, é imprescindível para se conhecer e intervir, haja vista que “o conhecimento é conduzido pela necessidade de atuação na realidade e para intervir é preciso conhecer por meio de procedimentos adequados” (GUERRA, 2009, p. 4).

Para o Serviço Social há níveis de conhecimento sendo o de mais alto nível oriundo da razão crítico-dialética, visto que capta o movimento do objeto e sua lógica de constituição e vai além da apreensão da imediaticidade, ou seja, capta a processualidade contraditória de seus objetos e visa a refiguração do seu movimento. “O fenômeno é o ponto de partida do conhecimento que, neste nível, se organiza mediante categorias analíticas” (GUERRA, 2009, p. 7).

Aqui reside o desafio profissional de atuar com assento na razão crítico-dialética e extrapolar a sistematização da prática, de apropriação do mundo de forma mais elementar e imediata, para a apreensão do real pela teoria de forma universal captando e reproduzindo-o por meio do pensamento. Neste contexto a empiria é importante uma vez que “a sistematização dos dados é um momento pré-teórico do processo do conhecimento” (GUERRA, 2009, p. 8).

Considerando que a teoria é uma forma de apreensão do mundo realizamos a exegese e adotamos o modelo conflitual para analisar a realidade sócio, política, econômica e religiosa dos fatos narrados em Jeremias 22,1-5 a fim de apreender as categorias sociais que podem ser analíticas na contemporaneidade do Serviço Social.

2. Categorias sociais da perícopes de Jeremias 22,1-5

A perícopes, objeto desta Comunicação se passa num contexto de forte opressão social, política, econômica e religiosa em que os pobres daquela época são salvaguardados pela palavra profética para que a favor deles se execute direito e justiça. “No contexto do projeto beligerante da opressão assíria e, agora, o babilônico sobre Judá, era imprescindível defender os direitos dos grupos socialmente vulneráveis” (TEIXEIRA, 2023), “personificados no que é chamado Trilogia social: estrangeiro, órfão e viúva” (FRIZZO, 2009, p. 22).

Segue o texto de Jeremias 22,1-5, objeto de estudo na sua redação mais próxima do original, no texto hebraico:

1 Assim diz Yhwh: desce à casa do rei de Judá; e dize lá esta palavra.
2 E dize: escuta a palavra de Yhwh, rei de Judá, o sentado sobre o trono de Davi. Tu, teus servos, teu povo que entram por estas portas.

3 Assim diz Yhwh: executai direito e justiça. Socorrei o explorado da mão do opressor. Estrangeiro, órfão e viúva não oprimeis, não trateis com violência, não derrameis sangue inocente neste lugar.

4 Verdadeiramente, se executardes esta palavra, entram pela porta desta casa reis, sentados sobre o trono de Davi, montados em carro de guerra e cavalos, ele, seu servo e seu povo.

5 Se não deres ouvidos a estas palavras, eu juro, declara Yhwh: esta casa tornará desolada (TEIXEIRA, 2023)².

Exposto o conteúdo da perícope, por conhecimento prévio e apropriação do mundo do texto a partir da leitura, nos aproximamos de algumas categorias (RICOUER, 2006), quais sejam direito, justiça, servo, escravo, estrangeiro, órfão, viúva e violência. Ao analisarmos exegeticamente a perícope identificamos ênfases na/da palavra profética comprovadas por meio dos verbos no modo imperativo, pela interpretação das expressões corporais de Yhwh, pelas locuções adverbiais e, sobretudo, pela adoção de sinônimos que, conjugados ao realce, compõem um conjunto de expressões sinonímicas (TEIXEIRA, 2023).

A perícope de Jeremias 22,1-5 é uma reelaboração deuteronomica reiterativa e com frequentes enumerações. Ademais, a caracterização do contexto histórico beligerante, de cobrança de altos tributos, de sincretismo religioso, no qual aconteceram os fatos narrados, contribui para a nossa interpretação sedimentada na ênfase sinonímica (TEIXEIRA, 2023).

Ora, na perspectiva da equidade, direito e justiça são exatamente categorias analíticas muito presentes na contemporaneidade do Serviço Social a partir da própria Constituição Federal no seu preâmbulo, mas também a justiça é fundante dos valores ético-profissionais do/da assistente social, a justiça social é um dos princípios basilares da atuação profissional e o direito é o norte desses profissionais (TEIXEIRA, 2023), sendo que um dos princípios fundamentais do Código de Ética do/da Assistente Social é a defesa intransigente dos direitos humanos (CFESS, 2012).

Ademais, não resta dúvida que embora o Serviço Social não seja uma profissão que atenda somente indivíduos e famílias com menor ou sem acesso a renda, certamente, o seu público constitui-se majoritariamente daqueles que estão simbolicamente representados pela trilogia social do estrangeiro, do órfão e da viúva. Não obstante, outras expressões da questão social, a violência e a situação análoga à escravidão ainda se fazem presentes nos tempos atuais (FERREIRA, 2019).

² Tradução literal feita pela autora.

Segundo Santos (2012), a questão social é a expressão das desigualdades sociais oriundas do modo de produção capitalista, é o objeto do Serviço Social e não existe na realidade, mas sim suas expressões, determinadas pela desigualdade do modo de produção capitalista, por exemplo, a violência, a fome, o desemprego etc. Ainda que sejam modos de produção diferentes, a ponte hermenêutica possível por meio da filosofia ricoueriana nos permite estabelecer algumas relações a exemplo da recomendação a prevenção por meio da execução do direito e da justiça (RICOEUR, 2006).

Para exemplificar, fazemos um recorte na política de assistência social, em que a Política Nacional de Assistência Social, bem como a Tipificação Nacional dos Serviços Socioassistenciais caracterizam a situação de violência como um risco e/ou vulnerabilidade que incidente sobre indivíduos e famílias demandando atendimento socioassistencial. Entretanto, antecede o atendimento a situação de violação do direito, a justiça, por meio da efetiva prevenção e a proteção aos representantes contemporâneos daquela trilogia social.

Considerações finais

A Comunicação dialoga com o Serviço Social e com outras áreas (Filosofia, Ciências da Religião) para a produção de conhecimento. Este nicho não pode ser desprezado. Identificamos categoria sociais na perícopes de Jeremias 22,1-5 que são válidas na contemporaneidade como categorias analíticas do Serviço Social com forte alinhamento com a realidade social atual.

O significado das categorias direito, justiça, escravo, estrangeiro, órfão, viúva e violência, se reafirmam como atuais para análise da contemporaneidade da atuação do Serviço Social.

Referências

COELHO, Marilene. *Imediatividade na prática profissional do assistente social*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2013.

COUTINHO, Carlos Nelson. *O estruturalismo e a miséria da razão*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1972.

FERREIRA, Joel Antônio. *A Libertação da Escravidão*. Goiânia: Espaço Acadêmico, 2019.

GUERRA, Yolanda. A dimensão investigativa no exercício profissional. In: *Serviço Social: direitos sociais e competências profissionais*. Brasília: CFESS/ABEPSS, 2009.

IAMAMOTO, Marilda Vilela. *Serviço Social em tempo de capital fetiche*. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2012.

IAMAMOTO, Marilda Vilela. *Renovação e Conservadorismo no Serviço Social: ensaios críticos*. 13 ed. São Paulo: Cortez, 2013.

IAMAMOTO, Marilda Vilela; CARVALHO, Raul de. *Relações Sociais e Serviço Social no Brasil: esboço de uma interpretação histórico-metodológica*. 41. ed. São Paulo: Cortez, 2014.

MOTA, Ana Elizabete. Serviço social brasileiro: profissão e área do conhecimento. *Revista Katálisis*, Florianópolis, v. 16, n. especial, p. 17-27, 2013.

RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. Apresentação François-Xavier Amherdt. Tradução Paulo Meneses. Edições Loyola, 2006.

TEIXEIRA, Karine Marques Rodrigues. Tendências do pragmatismo na política social pública de assistência social em Goiânia. Goiânia, 2017. *Dissertação* (Mestrado em Serviço Social) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, PUCGO, 2017.

TEIXEIRA, Karine Marques Rodrigues. Hendíadis direito-justiça em Jeremias 22,1-5 na atuação de assistentes sociais no 'SUAS' em Goiânia: uma experiência de pesquisa-ação 2021-2023, Goiânia, 2023. *Tese* (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Escola de Formação de Professores e Humanidades, PUCGO, 2023.

“HELLO, DARKNESS, MY OLD FRIEND”: SÁNDOR FERENCZI E A CARACTERIZAÇÃO DIVINA NO LIVRO DE LAMENTAÇÕES

Lucas Alamino Iglesias Martins¹

Resumo: Nas últimas décadas, os intérpretes bíblicos têm usado cada vez mais a teoria do trauma como uma lente interpretativa para examinar a complexidade da caracterização de Deus no livro de Lamentações. Uma das principais complexidades vem do fato de que, embora Deus seja acusado de ser um assassino violento com uma raiva abusiva, ele permanece ausente e silencioso. Dentro do campo da psicologia, a teoria do trauma enfoca a gama de respostas evocadas por uma experiência de sofrimento extremo. No entanto, a maioria das interpretações bíblicas sobre os estudos psicológicos como uma ferramenta poderosa não leva em conta as contribuições das descobertas psicanalíticas. Assim, como os estudos psicanalíticos podem ampliar a maneira como entendemos a caracterização de Deus no livro de Lamentações? Segundo o psicanalista húngaro Sándor Ferenczi a condição para o trauma possui três fases: (1) a ação violenta; (2) o testemunho; (3) a negação. Enquanto para a maioria das pessoas o primeiro estágio parece ser o pior de todos, Ferenczi diz que é o terceiro estágio que concretiza o trauma e uma das principais formas de materializar a negação é por meio da indiferença e do silêncio. O agressor mais nefasto é aquele que não reconhece o evento traumático. Portanto, como Deus seria retratado em Lamentações se considerarmos as contribuições de Sándor Ferenczi sobre o trauma? O presente estudo argumenta que as teorias psicanalíticas de Ferenczi sobre o trauma contribuem para uma leitura alternativa da caracterização de Deus no livro de Lamentações. **Palavras-chave:** Lamentações; Psicanálise; Trauma.

Introdução

Na obra “Por que Ferenczi?”, Daniel Kupperman retrata que o resgate da concepção de trauma empreendido por Ferenczi tem sua originalidade “no procedimento de composição por meio do qual redimensionou elementos das duas teorias do trauma formuladas por Freud: a teoria da sedução (1896) e a teoria do trauma como excesso pulsional (1920)” (Kupperman, 2019, p. 71). Da primeira teoria, Ferenczi sublinhou que na origem do evento traumático há um agente externo provocador e de que a experiência disruptiva sucede em momentos distintos. Da segunda, adotou a ideia de que o choque traumatizante gera um excesso pulsional não simbolizado com intensidade insuportável.

Para Freud, a concepção de trauma está referida primariamente a experiências precoces, uma vez que a marca do sujeito se confunde com o infantil.

¹ Doutor em Estudos Judaicos (Bíblia Hebraica) pela Universidade de São Paulo, pesquisador independente. E-mail: lucasigle@gmail.com.

Esses acontecimentos de uma experiência sexual prematura na qual uma criança mais ou menos pequena é confrontada passivamente com uma manifestação da sexualidade figuraria como a origem de tudo. Em um texto tardio de Freud, *Moisés e a religião monoteísta*, encontramos: “Chamamos traumas a essas impressões de precoce vivência, logo esquecidas, às quais atribuímos tão grande significação para a etiologia das neuroses” (2018, p. 70). Nesse contexto, os traumas “são vivências no corpo próprio ou bem percepções sensoriais, o mais das vezes do visto e ouvido, vale dizer, lembranças ou impressões” (2018, p. 72).

Partindo do registro temporal da teoria proposta por Freud, entendeu-se que o trauma ocorria em dois tempos. O primeiro seria o das experiências prematuras de sedução ou abuso sexual. Para Laplanche: “O primeiro tempo, o do terror, confronta um sujeito não preparado com uma ação sexual altamente significativa, mas cuja significação não pode ser assimilada” (1992, p. 111) Já o segundo seria quando o indivíduo revive o evento como memória. A lembrança não é em si mesma patogênica nem traumatizante. Só se torna pela sua revivescência, por ocasião de uma segunda cena que entra em ressonância associativa com a primeira (1992, p. 111-112).

1. Sándor Ferenczi e a noção de trauma

É um discípulo de Freud, o húngaro Sándor Ferenczi que expande o registro temporal do estudo do trauma tecendo novos fios para a teoria. Para Ferenczi, o trauma se dá em três estágios (não em dois, como postula Freud). O primeiro é o do indizível. O tempo do acontecimento traumático. O vínculo é quebrado, contudo, o sujeito vulnerável não tem condições de elaborar ou organizar em palavras o episódio. No segundo estágio, o sujeito em estado de vulnerabilidade tende a procurar um outro para testemunhar do ocorrido. Normalmente, um adulto em quem confia. E, por fim, o último estágio, o estágio do *verleugnung* (negação; desmentido; deslegitimação; indiferença). As falas que comumente aparecem nesse estágio são: “Não foi nada”; “Deixe de bobeira”; “Não foi bem assim”. Ou pior, não há reação. Somente indiferença, silêncio. Desse modo, para Ferenczi existem dois responsáveis pelo trauma: o agressor responsável pelo ato/ violação, mas também o agressor do desmentido, para ele, o mais nefasto.

Um exemplo desse último estágio pode ser encontrado no livro *É isto um homem?* onde o escritor italiano Primo Levi relata um sonho que teve em uma das noites no campo de concentração de Auschwitz. Ele escreve:

“Aqui está minha irmã, e algum amigo (qual?), e muitas outras pessoas. Todos me escutam, enquanto conto do apito em três notas, da cama dura, do vizinho que gostaria de empurrar para o lado, mas tenho medo de acordá-lo porque é mais forte que eu. Conto também a história da nossa fome, e do controle dos piolhos, e do Kapo que me deu um soco no nariz e logo mandou que me lavasse porque sangrava. É uma felicidade interna, física, inefável, estar em minha casa, entre pessoas amigas, e ter tanta coisa para contar, mas bem me apercebo de que eles não me escutam. Parecem indiferentes; falam entre si de outras coisas, como se eu não estivesse. Minha irmã olha para mim, levanta, vai embora em silêncio. Nasce então, dentro de mim, uma pena desolada, como certas mágoas da infância que ficam vagamente em nossa memória; uma dor não temperada pelo sentido da realidade ou a intromissão de circunstâncias estranhas, uma dor dessas que fazem chorar as crianças. Melhor, então, que eu torne mais uma vez à tona, que abra bem os olhos; preciso estar certo de que acordei, acordei mesmo” (LEVI, 2022, p. 61-63).

A indiferença face ao testemunho do trauma faz com que a realidade do evento traumático seja melhor que a possibilidade de um dia testemunhar sem ser ouvido. Na lógica de Primo Levi, entre sonhar com não ser escutado e acordar de volta no evento traumático, melhor é voltar à tona.

2. Interpretação bíblica e a teoria do trauma

O livro da Bíblia Hebraica que retrata o silêncio divino de forma mais gritante é o de Lamentações de Jeremias. Nas últimas décadas, os intérpretes bíblicos têm usado cada vez mais a teoria do trauma como uma lente interpretativa para examinar a complexidade da caracterização de Deus no livro de Lamentações. Uma das principais complexidades vem do fato de que, embora Deus seja acusado de ser um assassino violento com uma raiva abusiva, ele permanece ausente e silencioso.

Ironicamente, a maioria das interpretações bíblicas que incluem estudos psicológicos como uma ferramenta interpretativa não leva em conta as contribuições das descobertas psicanalíticas. Assim, como os estudos psicanalíticos podem ampliar a maneira como entendemos a caracterização de Deus no livro de Lamentações? Como Deus seria retratado em Lamentações se considerarmos as contribuições de Sandor Ferenczi sobre o trauma?

3. O silêncio divino em Lamentações

No livro de Lamentações, conhecemos sobre as ações e características de Deus como personagem a partir de testemunhos de outros falantes, nunca de aparições diretas. A atmosfera geral do livro é de destruição. Cidade e nação estão destruídas, o sofrimento é generalizado. Embora os falantes em Lamentações descrevam o sofrimento de Sião como sendo um juízo merecido, constantemente retratam a Deus como caprichoso e cruelmente instável. Ele é descrito como responsável pelo trauma acometido. De acordo com Lm 1:5 “[...] o Senhor a afligiu, por causa da multidão das suas transgressões; os seus filhinhos tiveram que ir para o exílio, na frente dos seus adversários.”² No livro *Lamentations & The Tears of the World*, Kathleen O’Connor observa: “O testemunho sobre a justiça divina e sua crueldade abusiva criam uma espécie de contraponto em Lamentações. Os falantes ziguezagueiam entre a isenção e culpa divina em relação ao sofrimento da cidade. O caráter de Deus permanece hesitante, perturbado e indefinido, mas a grande maioria dos testemunhos lamuriam sobre a falta de confiabilidade e o abuso por parte de Deus” (2002, p. 111).

No primeiro capítulo, Sião fala como se Deus estivesse disposto a ouvi-la: “Vê, Senhor, a minha aflição, porque o inimigo se exala” (v. 9); “Vê, Senhor, e contempla, pois me tornei desprezível” (v. 11). Contudo, sua visão muda. Abruptamente ela começa a dizer sobre investidas divinas sobre ela, enfraquecendo qualquer visão ética (do poeta ou narrador) sobre o caráter divino. YHWH é responsabilizado por afligir, lançar fogo aos seus ossos, estender uma rede aos seus pés, deixar desolada, causar sofrimento, fazer das transgressões dela um jugo, convocar um exército contra ela e ter pisado nela como num lagar. Em outras palavras, o catálogo de violências implica que, se isso é punição, ela ultrapassa qualquer limite, vai além de qualquer proporcionalidade em relação aos pecados. O que a leva a afirmar: “Porque o consolador que devia restaurar minhas forças, se afastou de mim” (v. 16).

No segundo capítulo, o poeta, levando em conta o tom de Sião, altera sua perspectiva em relação ao caráter divino. O que move Deus é ira abusiva, não justiça: “Como o Senhor, na sua ira, cobriu de nuvens a filha de Sião!” (v. 1). As ações divinas

² Todas as traduções da Bíblia foram utilizadas à partir da tradução de João Ferreira de Almeida, edição Revista e Atualizada 3ª ed. (Nova Almeida Atualizada), São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.

que seguem nos vv. 1-9 sugerem que os atos divinos são indefensáveis. Mesmo que Sião seja culpada, essa não é mais a questão para o poeta. Contudo, apesar da violência punitiva divina, o poeta sugere a Sião que derrame seu coração diante do Senhor. Contudo, da parte de Deus, não há qualquer resposta.

Tal silêncio se mantém nos capítulos subsequentes 3, 4 e 5. Apesar de no capítulo 3 a visão do valente que viu a aflição causada pela vara do furor divino reforçar a noção de Deus como agente do trauma, encontramos nos vv. 24-26: “A minha porção é o Senhor, diz a minha alma; portanto, esperarei nele. O Senhor é bom para os que esperam nele, para aqueles que o buscam. Bom é aguardar a salvação do Senhor, e isso em silêncio”. Contudo, apesar do livro iniciar com a sensação de que Deus está disposto a escutar Sião, como resposta divina, o livro não apresenta nada. Pelo contrário, a resposta da espera em silêncio é também silêncio.

Considerações finais

Se considerarmos os três estágios do trauma propostos por Ferenczi, em Lamentações Deus poderia ser duplamente retratado. Ele é o agressor responsável pela violação como também o agressor do desmentido, da indiferença.

Na tentativa de esclarecer a agressão divina, teólogos diversos esboçam justificativas recorrendo à oscilação no discurso das próprias vítimas onde Deus é retratado como culpado, mas também inocente. Independente da qualidade argumentativa desses rascunhos explanatórios, outra emerge de maneira inoportuna graças à Ferenczi: como compreender a possibilidade de Deus como o agressor do desmentido?

Em Lm 3:3 encontramos uma expressão hebraica que pode sugerir uma maneira alternativa de se enxergar a “indiferença” divina ao sofrimento de Sião. No texto supracitado, lemos: “Porque não aflige nem entristece de bom grado (מִלִּבּוֹ) os filhos dos homens”. A palavra *milibô*, traduzida aqui como “de bom grado”, também poderia ser traduzida como “em seu coração”; “de coração”; “de propósito”; “por querer”. Ao invés de reforçar o abuso divino, este versículo apontaria para uma possível impotência divina, uma espécie de vulnerabilidade divina. O Deus que não aflige por vontade é o mesmo que não pode alterar as forças em curso no mundo.

De acordo com Daniel Kupermann, são duas as razões primárias para o desmentido: (1) Um interesse narcísico (manutenção do status); (2) a

impossibilidade de testemunhar um trauma. Todo testemunho de trauma tem um custo e muitas vezes aquele que escuta não é capaz suportar o relato trauma. Seria, então, o Deus de Lamentações alguém impotente para sustentar o testemunho de um povo traumatizado?

Para alguns, se enxergarmos dessa maneira, Deus estaria enlutado junto do povo. Sofrendo com os que sofrem. Essa visão sugere a possibilidade de que até o silêncio divino em Lamentações não reflita indiferença, pelo contrário, aponte para o fato de que ele não tem explicações prontas para a comunidade traumatizada. Ao invés de não responder à espera do que lamenta em silêncio, Deus estaria, em silêncio, esperando ao lado do que lamenta.

Para outros, no primeiro ato da peça de Jean-Paul Sartre intitulada *Le Diable et le bon Dieu* (O Diabo e o bom Deus) encontraríamos uma explicação. O capitão Goetz, inicialmente um criminoso de guerra, repentinamente passa a acreditar que Deus o iluminou a fazer o bem mudando de súbito seu comportamento. A isso, Nasty, seu oponente, responde: “Quando deus está em silêncio, é possível fazê-lo dizer o que você quiser.”

Referências

Bíblia Sagrada. Traduzida por João Ferreira de Almeida. Edição Revista e Atualizada no Brasil, 3. ed. (Nova Almeida Atualizada). Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.

FREUD, S. *Moisés e o monoteísmo, compêndio de psicanálise e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

KUPERMANN, D. *Por que Ferenczi?*. São Paulo, Zagodoni, 2022.

LAPLANCHE, *Novos fundamentos para a psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LEVI, P. *É isto um homem?*. Rio de Janeiro: Rocco, 2022.

O'CONNOR, K. *Lamentations and the Tears of the World*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002.

AS INTERPRETAÇÕES BÍBLICAS SOBRE AS DOENÇAS INFECCIOSAS NA HISTÓRIA DO OCIDENTE

Lucas Costa Monteiro¹

Resumo: A história do Ocidente registrara a ocorrência de epidemias que puseram a humanidade em risco, desde os Hebreus até a COVID-19. A fundamentação bíblica sobre as doenças e catástrofes era justificada pelo castigo, assim como ocorrera na narrativa do dilúvio, nas pragas do Egito ou previsões apocalípticas. Na epidemia da Peste Negra, a mesma interpretação foi adotada pelos teólogos da época e por pontífices, alegando que a referida era consequência dos pecados cometidos pelas pessoas se afastarem de Deus. Com o passar do tempo, o avanço das ciências da saúde na modernidade e o fim da Peste Bubônica, a evolução dos estudos bíblicos e as novas hermenêuticas, a perspectiva de punição divina foi perdendo força. Contudo, embora com os avanços das pesquisas bíblicas no século XX, o fundamentalismo bíblico de cunho milenarista tornou-se uma chave para justificar as infecções causadas pela falta de higiene das sociedades aglomeradas. Ao surgir a pandemia causada pelo Coronavírus, a sociedade também apelou para a religião em busca de resposta para a situação angustiante que estava vivendo. Um líder religioso que utilizou uma hermenêutica contundente, especificamente nas suas catequeses sobre “Curar o mundo”, foi o Papa Francisco. Seus discursos, embasados no tripé da Revelação Divina, mas com palavras simples, produzem uma conscientização espiritual integral, sem necessidade de ferramentas apelativas sem fundamento ou ultrapassadas, como o castigo e o medo do fim do mundo.

Palavras-chave: Epidemias; Cristianismo; Bíblia; Hermenêutica; Papa Francisco.

Introdução

As epidemias tiveram seus registros na história e suas respectivas interpretações. A Bíblia nos mostra um contexto do mundo semítico bastante enriquecedor para quem o estuda com os critérios, regras e seriedade, pois os acontecimentos são resultados das interpretações religiosas do povo hebreu. Dentre estas narrativas estão as epidemias, vistas como um castigo por causa do pecado cometido ou porque não pertenciam ao povo de Israel no Antigo Testamento ou como sinal do fim do mundo a partir de interpretações equivocadas do Apocalipse de João. Embora no Novo Testamento Jesus tenha curado muitas pessoas e trazido suas respectivas dignidades sociais, percebemos que, no decorrer da história, esta interpretação deuteronomista ainda foi adotada por lideranças do cristianismo em

¹ Mestre em Teologia pela Escola Superior de Teologia – EST; especialista em bioética pela SOBRESP; bacharel em Teologia pela Faculdade Católica de Fortaleza; Doutorando em Ciências da Religião pela Unicap. E-mail: lcmveritate@gmail.com

relação às pestes infecciosas. Portanto serão explicitadas as principais epidemias do Ocidente, com base na obra História das Epidemias, do infectologista Stefan Cunha Ujvari, desde a peste de Atenas, passando pela epidemia Romana, peste Bubônica, a pandemia da gripe Espanhola e a pandemia da Covid-19, as perspectivas religiosas de cada epidemia a visão do Papa Francisco sobre a última. O objetivo é mostrar o processo evolutivo dos estudos bíblicos de cada época e como isso colaborou para a interpretação nos discursos religiosos, especificamente com o Bispo de Roma na sociedade atual. Seguiremos na metodologia exploratória de textos históricos e os gêneros literários, juntamente com seus contextos bíblicos.

1. As principais epidemias do Ocidente

As principais epidemias registradas no Ocidente tiveram seus registros na história. Suas causas principais, como registrara Ujvari, foram de animais silvestres e a higienização da população em aglomeração. Contudo sempre procuraram os culpados pelo início delas, desde a Peste de Atenas e outras epidemias letais causadas por vírus desconhecidos até a pandemia da COVID-19. Esta última foi um exemplo do que aconteceu no passado, com quarentenas e mortes em massa (UJVARI, 2021, p. 7-8).

Conforme Ujvari, há registros no começo do século v a.C. de uma guerra que ameaçava Grécia pelos persas. Porém os invasores, assolados pela fome, comiam todo tipo de vegetais para sobreviver. Como consequência desta alimentação, sofreram uma epidemia de diarreia em seus respectivos acampamentos, contaminaram a água e alimentos ingeridos. Esta ficou conhecida como Peste de Atenas. Em seguida foi estudado e levantado hipóteses, por meio de pesquisas científicas, que existiu uma bactéria que era transmitida pela água e alimentos contaminados por coliformes fecais (UJVARI, 2021, p. 16-17).

O mesmo autor relata as epidemias ocorridas em Roma, a partir de 451 a.C, eram resultados das transformações que proporcionaram o crescimento da cidade, conseqüentemente aumentando a carência de higienização das moradias, que se tornaram aglomerados propícios para os contágios. “Roma e outras cidades atraíam aglomerações populacionais. Se um agente infeccioso com o qual essa população não tivesse tido contato fosse introduzido nas cidades, haveria epidemias devastadoras” (UJVARI, 2021, p. 29). Num período após o surgimento do cristianismo, por volta de

542, começou outra epidemia no delta do rio Nilo, causada pelo fluxo de embarcações. E ficou conhecida como peste de Justiniano, que adoeceu, mas sobreviveu à doença. Morriam milhares de pessoas diariamente (UJVARI, 2021, p. 35).

No período medieval, especificamente no século XIV, ocorreu a maior e mais longa epidemia da história, oriunda de algo desconhecido para a população da época, a peste Negra, também chamada de peste Bubônica. Causada por uma bactéria hospedeira da pulga do rato, desconhecida pela população da época, esta doença durou quatro séculos. Os sintomas eram febre, tosse e coagulação sanguínea, pneumonia, falência da função pulmonar por causa da redução da oxigenação sanguínea. Quando as pontas dos dedos ficavam coaguladas, a coloração tornava-se escura, bem como outras extremidades do corpo. Os pacientes infectados tossiam, portanto, passavam as bactérias para o ar e aos mais próximos, infectando-os. Por isso o motivo do primeiro nome. O corpo infectado por esta bactéria apresentava grandes feridas, chamadas de bulbos, e eis a razão do segundo nome, bubônica. Ora, o vetor de transmissão era o rato, pois portava em si a pulga com a bactéria (UJVARI, 2021, p. 47).

Entretanto a concepção sanitária era precária, por isso era recomendado que as pessoas não saíssem de casa para não serem contaminadas. Naquela época não havia noção sobre a nocividade do rato, então era comum este animal transitava as residências. As pessoas não saíam de casa e estavam diretamente em contato com o vetor principal da doença em suas residências (UJVARI, 2021, p. 48). No início do século XX, um vírus com nome científico H1N1, do tipo influenza, surgiu com uma capacidade de invadir diversas espécies de animais, como aves e suínos. Este provocou uma síndrome gripal nos Estados Unidos e esta doença se alastrou para todo Ocidente através de combatentes de guerra. Pelo fato de a Espanha ter sido o primeiro país a comunicar oficialmente esta pandemia, ela ficou conhecida como Gripe Espanhola (UJVARI, 2021, p. 257-259).

Em 2019 a OMS recebeu um alerta de uma epidemia na província de Wuhan, na China, causada por um vírus do tipo influenza, chamado Novo Coronavírus, cujo nome científico era sars-CoV-2 e sua doença era COVID-19. A velocidade dos meios de transporte da atualidade, a necessidade de traslado que o sistema globalizado exige fez com que esta nova doença se alastrasse rapidamente nos demais

continentes. Em 2020, a mesma Organização declara a existência de uma pandemia, pois a infecção se alastrara pelo mundo inteiro. A rápida infecção, adoecimento e morte causaram um colapso nos sistemas de saúde da maioria dos países. Sem medicamentos comprovados e vacinas prontas, a humanidade sofreu com esta crise causada por um ser invisível causador de uma enfermidade desconhecida (UJVARI, 2021, p. 306-309).

2. As concepções sobre as pestes

No mundo semítico as narrativas de catástrofes sempre foram causadas pelos pecados dos seres humanos. O historiador Roberto Rusconi elencou em seu livro *Dalla peste mi guardi Iddio: le epidemie da Mosè a papa Francesco*, algumas narrativas bíblicas que trazem o problema do pecado como causa das catástrofes e pestes para a sociedade (RUSCONI, 2020, p. 15). Atrevemo-nos a recordar a motivação da inundação porque as epidemias e pandemias são como dilúvios: deixam a humanidade em certo isolamento para evitar o contágio e é necessário esperar passar toda a situação (PASSOS, 2020, p. 15).

O historiador italiano Roberto Rusconi, ao começar pela perspectiva bíblica, podemos perceber que na narrativa das dez pragas que afetaram toda população no Egito, a ira de Javé recai sobre aqueles que não são fiéis à sua lei (RUSCONI, 2020, 9-12). Mesmo depois de atravessarem o mar e chegarem ao deserto, caíram na adoração ao bezerro de ouro, conforme, Ex 32: “A ira de Deus recai sobre a infidelidade do povo hebreu no confronto do pacto que haviam feito eles: quando adoraram um bezerro de ouro na peregrinação no deserto do Sinai”. Neste versículo mostra a ira divina sobre o povo eleito porque eles cometeram a idolatria. Outro exemplo é a citação de Nm21,4-9, de acordo com a tradução organizada por Ilácqua:

Deus havia mandado serpentes venenosas que morderam o povo e uma parte morreu. E o povo foi a Moisés para dizer que havia pecado e que ele rogasse ao Senhor que afastasse as serpentes. Então Moisés fez uma serpente de bronze e colocou sobre um estandarte para, caso a pessoa fosse mordida e olhasse para a imagem e vivesse.

Percebemos também o mesmo motivo pelo qual Deus mandou as serpentes venenosas: o povo pecou contra Ele e necessitou de um mediador que rogasse a Javé para cessar a praga. Por este motivo, Moisés fez a serpente. Tais textos derivam de uma tradição literária chamada Deuteronomista que, segundo Harrington, uma das

características é o fato de a lei mosaica e sua observância serem o centro e que o desprezo pelos mandamentos poderá causar a ira divina de um Deus que é amor, mas também justiça (HARRINGTON, 1985, p. 230).

Podemos constatar a herança desta tradição em relação à causa religiosa sobre as pestes, não somente no panorama dos tempos bíblicos, mas nos períodos de outras epidemias, como por exemplo a peste Negra. Os cristãos afirmaram que as causas justamente a situação de pecado vivida pela humanidade, até os inimigos do cristianismo foram culpados: os judeus. Este grupo étnico não foi contaminado como os demais por causa de suas práticas religiosas envolvendo a higienização. Eles sempre lavavam as mãos antes de comer. Mas a sociedade, sem saber que isto diminuía a transmissão, estava cega no ódio e resolveu persegui-los (UJVARI, 2021, p. 54-55).

Até que o papa Clemente VI editou uma bula proibindo tal prática e afirmando que os judeus não eram culpados porque o problema não foi resolvido. Tratava-se de uma situação sanitária e não de origem divina. Existiram pessoas que passaram por estas epidemias sem viver os preceitos religiosos do cristianismo e nem por isso foram infectadas pelos vírus e bactérias. Portanto a causa não é a falta de observância da lei de Deus ou um aviso sobre o fim do mundo, mas sim as gestões dos sistemas de saúde (UJVARI, 2021, p. 56).

3. A concepção do Papa Francisco

O Papa Francisco possui uma concepção religiosa diversa em relação aos tempos das outras pestes. O sumo pontífice, em pleno século XXI não falou que a pandemia da COVID-19 foi um castigo de Deus conforme a literatura Deuteronomista e nem culpou os chineses comunistas por causa do Novo Coronavírus. Porém afirmou que a humanidade precisava melhorar o seu estilo de vida, seu sistema econômico e adotar valores nas gestões dos estados e sistemas de saúde para que a ajudem a sair melhor da crise sanitária (FRANCISCO, 2020, p. 29-30). Por ser um líder cristão, sua base de pregação é o Evangelho. Neste período de pandemia, Francisco fez momentos de reflexão e oração baseando-se na Palavra de Deus e na Doutrina Social da Igreja, como fizera em seus ciclos de catequese e em sua Carta Encíclica Fratelli Tutti.

O Bispo de Roma, com sua linguagem simples, faz uma leitura orante da Bíblia, motivando o ouvinte a se colocar dentro do texto, perceber quais personagens estão em atuação e poder interpretar o texto à luz da oração. Um exemplo disso é quando ele fez o Momento Extraordinário de Oração em tempo de Epidemia, Momento *Urbi et Orbi*, no dia 27 de março de 2020, na praça de São Pedro. Neste dia Francisco tomou o texto de Mc6,45-52, sobre a tempestade acalmada e fez sua reflexão seguindo esta metodologia interpretativa, colocando a palavra de Deus em atualização, pois é necessário exprimi-la numa linguagem da atualidade e sem deixar o dinamismo original (COMISSÃO BÍBLICA, 1994, p. 140). Mostrou que a pandemia era uma tempestade e a humanidade estava toda inserida neste mesmo barco.

O consolo, diz o pontífice, é que Deus não nos deixa naufragar (FRANCISCO, 2023). Na Encíclica *Fratelli Tutti*, ele faz a mesma metodologia utilizando a parábola do Bom Samaritano, refletindo o pano de fundo, os personagens, a repetição da história na atualidade, as fronteiras e os forasteiros hoje (FRANCISCO, 2020, P. 45-64). O líder católico não propõe soluções sanitárias, mas valores que sejam adotados nas respectivas gestões estatais ou sanitárias, pondo em prática a parábola do Bom Samaritano nas estruturas sociais. Numa de suas catequeses, ele dissera:

Cito os principais, que estão intimamente ligados entre si: o princípio da dignidade da pessoa, o princípio do bem comum, o princípio da opção preferencial pelos pobres, o princípio do destino universal dos bens, o princípio da solidariedade, da subsidiariedade e o princípio do cuidado pela nossa casa comum. Estes princípios ajudam os dirigentes, os responsáveis pela sociedade, a levar promover o crescimento e inclusive, como neste caso de pandemia, a cura do tecido pessoal e social (FRANCISCO, 2023a).

Francisco não sugere remédios ou minimiza a situação sanitária causada pelo Novo Coronavírus. Ele sabe que não existe mais possibilidade de associar a castigo divino. As soluções que podem remediar são o conjunto de valores éticos para curar a situação social, seja no campo das ciências da saúde ou humanas.

Considerações finais

A comunidade científica sempre desempenhará um papel de esclarecimento da verdade para a sociedade. As ciências da saúde mostraram, através dos seus respectivos experimentos na história, como a importância de medicamentos,

protocolos de tratamentos e contenção sanitária e, por fim os imunizantes que contribuíram para a redução de infecções e mortes. Podemos exemplificar com a atuação das vacinas para os vírus do tipo influenza (H1N1 e Novo Coronavírus). As ciências religiosas, Teologia e Ciências da Religião, também possuem um grande dever social para com o esclarecimento da verdade, mostrando a evolução das reflexões religiosas em relação às epidemias infecciosas.

Não só, mas pôr em prática a inteligência do reinado de Deus, baseando-se nos valores do bem comum e priorizando a emancipação dos mais pobres. No sentido deste trabalho, ao tramitarmos em diálogo com as ciências da saúde e teologia bíblica sobre a interpretação religiosa das doenças no decurso histórico, concluímos que há muito o que fazer, não somente no “garimpo” bibliográfico, mas no esclarecimento contínuo de cada pessoa, para fazê-la compreender que a causa das doenças infecciosas não é de origem divina e nem castigo, mas consequência de um modo de viver aglomerados nos centros urbanos. Portanto nos resta refletir, como indicação de Francisco, buscar soluções enquanto humanidade para sairmos melhor de uma crise. E uma delas que o Sumo Pontífice propôs foi a Fraternidade, sem restrições, pois ninguém se salva sozinho. Até mesmo num trabalho a ser apresentado, precisamos uns dos outros, das outras ciências.

Referências

COMISSÃO BÍBLICA, Pontifícia. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo. Paulinas, 1994.

FRANCISCO, P. “Curar o mundo”: 1. Introdução | Francisco. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200805_udienza-generale.html>. Acesso em: 16 abr. 2023a.

FRANCISCO, P. “Urbi et Orbi” – Momento extraordinário de oração presidido pelo Papa Francisco (27 de março de 2020) |. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/urbi/documents/papa-francesco_20200327_urbi-et-orbi-epidemia.html>. Acesso em: 16 abr. 2023.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Fratelli Tutti*: sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo. Paulinas, 2020a.

HARRINGTON, W. J. *Chave para a Bíblia*: a revelação: a promessa: a realização. São Paulo: Paulus, 1985.

ILÁCQUA, Angélica (ORG.). *A Bíblia*. São Paulo. Paulinas, 2023.

PASSOS, J. D. *Por dentro da Pandemia: Deus e nossas dores*. São Paulo: Paulinas, 2021.

PASSOS, João Décio (Org.). *A pandemia do Coronavírus: Onde estivemos? Para onde vamos?* São Paulo. Paulinas, 2020.

RUSCONI, Roberto. *Dalla peste mi guardi Iddio: Le epidemie da Mosè a papa Francesco*. Brescia. Morcelliana, 2020.

UJVARI, S. C. *História das Epidemias*. São Paulo. Contexto, 2021.

CORPO FÍSICO COMO METÁFORA DO CORPO SOCIAL EM JÓ 29-31

Lucas Merlo Nascimento¹

Resumo: O texto de Jó 29-31 apresenta-se como um discurso final do personagem Jó, que expõe sua defesa e inocência, como forma de questionar a incoerência de seu sofrimento. Como discurso poeticamente estruturado, em tom jurídico, o texto faz a ponte entre os diálogos com os amigos (Jó 4-27) e a intervenção final de Deus (Jó 38-41), de quem Jó exige alguma vindicação ou acusação formal. Neste discurso final diversas referências a partes do corpo são feitas. O objetivo da comunicação é mostrar como essas referências servem como metáfora para o corpo social uma vez que as partes do corpo físico se apresentam como dinâmicas da própria sociedade. Para tanto, são analisadas as referências ao corpo e sua função poético-retórica no contexto de Jó 29-31. O corpo de Jó encarna tanto elementos de estabilidade quanto desestabilidade social, uma vez que Jó personifica uma elite econômica e social que se compreende como elemento fundamental de estruturação coletiva. Assim, em Jó 29 o corpo físico de Jó é apresentado como metáfora de complemento ao corpo social, isto é, atendendo os socialmente fragilizados. Em Jó 30 o corpo é usado como metáfora do isolamento social, da exclusão, do sofrimento. Em Jó 31 o corpo é usado como metáfora para uma ética social, legitimadora da posição na sociedade.

Palavras-chave: Jó; Corpo Físico; Corpo Social; Exegese.

Introdução

Em Jó 29-31 diversas referências a partes do corpo são feitas. O objetivo da comunicação é mostrar como essas referências servem como metáfora para o corpo social uma vez que as partes do corpo físico se apresentam como dinâmicas da própria sociedade. Para tanto, são analisadas as referências ao corpo e sua função poético-retórica no contexto de Jó 29-31.

Jó 29-31 apresenta-se como o último discurso de Jó. Após a ambientação narrativa das desgraças que o acometeram (1-2), este lamenta sua vida (3) desencadeando os diálogos-debates com Elifaz, Bildade e Zofar, cujas falas são intercaladas com respostas de Jó (4-27). Após um poema que ressalta a inacessibilidade da sabedoria (28), Jó faz seu último discurso, declarando sua inocência, antes da derradeira intervenção divina (38-41), atrasada pela aparição de Eliu (32-37). O livro encerra-se narrativamente com a restituição da vida de Jó (42). Dessa forma, o discurso final de 29-31 funciona como uma “dobradiça” do livro, encerrando os diálogos e invocando a resposta divina.

¹ Doutorado em andamento em Teologia pela PUC-PR. Mestre em Ciências da Religião pela UMESP, Professor da Faculdade Teológica Sul Americana (FTSA). E-mail: merlo.lucas@hotmail.com.

Neste discurso poético, a fim de declarar sua inocência e exigir a resposta divina, Jó lembra-se de seu passado, em que atuava como juiz-ancião (29), lamenta por seu presente, humilhado por parte da sociedade e por Deus (30) e por fim declara sua inocência, exigindo uma retribuição divina de acordo com sua justiça (31). No discurso, centrado na importância e humilhação social de Jó, as partes e ações do corpo servem, para além das ações que indicam, como metáforas da própria sociedade. Jó, como representante de uma elite, vê seu próprio corpo como estrutura da comunidade e seu sofrimento como destruição dela. Atentando-se para a dinâmica poética, a presente comunicação explora as referências ao corpo em Jó 29-31, como expressões do corpo social. Outras investigações sobre o corpo no livro de Jó foram realizadas por Basson (2008), Erickson (2013), Jones (2013), Quick (2020), Schmidt (2017) e servem como ponto de partida para a discussão.

A abordagem ao corpo deve levar em conta a antropologia implícita no Antigo Testamento. Wolff (2007, p. 30) refere-se a uma antropologia estereométrica-sintética, em que a expressão quanto ao corpo não se dá por “termos claramente delimitados, mas, ao contrário, por meio da justaposição de palavras e significados afins” e “a menção de uma parte do corpo, refere-se à sua função”. Desta forma, as referências às partes do corpo devem ser compreendidas em sua lógica poética e certa elasticidade, assim como vinculado às funções que as partes desempenham. Considerando-se tais pontos de partida, pode-se observar o uso metafórico do corpo em Jó 29-31.

1. Corpo e ordem social

Em Jó 29, as descrições do corpo e suas ações servem para reforçar a ordem social. Jó descreve seu passado, enquanto ancião-juiz da comunidade. Na primeira parte do poema, Jó destaca a presença divina como fundamento de seu status. Nos vv. 2-3, descreve: “*Quem me dera ser como os meses de antes / como os dias em que Deus me guardava? / Quando o brilhar dela, sua lamparina sobre minha cabeça / à sua luz eu caminhava uma escuridão*”². A lâmpada divina sobre a cabeça de Jó representava não apenas a benção divina, mas também a sabedoria, que guia seus passos. Após o v. 5 Deus não mais é referido no poema, e no v. 25, Jó descreve-se

² As traduções apresentadas são próprias.

como “cabeça”, escolhendo os caminhos da comunidade. Deus, enquanto fundamento da sabedoria e da ordem social, é “encarnado” em Jó.

Os demais corpos ressaltam a posição social de Jó. Nos v. 8-10, Jó descreve as reações à sua chegada ao portão da cidade, local de discussões e decisões jurídicas. “Levantar-se”, “tapar a boca com a mão” e “perder a voz” são ações que indicam reverência à sua posição social. Também os ouvidos, olhos e corações ficam felizes ao vê-lo (v. 11-13).

Uma vez que sobre o corpo de Jó está a autoridade que oferece ordem à sociedade, não apenas os demais corpos reagem à presença de Jó, como também, em sua posição jurídica, o próprio corpo de Jó completa os demais corpos. Jó descreve-se como “olhos para o cego / pés para o aleijado” (v. 15) entre outras ações que demonstram o seu papel jurídico. Na mesma direção, como operador da justiça, Jó atua sobre os corpos dos transgressores, descritos como feras: “*E quebrava as presas de um transgressor / E desde seus dentes lançava abaixo uma preia*”. Assim, o corpo de Jó completa o corpo social. Suas palavras são aguardadas, como águas que saciam a boca (v. 21-23), seu riso e sua face demonstram seu beneplácito (v. 24) à sociedade entristecida (v. 25).

Em síntese, o corpo de Jó, sobre quem está Deus, fundamenta a ordem social. Os demais corpos confirmam a ordem estabelecida, e o próprio corpo de Jó completa o que falta à sociedade, operando a justiça.

2. Corpo, sofrimento e desordem social

No cap. 30 Jó descreve sua situação de sofrimento atual. Jó é humilhado por corpos sem força (v. 2). Cospem em seu rosto (v. 10) e soltam-se de sua autoridade, diante de sua face (v. 11), empurram os pés de Jó (v. 12). Essas ações são descritas como humilhação social, junto à metáfora do ataque à cidade (v. 9-15) pelos habitantes do deserto (v. 3-8). Assim, o corpo humilhado de Jó carrega a destruição da cidade, da ordem social.

Em oposição às reações dos corpos a Jó, o cap. 30 ressalta as ações dos corpos contra Jó. Os afastamentos dos corpos, que antes eram gestos respeitosos, agora convertem-se em expulsão social (SCHMIDT, 2017, p. 100). Antes, Jó definia os caminhos alheios, agora, a turba “afasta os pés”, isto é, empurra-o.

Em relação a Deus, o “corpo divino” (lâmpada, luz), encarnado em Jó no cap. 29 abre espaço para o corpo divino contra Jó no cap. 30. Nos v. 16-23 Jó lamenta e acusa o próprio Deus de ser o causador de seu sofrimento. Aquele que antes fundamentava a ordem social (29,3), agora ataca o corpo de Jó, causando-lhe sofrimento: seu fôlego se vai (v. 16), Deus arranca seus ossos e seu corpo é corroído (v. 17), Deus o atira ao barro, lembrando que seu corpo é pó e cinzas (v. 19) e a mão divina está contra Jó (v. 21).

O corpo enquanto ordem social cede espaço para a desordem física, isto é, a relação de sofrimento gerada pelas disfunções e deslocamentos dos órgãos. Assim, pode-se compreender também que, por meio do sofrimento físico, o próprio corpo de Jó está contra ele (SCHMIDT, 2017, p. 101), imagem que reforça o levante social. Mesmo Jó estendendo a mão para ser socorrido (v. 24), seu corpo degenera, suas entranhas fervem (v. 27), sua pele e ossos queimam (v. 30). Não mais seu corpo, apenas a voz de sua flauta serve à comunidade, por meio do lamento e do pranto (v. 31).

Jó 30 utiliza a metáfora animal para reforçar a destruição física de Jó. A sobreposição da metáfora dos animais do deserto às relações sociais de desprezo confunde os corpos: não se sabe se os corpos do cap. 30 são humanos ou animais (SCHMIDT, 2017, p. 96). Essa confusão reforça o elemento retórico de desumanização e animalidade causado pelas rupturas sociais. Na estrutura e retórica do poema, o corpo destruído de Jó torna-se um espelho da sociedade destruída, dos excluídos sociais que habitam no deserto (v. 3-8), uma vez que o poema inicia com a descrição destes (v. 1-8) e termina com o corpo degenerado de Jó (v. 24-31).

No cap. 30, além do próprio corpo, os demais corpos, tanto da sociedade quanto de Deus, agem destruindo o corpo de Jó, e sua destruição encarna a destruição da ordem social, da cidade, transformada agora em deserto (v. 29).

3. Vestes e papéis sociais

Em Jó, as referências às vestes ultrapassam seu sentido óbvio de proteção das intempéries, e serve, sociologicamente, para o estabelecimento de status: roupa protege da vergonha (SCHMIDT, 2017, p. 99), assim como, antropologicamente, as vestes servem como extensão do corpo (QUICK, 2020). Além das descrições físicas,

Jó 29-31 também possui descrições das vestes de Jó, enquanto metáforas de seu papel social. Em 29,14, centro do poema do cap. 29, Jó declara vestir a justiça, assim como ela o veste, e o direito servindo-lhe como manto e turbante³. Suas vestes são, portanto, sua representação social, sua atuação na comunidade como ancião-juiz justo. Estas vestes são descritas como desfiguradas em 30,18: Deus desfigurou sua veste e agora esta é a roupa de Jó, isto é, destituído de seu papel social e humilhado pela comunidade, sua veste está destruída, como trapos de luto (30,18-19)⁴. Nestas descrições, as vestes são usadas metaforicamente, fortalecendo a retórica do poema – Jó não pode exercer o direito e a justiça sem suas vestes sociais. No cap. 31 as vestes são usadas como complemento ao corpo alheio. Sua veste social, direito e justiça, conduzia Jó a completar o que faltava aos corpos. Assim, os pobres, destituídos de vestimentas (v. 19) são vestidos e aquecidos por Jó (v. 21).

4. Corpo, moral, status social

No cap. 31, Jó encerra seu lamento, declara sua inocência e exige que Deus lhe responda (v. 35-37). Jó descreve uma série de transgressões que ele não cometeu, cujo resultado seria o sofrimento divinamente infligido (v. 2-3). Por sofrer como transgressor, Jó coloca em xeque a própria justiça divina e, com ela, o fundamento da sociedade. As transgressões não realizadas servem como proposta moral aos líderes do povo, aos juízes. Não é uma proposta de moral geral, mas uma moral das elites, que justificaria sua posição social e, com isso, a estrutura da sociedade. Assim, o cap. 31 propõe uma legitimidade para a existência da elite – sua moral (HAMILTON, 2007, p. 85-86). Por duas vezes os pecados são descritos como “iniquidade imputável” (v. 11.28), isto é, algo punível juridicamente (cf. BERLIN, 1989, p. 346-347). Isto seria também uma negação do próprio Deus (v. 28). Assim, Jó propõe uma moralidade que serviria para justificar seu papel social, sua função jurídica, corporalmente expressa. Marx (2012) chama a atenção ao fato de essa moralidade ser marcada predominantemente por acusação de omissão – aquilo que se deixou de fazer. Quanto às acusações de ação, destaca que giram em torno do

³ Para uma discussão sobre vestir-se enquanto expressão de capacitação e empoderamento, ver Waldman, (1989) ainda que discordemos das conclusões do autor sobre o sentido do primeiro estíquio de 29,14.

⁴ Quick (2020) vê aqui não a função social das vestes, mas, enquanto extensão do corpo, expressão de seu adoecimento.

desejo adúltero, desejo pela riqueza e desejo idólatra (v. 9-10; 24-27), temas interligados. As referências às partes do corpo retoricamente enfatizam que Jó é totalmente inocente, apesar de ter sido totalmente atacado (LÉVÊQUE, 1979, p. 242).

Os olhos são elementos centrais da moralidade da elite. Representam o desejo sexual ou idólatra⁵ (v. 1) que controla o coração (v. 7b). Assim, fazer um pacto com os olhos é reflexo da consciência de que Deus vê os caminhos (v. 4). Os pés, enquanto metáfora da direção e do caminho, também caracterizam essa moralidade. Pés que caminharam pelo engano e fraude (v. 5), opostos à justiça e integridade (v. 6). Palmas e mãos representam o exercício de poder, como as palmas manchadas, em paralelo aos passos e olhos (v. 7). No v. 21 a mão representa a ação contra os socialmente enfraquecidos, com a garantia da proteção dos companheiros de justiça. A mão representa ainda a riqueza, a mão cheia (v. 25). Por último, o coração, vinculado à paixão adúltera (v. 9), o culto aos astros, acompanhado do gesto de “beijar a mão à boca” (v. 26-27). Na proposta da moralidade das elites, é também sobre o corpo que recai a automaldição em caso de queda moral: “*minha omoplata desde o ombra caia/ e meu úmero desde o braço seja quebrado*” (v. 22; cf. Sl 7,4-6; 137,5-6; LÉVÊQUE, 1979, p. 242)

É por meio da moralidade expressa corporalmente que as elites, representadas por Jó, legitimam seu status. Sua vida-no-corpo não é vivida para si mesmo, para ter vantagens próprias, mas para fornecer ao corpo social aquilo que lhe falta.

Considerações finais

O tema do corpo transita entre concepções propriamente físicas e os papéis que o corpo desempenha nas relações com Deus e com a sociedade, excedendo seu sentido físico. Em Jó 29-31 as referências ao corpo e vestes servem, poeticamente, para expressar além do sofrimento físico, as rupturas sociais e legitimações de status e honra. Inserido na retórica de 29-31 e sua função no livro, é por meio de seu corpo em sua relação aos demais corpos que Jó legitima seu status perdido, sua

⁵ Neste caso, “virgem” seria um título para a deusa Anat (MICHEL, 1982).

função social, assim como expressa sua humilhação e busca, por meio da moralidade das elites corporalmente vivida, demonstrar sua inocência diante de Deus.

Referências

BASSON, Alec. Just Skin and Bones: The Longing for Wholeness of the Body in the Book of Job. *Vetus Testamentum*, v. 58, fasc. 3. 2008, p. 287-299.

BERLIN, Adele. On the meaning of pll in the Bible. Berlin, Adele. *Revue Biblique*, v. 96, n. 3, 1989, p. 345-351.

ERICKSON, Amy. "Without My Flesh I Will See God": Job's Rhetoric of the Body. *Journal of Biblical Literature*, v. 132, n. 2, 2013, p. 295-313.

HAMILTON, Mark. Elite Lives: Job 29-31 and Traditional Authority. *Journal for the Study of the Old Testament*, v. 32, n. 1, 2007, p. 69-89.

JONES, Scott C. Corporeal Discourse in the Book of Job. *Journal of Biblical Literature*, v. 132, n. 4, 2013, p. 845-863.

QUICK, Laura. "Like a Garment Eaten by Moths" (Job 13:28): Clothing, Nudity and Illness in the Book of Job. *Biblical Interpretation*, 2020, p. 1-20.

LÉVÊQUE, Jean. Anamnèse et disculpation: la conscience du juste en Job 29-31. In.: Maurice Gilbert (éd.), *La Sagesse de l'Ancien Testament*. Leuven: University Press, 1979.

MARX, Alfred. Marx Alfred. Job, les femmes, l'argent et la lune. À propos de Job 31. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 92e, année n°2, 2012, p. 225-240

MICHEL, Walter L. "BTWLH, "virgin" or "Virgin (Anat)" in Job 31:1?". *Hebrew Studies*, v. 23, 1982, p. 59-66.

SCHMIDT, Uta. "Augen war ich für den Blinden.." (Hi 29,15) Mensch, Körper und Gesellschaft in Hiob 29 und 30. *Vetus Testamentum* v. 67, 2017, p. 87-104.

WALDMAN, Nahum M. The imagery of cloathing, covering and overpowering. *JANES*, n.19, 1989.

WOLFERS, David. The "Neck" of Job's Tunic (Job XXX 18). *Vetus Testamentum*, v. 44, n.4, 1994, p. 570-572.

WOLFF, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2007.

AS PARTEIRAS NO EGITO: NACIONALIDADE, IDENTIDADE E FUNÇÃO

Mariosan de Sousa Marques¹

Resumo: Os eventos de libertação e de Aliança narrados no livro do Êxodo são de fundamental importância na tradição bíblica, tanto do Antigo quanto do Novo Testamento. Não só expressam a soberania de Deus, o único capaz de libertar e a quem se deve servir, como também esses eventos aí narrados mostram a mediação humana. Deus salve na história, através de personagens históricos e por meio de instrumentos frágeis. O escopo dessa pesquisa de cunho linguístico-literária e teológica, a partir do texto hebraico de Ex 1,15-21, procura estabelecer a nacionalidade, identidade e função das parteiras do Egito que, desobedecendo as ordens do rei, recebem a bênção divina. Qual o papel dessas mulheres na trama narrativa do Êxodo? São mulheres hebreias que assassinam os filhos do seu próprio povo? São parteiras egípcias que desobedecem ao rei e, por este motivo, são abençoadas pelo Deus dos hebreus? Embora sendo classificadas como “personagens menores”, suas ações trazem uma importância grandiosa no conjunto da história da salvação. O papel das mulheres na história da salvação, em especial no livro do Êxodo, tem se mostrado de fundamental importância para a compreensão dos textos bíblicos. Não somente são essas mulheres peças importantes na composição irônica do texto de Ex 1, mostrando que o poderoso rei não tem poder nem para controlar as parteiras, mas no contexto da fixação textual tardia, provavelmente um texto pós-exílico, elas podem manifestar a situação de inclusão de estrangeiros no povo da Aliança na condição de tementes a Deus.

Palavras-chave: Êxodo; Parteiras do Egito; Mulheres; Nacionalidade.

Introdução

A pesquisa bíblica atual tem procurado evidenciar personagens menores, outrora considerados de pouca importância, dentro dos grandes relatos de epopeias salvíficas. Nesta busca, destaca-se o esforço por sublinhar o papel das mulheres na história da salvação e como elas têm um papel chave nas narrativas bíblicas.

O objetivo desta pesquisa é revisitar o texto bíblico de Ex 1,15 como parte da perícopes de Ex 1,15-21 na sua tradição hebraica na tentativa de determinar a nacionalidade, identidade e função das parteiras no Egito e sua importância na narrativa do primeiro capítulo do livro do Êxodo. Trata-se de mulheres hebreias, traidoras de sua origem étnica, que se ocupam do assassinato das crianças dos hebreus, ou tratar-se-ia, antes, de mulheres egípcias, por cuja ação de desobediência

¹ Doutor em Ciências da Religião (PUC GOIÁS). Mestre em Exegese Bíblica (Pontifício Instituto Bíblico – Roma). Email: mariosansousa@hotmail.com.

ao faraó, se tornam beneficiárias da bênção do Deus dos hebreus? É o que procuraremos responder.

1. Delimitação do texto

Ex 1,15-21 faz parte de uma série de três breves episódios dentro de uma unidade narrativa mais ampla que descreve as intervenções do faraó contra o povo hebreu (1,8-12.13-14; 1,15-21.22). Em 1,15 inicia uma nova unidade narrativa, porque o faraó não se dirige mais ao seu povo, como em 1,9-10, mas a duas parteiras.

Esta mudança de personagens coincide com uma mudança de ação: o faraó tem um segundo plano para impedir o crescimento do povo de Israel. Por razões práticas, em geral, os comentadores analisam o v. 22 com a unidade de 1,15-21. Para a determinação da nacionalidade das parteiras, são fortemente estudados sobretudo os versículos 15 e 16.

2. Problemas de tradução, crítica textual e de crítica textual

Ex 1,15-22 contém, não obstante a sua aparente simplicidade, algumas dificuldades textuais e de aporias bem conhecidas aos estudiosos. Vejamos:

Ex 1,15: esperar-se-ia um daguash depois do artigo de (לְמִלֵּוֹת) que, ao invés, não aparece, como em muitas formas de piel, talvez para evitar a ocorrência de dois daguash na mesma palavra ou por causa da presença de um shewa, uma vogal provavelmente muito fraca para suportar uma dupla consoante (JOÛON-MURAOKA, § 18m).

Ainda em Ex 1,15, a expressão (לְמִלֵּוֹת הָעֵבְרָיִת) causa dificuldade. O problema deste sintagma já foi notado na antiguidade: as parteiras são hebreias ou egípcias? Ambas as posições já foram defendidas e exegetas de peso defendem uma ou outra decisão. Voltaremos a essa questão. Por ora, nos interessa aqui a problemática gramatical, a qual possibilita ambas as interpretações.

De um lado, a expressão, considerada em si mesma, aponta para “parteiras hebreias”. Porém, é também possível compreender (מִלֵּוֹת) como particípio (piel, particípio feminino plural absoluto) e (הָעֵבְרָיִת) como objeto direto, isto é, “parteiras dos hebreus”. O texto, então, recitaria: “aquelas que ajudam as mulheres hebreias a dar à luz”. O v. 16 utiliza uma construção semelhante: “quando assistis as hebreias ao dar à luz” (בְּיִלְדָן אֶת־הָעֵבְרָיִוֹת) Neste caso, trata-se de um piel infinitivo contruto

com sufixo de segunda pessoal, feminino plural. Todavia, em Ex 1,15 falta a partícula תא, presente em 1,16, que não é indispensável, mas que esclareceria muito o significado da frase.

Uma alternativa seria corrigir levemente o Texto Massorético e ler (לְמִלֵּוֹת) (הַעֲבָרִיּוֹת) ao invés de (לְמִלֵּוֹת הַעֲבָרִיּוֹת), ou seja, ל ao invés de ל, para obter uma cadeia construta: “as parteiras das [mulheres] hebreias”. Neste segundo caso, a pergunta sobre a nacionalidade das parteiras permanece aberta.

3. As parteiras são hebreias

Na Idade Média, esta opinião foi sustentada por rabinos famosos como Ibn Ezra (Espanha 1089-1164) e Nachmanides (também chamado de Ramban, Espanha 1194-1270).

É o modo mais simples e natural de compreender o texto massorético. O particípio (לְמִלֵּוֹת) com o artigo, equivale a um substantivo e é seguido por um adjetivo (הַעֲבָרִיּוֹת) que o modifica. O adjetivo (הַעֲבָרִיּוֹת) é precedido por artigo como o substantivo que o precede (SCHMIDT, 1988, p. 4).

Os nomes das duas mulheres são nomes hebraicos e não egípcios (MICHAÉLI, 1974, p. 32). O nome Shifra significa, muito provavelmente, “beleza”. E Pua significa “esplendor”, ou mais provavelmente, “jovem” (SCHMIDT, 1988, p. 42).

A questão que se coloca é a seguinte: por que as parteiras deveriam ser egípcias? As hebreias não eram capazes de executar esse trabalho e, neste caso, estavam à mercê de mulheres estrangeiras? Parece um pouco difícil admitir que não houvesse parteiras hebreias.

Ademais, o v. 21 supõe que as parteiras participem das bênçãos que Deus concede ao povo de Israel. É mais difícil imaginar que Deus tenha tratado tão bem as mulheres egípcias (CHILDS, 1974, p. 16).

Pode-se acrescentar que o faraó se comporta de modo mais cruel e maquiavélico se ele está se dirigindo a mulheres hebreias (HOUTMAN, 1993, p. 252).

4. As parteiras são egípcias

Os pesquisadores que defendem a identidade egípcia das parteiras apresentam os seguintes argumentos.

Primeiro, as parteiras são egípcias porque é mais normal pensar que o faraó se dirija a membros do seu povo para cumprir o massacre das crianças. Se fossem parteiras hebreias, certamente teriam desobedecido às ordens do faraó (SCHMIDT, 1988, p. 19-20).

Compreende-se melhor o v. 16 se ele for dito às mulheres egípcias: “E [o rei] disse: Quando ajudardes a dar à luz às hebreias, e as virdes sobre os assentos, se for filho, matai-o; mas se for filha, então viva.” Da mesma forma também o v. 19 se compreende melhor se for pronunciado pelas egípcias: “E as parteiras disseram a Faraó: É que as mulheres hebreias não são como as egípcias; porque são vivas, e já têm dado à luz antes que a parteira venha a elas”. Por que o faraó deve precisar “quando ajudardes a dar à luz às hebreias... (v. 16), se não se trata de parteiras que trabalham para as hebreias e para as egípcias? Por que não dizer: “Quando ajudardes a dar à luz às vossas mulheres [...]?”

No v. 19, as parteiras comparam as mães hebreias com as mães egípcias e isto é possível somente se elas trabalham para ambos os povos, o que favorece a ideia de que sejam egípcias. Pode-se, todavia, objetar que nada impede que possam também ser hebreias. Certas coisas podem ser notórias publicamente. Alguns exegetas compreendem as palavras das parteiras no v. 19 literalmente e sustentam que se fossem hebreias encarregadas de ajudar a dar à luz outras hebreias, não teriam nada que fazer, passando a maior parte do tempo desocupadas (DILLMAN; RYSSEL, 1897, p. 14).

Ademais, o efeito do relato seria mais intenso se as parteiras fossem egípcias. Exatamente os sujeitos mais ligados aos interesses do faraó recusariam em obedecer à sua ordem de massacrar os neonatos hebreus (HOUTMAN, 1993, p. 252). Este tipo de argumento requer uma certa cautela porque parte de uma ideia *a priori* do relato. Qual efeito pretenderia o narrador?

Para outros exegetas, o temor de Deus seria uma característica dos não hebreus (por exemplo Gn 20,11; 42,18; Jn 1,10.17) (RÖMER, 1994, p. 268-269). Pode-se, porém, contra-argumentar, que a Escritura fala também do temor a propósito dos hebreus (por exemplo Gn 22,12: Abraão) ou dos juízes escolhidos por Moisés, seguindo o conselho do seu sogro (Ex 18,21). Também os princípios de moral universal são respeitados pelos membros do povo de Israel. Além disso, pode-

se acrescentar que Iahweh ainda não se revelou neste ponto do relato. Ele se revelará somente em Ex 3, na cena da sarça ardente.

Os nomes hebreus não criam dificuldade. Existiam nomes semíticos no Egito (GREENBERG, 1969, p. 27). Outros pensam que se trata de um relato popular que não dava tanta atenção a tais particulares (HOUTMAN, 1993, p. 252).

Em Ex 1,22 o faraó ordena a todos os seus súditos de jogar no rio Nilo os filhos homens [dos hebreus?]. Portanto, é normal que em Ex 1,16 ele tenha dado uma ordem semelhante às mulheres egípcias (SCHMIDT, 1988, p. 20) (HOUTMAN, 1993, p. 252). Haveria, portanto, uma gradação do relato: primeiro, o faraó solicita a colaboração de duas mulheres egípcias; em seguida, se dirige a toda a população.

5. Elementos para uma avaliação da questão

Uma primeira coisa parece evidente: o texto é ambíguo e talvez a resposta à pergunta não é de primeira grandeza para a compreensão do relato. Se a nacionalidade das parteiras fosse um elemento que condicionasse o funcionamento da narrativa, o narrador teria sido mais explícito.

O texto massorético sugere, sem dúvida, que as parteiras são hebreias, como afirma Childs (1974, p. 16): “Qualquer que se pense ter sido o texto original, claro está que o texto massorético aceitou a primeira alternativa e descreveu as parteiras como hebreias”. É o significado mais normal do sintagma e o admite muitos exegetas, até mesmo quem prefere identificar as parteiras com mulheres egípcias (SCHMIDT, 1988, p. 42). A outra solução supõe sempre alguma mudança no texto.

Os exegetas que asseveram que as parteiras devem ser egípcias não são sempre objetivos e seus argumentos não são isentos de certa apologia. Querem evitar, por exemplo, que alguns membros do povo de Israel tenham tido como missão a exterminação de seus filhos (e ainda mais de crianças!). A ideia em si mesma faz sentido e provoca um forte sentimento de repulsão. Em Ex 5, porém, encontramos hebreus entre os superintendentes dos trabalhos forçados impostos pelos egípcios (Ex 5,6.10.13.14.15.19 = שֹׁטְרִים). A um certo momento, importunam os seus irmãos hebreus para obter a quantidade exigida de tijolos, conforme a ordem do faraó (Ex 5,13). A ideia de parteiras hebreias encarregadas de massacrar os filhos do próprio povo é certamente forte, mas não pode ser descartada só com base nesse sentimento.

Considerações finais

Os argumentos a favor da nacionalidade hebraica das parteiras parecem mais evidentes e convincentes, não obstante o embaraço que possa causar no leitor. O texto, todavia, permanece ambíguo, o que possibilita várias posições. A ambivalência pode ter sido “desejada” pelo redator final em contexto do domínio persa, deixando a possibilidade de ver nas parteiras, mulheres egípcias, as quais, desobedecendo ordens tirânicas, foram objetos da bênção divina. Neste sentido, o texto serviria para libertar Israel do seu “exclusivismo”, e mostrar que o temor de Deus existe também em outros povos. O texto seria representativo da mentalidade de alguns grupos no interior da diáspora (mesopotâmica) e pós-exílica que pregam uma certa abertura, em contraposição a um Israel demasiado nacionalista (RÖMER, 1994, p. 270).

Referências

CHILDS, Brevard. *The Book of Exodus: a Critical, Theological Commentary*. Philadelphia, Westminster Press, 1974.

DILLMANN, August; HYSSEL, Victor. *Die Bücher Exodus und Leviticus*. Leipzig: Hirzel, 1897.

GREENBERG, Moshe. *Understanding Exodus*. The Heritage of Biblical Israel. The Melton Research Center Series, vol. II, part 1. New York: Behrman House, 1969.

HOUTMAN, Cornelis. *Exodus*. Kampen: Kok, 1993. vol. 1. (Coleção: Historical Commentary on the Old Testament).

MICHAELI, Frank. *Le livre de l'Exode*. Commentaire de l'Ancien Testament. Paris: Delache et Niestle Éditeurs, 1974.

RÖMER, Thomas. Le Sages-femmes du Pharaon et la Crainte de Dieu. *Études Théologiques et Religieuses*. v. 69, fasc. 2, 1994, p. 265-270.

SCHMIDT, Werner H. *Exodus 1,16,30*. (Biblischer Kommentar Altes Testament, Band II/1). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1988.

AGEU 2,23: UMA PROMESSA MESSIÂNICA?

Pamella Barbosa Silva¹

Resumo: A compreensão de Jesus como messias pode-se dizer pacificada entre os cristãos, contudo, em análise ao Antigo Testamento, o entendimento sobre o messias não parece tão claro e unânime. O presente estudo tem por objetivo investigar a profecia de Ageu, registrada no capítulo 2, versículo 23 de seu livro, para compreender se o texto contém uma promessa messiânica a Zorobabel. A pesquisa parte da análise do conceito de messias na teologia do Antigo Testamento, seguindo para o conhecimento do movimento profético de Ageu, com abordagem das características do livro, do autor e do contexto histórico de sua atuação, dando ênfase à análise do capítulo 2, versículo 23, e concluindo-se com a interpretação teológica da mensagem destinada a Zorobabel. Muitos questionamentos acerca da profecia de Ageu instigam o estudo, dos quais depreende o seguinte problema de pesquisa: O livro de Ageu, especificamente o capítulo 2, versículo 23, contém uma promessa messiânica e atribui o título de messias a Zorobabel? Para esse problema, identificou-se no estudo, que não há unanimidade entre os teóricos, sendo apoiada por este trabalho, a interpretação de que Ageu anunciou que a partir de Zorobabel viria o messias para dar continuidade à dinastia davídica e libertar o povo de seu opressor. Conclui-se, portanto, que a profecia de Ageu não se refere a um messianismo, mas deposita em Zorobabel sua esperança de futuro. Trata-se de estudo teórico, por meio de pesquisa qualitativa e explicativa em relação aos fins e bibliográfica em relação aos meios.

Palavras-chave: Ageu; Profecia; Messias; Zorobabel; Messianismo.

Introdução

Na história, Deus se mostrou sempre presente na vida de Israel e não o abandonou, mesmo diante de sua infidelidade, suscitando homens que transmitiram Sua mensagem de conversão, consolação e libertação. Vários personagens contribuíram para condução do povo eleito por Deus, dentre os quais se destacam os profetas.

O profeta é um mensageiro da palavra de Deus, homem de fé profunda e vigorosa que procura levar o povo a um relacionamento com o Senhor, cuja pregação varia de acordo com o momento histórico em que viveram e com seus ouvintes, preservando duas mensagens principais: a conversão e a consolação (STORNILO e BALANCIN, 2015, p. 105).

¹ Especialização em Teologia Bíblica (EST), em Direito Civil e Direito Processual Civil (FACER) e em Gestão Empresarial e Estratégica (UNIFATEC). Mestrado em andamento em Teologia Bíblica (EST). Graduação em Teologia (FATEO) e em Direito (FACER). E-mail: pamellaceres@gmail.com.

Atuando em diversos momentos da história, os profetas tiveram grande evidência na época do exílio. Meyers registra que nenhum período moldou tão definitivamente o destino do povo judeu quanto a era do exílio e suas consequências. Pontua que, ao invés de a história ter se encerrado com cativo babilônico, este promoveu uma época criativa única, quando os exilados, examinando os motivos dessa calamidade, vivenciaram uma explosão de profecia clássica que levou o povo a compreender as causas de seu sofrimento (MEYERS e MEYERS, 1988, p. 30).

1. O messias na teologia do Antigo Testamento

Os diversos conflitos, a luta pela terra, a defesa do Templo e da fé, as dominações, as opressões e os exílios marcaram a história de Israel e foram forjando sua teologia ao longo do tempo, construída por meio da pedagogia da experiência.

Dentre os relevantes temas desenvolvidos pela teologia judaica, o messianismo ganha papel central. Foi cunhado a partir das profecias de Deus para seu povo que, diante das dificuldades enfrentadas, especialmente nos períodos exílico e pós-exílico, viu na promessa de um messias, o ungido de Deus que viria libertar Israel, o combustível para sustentar a fé.

“A crença numa era messiânica surgiu com o intuito de manter a fé dos judeus perante uma situação de crise, quando a revelação da bondade e do poder de Deus parecia estar obscurecida pelos acontecimentos do período pós-exílico” (ANDRADE, 2008, p. 43).

O termo “messias está relacionado ao hebraico *הַמָּשִׁיחַ*, que indicava uma figura escatológica, um agente humano ungido de Deus, que devia ser enviado por Ele como libertador e era esperado para o final dos tempos” (FITZMYER, 2015, p. 19).

“Messias seria um sinal inquestionável de que os grupos empobrecidos poderiam cultivar algum tipo de esperança” (SCARDELAI e ROSSI, 2021, p. 30).

A figura teológica do messias foi lapidada ao longo da história de Israel e sua compreensão no tempo não se mostra unânime. Embora importante, o significado desse termo não é tão simples. “Uma das principais disputas em andamento é se e que tipo de expectativa messiânica existe no Antigo Testamento” (PORTER, 2007, p. 1).

O estudo histórico demonstra que o período do cativeiro na Babilônia foi um marco para a definição de messianismo para o povo de Israel. Nesse sentido, Scardelai e Rossi registram que “o cativeiro da Babilônia representou um estado de caos e se tornou o próprio reflexo de uma realidade socialmente sofrida. É, pois, nesse ambiente de carência que o messianismo vai adquirir seus contornos finais” (SCARDELAI e ROSSI, 2021, p. 15).

Para Day, messias é um conceito completamente teológico. Admite o teórico que “o messias não era tema importante na maioria dos livros veterotestamentários, e provavelmente não na mentalidade da maioria das pessoas no Israel pós-exílico, e o estudo histórico dele tem de ser também teológico” (DAY, 2005, p. 383).

De fato, o messias anunciado pelos profetas passou por diversas designações, a ponto de o estudo bíblico questionar qual era a visão de messianismo para os autores do Antigo Testamento. Seria o messias um líder político apenas? Um novo rei de Israel? Uma figura religiosa, um mestre, sacerdote, profeta...? E quando viria esse messias? Qual seria sua missão: política ou religiosa? Como tentativa de resposta, Andrade assim conceitua:

A palavra hebraica *mashiach* possui ampla significação. Pode denotar “ungido”, indicando o sacerdote, o profeta, o rei ou qualquer pessoa escolhida por Deus para realizar uma missão, até mesmo Ciro, rei persa (cf. Is 45,1), ou o rei de Tiro (poeticamente chamado de querubim, cf. Ez 28,14) (ANDRADE, 2008, p. 43).

Em uma investigação para compreender o significado do termo messias para o povo de Israel, julga-se relevante conhecer o ambiente profético, local em que esse termo ganhou força. Por esse motivo, o presente trabalho elegeu para abordagem, o profeta Ageu, cujos escritos e pregação estão registrados na Bíblia no bloco dos livros proféticos.

2. O livro de Ageu e seu contexto histórico

Ciro, o persa, unificou os reinos da Média e da Pérsia e, em 539 a.C., atacou a Babilônia assumindo o domínio de todo o império e permitindo, por meio de decreto em 538 a.C., que os judeus retornassem a Jerusalém a fim de reconstruir a cidade e o Templo².

² Síntese histórica elaborada a partir das obras estudadas e apresentadas nas referências.

Conforme relatado no livro de Esdras (1,5-11), após a libertação do exílio em 538 a.C., um primeiro grupo de judeus retornou a Jerusalém que, sob o comando de Sasabassar, e “animado pelas maravilhosas promessas do Dêutero-Isaías” (SCHOKEKEL e DIAZ, 2015, p. 1163), iniciou, em 537 a.C., a reconstrução do Templo, assentando sua fundação.

Por problemas políticos no império e religiosos no relacionamento com os samaritanos, a reconstrução ficou interrompida até a chegada de Ageu, Josué e Zorobabel, juntamente com os cativos recém libertos, em agosto de 520 a.C., de acordo com indicação do próprio autor em seu livro (Ag. 1,1).

Durante o tempo que permaneceu no exílio, Israel viu sua esperança desmoronar. Aquele Deus único, transcendente, soberano sobre todas as nações e a respeito do qual todos os profetas deram testemunho, não demonstrava mais seu poder. A libertação e retorno para sua terra significava a retomada da amizade entre Deus e seu povo escolhido.

2.1. Do autor

Poucas são as informações encontradas acerca da pessoa do profeta e sua origem. Ageu é apresentado pelo próprio livro e pelas pouquíssimas menções a seu respeito no livro de Esdras. Seu nome está relacionado à palavra hebraica “*hag*” que quer dizer “*feita*” e possivelmente teria nascido em dia de alguma festa israelita importante (SCHWANTES, 1986, p. 18).

O profeta inicia seu ministério em 520 a.C. com a missão de conduzir o povo na reconstrução do Templo (Ag 1,1). Alguns estudiosos acreditam que ele tenha vivido na Babilônia durante o cativeiro e foi para Jerusalém com o grupo de Zorobabel. Outros, porém, em análise ao texto de Ag. 2,3, entendem que Ageu viu a glória do primeiro Templo e, portanto, seria um octogenário que permaneceu em Israel.

Zenger, contudo, registra que é “difícil decidir se Ageu esteve pessoalmente no exílio e fez parte dos grupos que retornaram com Zorobabel e Josué, ou se era um judeu antigo não-deportado” (ZENGER, Erich, 2003. p. 530).

Na visão de Girard, “embora o próprio livro delimite sua atuação em um curtíssimo espaço de tempo, percebe-se, por sua influência com o povo, que se

tratava de um profeta conhecido e confiável, sendo o período relatado no livro, talvez o auge da sua missão” (GIRARD, 2006, pg. 12).

Contemporâneo ao profeta Zacarias e partilhando do mesmo objetivo de reerguer Jerusalém como cidade santa, a pregação de Ageu se baseia na esperança de que o Senhor renovaria as promessas da aliança, trazendo de volta as bênçãos para o povo que tanto sofreu nas mãos dos opressores.

Josefo registra que “pelo entusiasmo que as profecias de Ageu e Zacarias continuavam a dar ao povo, o Templo foi terminado ao fim de sete anos” (JOSEFO, 2018, pg. 510).

2.2. Do livro

O livro de Ageu é um dos menores do Antigo Testamento, possui apenas 2 capítulos e 38 versículos no total, não sendo possível precisar a data de sua composição, e apresenta como temas centrais, a reconstrução do Templo de Jerusalém e a profecia sobre Zorobabel.

Schokel e Diaz registram que a palavra profética de Ageu aborda a prioridade do Senhor, Sua presença no meio do povo, o chamado à santidade e as promessas messiânicas. Assim, “obedecendo ao Senhor, três coisas virão: as riquezas das nações, a glória de Deus e a paz do povo” (SCHOKEL e DIAZ, 2015, pg. 1172).

Porter ressalta que o livro de Ageu, juntamente com Malaquias, fornece registros de profecia para uma comunidade judaica em meio à reformulação da fé, da religião e da sociedade, sem a vantagem da nacionalidade independente (PORTER, 2007, p. 46).

Em que pese o tamanho do livro, para estudo e compreensão de sua mensagem, os estudiosos em geral dividem-no em quatro partes³, caracterizadas pelo oráculo “a palavra de Iahweh foi dirigida”, que permitem consolidar a profecia contida no livro, conforme descrito a seguir (SCHOKEL e DIAZ, 2015, p. 1163 e 1164):

³ Schokel e Diaz registram que os estudiosos não estão de acordo acerca da divisão do livro em quatro ou cinco oráculos. Enfatizam que tudo depende da interpretação de 2,10-19 como unidade ou como dois fragmentos independentes (2,10-14; 2,15-19). Utiliza-se aqui a visão desses autores quanto à divisão do livro.

Ageu 1,1-15a – Prioridade: O Senhor deve ser o centro	Ageu 2,10-19 – Santidade: Retorno das bênçãos do Senhor
Ageu 1,15b-2,9 – Consolo: Coragem, Eu estou convosco!	Ageu 2, 20-23 – Promessas a Zorobabel: Preservação do trono de Israel

2.3. Da promessa messiânica (?) em Ageu 2,23

No último versículo do livro, o profeta exalta a posição política e religiosa de Zorobabel com uma promessa escatológica. Mas essa promessa seria também messiânica?

Percebe-se, com base no estudo do Antigo Testamento, que Ageu, ao lado de Zacarias, foi, talvez, o mais ousado profeta ao atribuir claramente a figura de messias a um líder político, a saber Zorobabel. Mas se Ageu apresenta as promessas de Deus a Zorobabel como um messianismo, por que a profecia não se cumpriu? Para esta pergunta, a literatura não é unânime, podendo a resposta ser classificada em, pelo menos, duas correntes a seguir sintetizadas.

Meyers e Meyers entendem que a profecia sobre Zorobabel significa a centralidade de Jerusalém, mas não de uma monarquia. Em vez de ser uma figura messiânica, um participante ativo na luta para trazer a nova era, ele será um símbolo terrestre passivo à soberania divina (MEYERS e MEYERS, 1988, p. 83-84).

Relatam, também, que a força escatológica do oráculo de Ageu a respeito de Zorobabel talvez tenha sido enfraquecida para as gerações posteriores pela especificidade do descendente dravídico (MEYERS e MEYERS, 1988, p. 84).

O profeta Ageu atribui dignidade messiânica ao davidida Zorobabel, mantendo a distinção entre o agir de Deus e a atuação do messias, renovando esperanças prévias (SCHMIDT, 2004, p. 307).

Wolf observa que os termos usados no versículo 23 têm importância messiânica ao denominar Zorobabel como “meu servo” e “escolhido”, reservados para Cristo em Isaías. Contudo, acredita que, com o termo “anel de selar”, Ageu pode estar anunciando que por Zorobabel, da dinastia davídica sairá um dia o Messias (WOLF, 1986, p. 57-58).

Reventlow defende que Zorobabel, o davidita, deveria assumir o papel do governante do fim dos tempos, que governa o mundo do trono de Sião como representante de Deus, mas chamá-lo de Messias seria um termo não muito apropriado (REVENTLOW, 1993, p. 31).

No mesmo sentido, para Denio não há profecia de um messias pessoal em Ageu, mas sim uma profecia messiânica no sentido amplo, na medida em que se refere ao reino messiânico (DENIO, 1886).

Scardelai e Rossi pontuam que “nome como Zorobabel [...] revela o grau de ansiedade gerado por especulações messiânicas acerca do descendente davídico [...], num tempo marcado por incertezas no campo político” (SCARDELAI e ROSSI, 2021, p. 15).

Wolf conclui que “Zorobabel não era o Messias, mas, como Cristo, livrou o seu povo da escravidão e edificou o Templo” (WOLF, 1986, p. 58).

Por outro lado, há defensores de uma visão contrária, a exemplo de Elliger que assinala que, assim como o anel de sinete adorna o rei como um sinal de seu poder soberano, Zorobabel é escolhido como o poder soberano de Deus, o Messias, encarnado (ELLIGER, 1950, p. 93).

Pinto, ao citar Joyce Baldwin, destaca que Ageu esperava em Zorobabel a vinda da nova era prometida, mas à medida que o tempo passou, as esperanças messiânicas foram projetadas para seus descendentes (PINTO, 1999).

Igualmente, Schwantes registra que Ageu prevê o fim da história de exílio e exploração do povo e “aguarda o início da nova história, encabeçada por Zorobabel, o messias. A esperança de Ageu é messiânica, nos termos do Antigo Testamento” (SCHWANTES, 1986, p. 65).

Rad concorda com essa interpretação, ao registrar que Ageu designou clara e inequivocamente Zorobabel, descendente de Davi, como o futuro ungido (RAD, 2006, p.703).

Considerações finais

A pesquisa evidenciou que não há unanimidade entre os estudiosos quanto à natureza messiânica da profecia de Ageu 2,23, entretanto, o presente trabalho se posiciona favorável à compreensão de que, para Ageu, a partir de Zorobabel viria o messias que daria continuidade à dinastia davídica e libertaria o povo de seu opressor. Portanto, a profecia de Ageu não confere um papel político-messiânico a Zorobabel, mas deposita nele sua esperança de futuro.

Contudo, essa promessa messiânica, ápice do livro de Ageu, não se concretizou e sua profecia foi frustrante. Por não ter se cumprido, o próprio Antigo

Testamento parece ter anulado a esperança messiânica depositada por Ageu em Zorobabel (SCHMIDT, 2004, p. 308).

Conclui-se recorrendo às palavras de Schwantes: “a grande utopia do Zorobabel messiânico, servo e eleito ficou em suspense. Este davidita não cumpriu o que dele se esperava. Saiu de cena” (SCHWANTES, 1986, p. 73).

Referências

ANDRADE, Aíla Luzia Pinheiro de. À maneira de Melquisedeque. O messias segundo o judaísmo e os desafios da cristologia no contexto neotestamentário e hoje. Belo Horizonte, 2008. *Tese* (Doutorado em Teologia Sistemática). Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

DENIO, F. B. *The Messianic Element in Haggai*. 1886. Disponível em <https://archive.org/details/jstor-3157068>. Acesso em: 26 jul. 2023.

ELLIGER, Karl. *Das Buch der Zwölf Kleinen Propehten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1950.

FITZMYER, Joseph A. *Aquele que há de vir*. SP: Loyola, 2015.

GIRARD, Marc. *Como ler o livro de Ageu: é urgente reconstruir*. 3. edição. SP: Paulus, 2006.

JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus*. 5. ed. SP: CPAD, 2018.

MEYERS, Carol L. e MEYERS Eric M. *Haggai, Zechariah 1-8. A New Translation with Introduction and Commentary*. 2. ed. USA: Doubleday & Company, 1988.

PINTO, Carlos Osvaldo. *História e interpretação em Ageu 2,20-23*. Vox Scripturae. SP: Aetal, 1999.

PORTER, Stanley E. *The Messiah in the Old and New Testaments*. USA: Ecrdmans, 2007.

RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*. Volumes 1 e 2. 2. edição. SP: Aste e Targumim, 2006.

REVENTLOW, Henning Graf. *Das Alte Testament Deutsch*. Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.

SCARDELAI, Donizete; ROSSI, Luiz Alexandre Solano. *Jesus o messias dos pobres*. Por uma teologia do messianismo libertador e integral. SP: Paulus, 2021.

SCHOKEL, L. Alonso; DIAZ, J. Luis. Sicre. *PROFETAS I*. 4. reimp. SP: Paulus, 2015.

SCHMIDT, Werner H. *A fé do Antigo Testamento*. RS: Sinodal, 2004.

SCHWANTES, Milton. *Ageu*. Comentário Bíblico AT. RJ: Vozes, 1986.

STORNILO, Ivo; BALANCIN, Euclides Martins. *Conheça a Bíblia*. 13. reimp. SP: Paulus, 2015.

WOLF, Herbert. *Ageu e Malaquias*. Flórida: Vida, 1986.

ZENGER, Erich. *et al. Introdução ao Antigo Testamento*. SP: Edições Loyola, 2003.

O DOMÍNIO DA TERRA E AS RELAÇÕES DE PODER ENTRE OS HOMENS

Petterson Brey¹

Resumo: “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e sujeitai-a; dominai. [...] Tomou, pois, o SENHOR Deus ao homem e o colocou no jardim do Éden para o cultivar e o guardar. [...] Maldita é a terra por tua causa; em fadigas obterás dela o sustento durante os dias de tua vida. Ela produzirá também cardos e abrolhos, e tu comerás a erva do campo. No suor do rosto comerás o teu pão” (Gn 1,28; 2,15; 3,17-19). Eis as primeiras palavras bíblicas acerca da relação entre o homem e a terra. A presente comunicação pretende discorrer sobre o tema do domínio da terra e as relações de poder entre os homens. O objetivo é demonstrar que, a partir da queda, as relações humanas passaram a ser pautadas pela lógica de poder daqueles que detém a posse dos recursos de exploração da natureza, para extrair riquezas e produzir alimentos. Tal empresa, por conseguinte, requer que se estabeleça um percurso metodológico. Assim, delimita-se o texto do Pentateuco sob a abordagem da análise narrativa. Buscar-se-á, na unidade temática dessa obra literária, as feições retóricas do discurso narrativo acerca do tema proposto. Desde as narrativas primeiras do Gênesis até ao ciclo narrativo exodal, observa-se que o desequilíbrio ideológico causado pela lógica de exploração da natureza redundam na promoção de injustiça e opressão social. Destarte, a luta pela preservação da terra é, também, uma luta pela restauração das feições da justiça divina e de seu caráter.

Palavras-chave: Bíblia Hebraica; Exegese do Pentateuco; Análise Narrativa.

Introdução

A presente comunicação se propõe a demonstrar, a partir de certos aspectos acerca da configuração literária do Pentateuco, que o tema do domínio da terra, no âmbito do relato edênico, constitui-se como um dos fundamentos retóricos da narrativa exodal. Outrossim, de tal fundamentação, é razoável que se diga que, em perspectiva do *discurso narrativo* que estabelece o tecido literário da Torá, a subversão da relação entre o homem e a terra, planejada por Deus, implica no desenvolvimento de relações de poder abusivas entre os homens. Destarte, as lógicas de poder elaboradas por aqueles que detém exclusividade sobre as fontes de exploração da natureza redundam na promoção de injustiça e opressão social.

Há de se explicitar, portanto, a justificativa metodológica constituinte da reflexão, aqui, proposta. Com isso, designa-se, como primeira etapa desse breve texto comunicativo, a apresentação de alguns referenciais teóricos e suas

¹ Doutor em Teologia pela PUC-SP; Membro do Grupo de Pesquisa TIAT (Tradução e Interpretação do Antigo Testamento) CNPq da PUC-SP; pettersonbrey@gmail.com.

proposições acerca dos anúncios de enredo das *narrativas primevas* da criação como *foreshadowing* para a trama do êxodo dos hebreus. Assumindo que o texto do livro do Gênesis se constitui como preâmbulo literário do *coração do Pentateuco*, observa-se que certos elementos narrativos, do contexto edênico, desencadeiam *lógicas de implicação* que alcançarão sua paga no contexto exodal.

A segunda etapa, por conseguinte, propõe-se a expor, como resultância da primeira parte, que tanto a relação entre o homem e a natureza, estabelecida por Deus na criação, quanto a relação do homem com a terra, desencadeada pela queda, são paradigmáticas para a retórica constituinte da *unidade temática* da narrativa exodal. No âmbito das *narrativas primevas* do livro do Gênesis, depois da entrada do pecado na história humana, o homem passou a ter uma relação de desgaste no que se refere ao trabalho de extrair da terra o seu sustento. Dessa forma, no desenrolar narrativo da história humana, ao longo do enredo do primeiro livro da Torá, as relações de poder entre os homens passa a ser pautada pela lógica daqueles que detém o domínio das fontes de produção, quer seja da agricultura e rebanhos, quer seja pela extração de recursos naturais, tais como minérios, madeira etc.

Com o passar das gerações, as relações entre os homens se tornaram cada vez mais desiguais, resultando em contextos de injustiça e opressão. O ápice dessa vertente narrativa é alcançado no início do livro do Êxodo, com o sistema discricionário do Egito escravista, contra o qual, o SENHOR age contra a injustiça e opressão, libertando o seu povo escravo das mãos do faraó. Ao estabelecer, portanto, a legislação do *reino de sacerdotes e nação santa*, constituída pelos oprimidos resgatados, o Libertador de Israel evoca, como fundamento, as especificidades da constituição de Adão como responsável pela criação edênica.

Por fim, como reflexão para o *mundo hodierno*, pretende-se, no âmbito das considerações finais, evocar, do *mundo narrado*, quais sejam as compatibilidades acerca da sabedoria que eflui da Bíblia Hebraica sobre o domínio da terra e as suas implicações para as relações de poder entre os homens.

1. Anúncios de enredo na configuração literária do Pentateuco

Seja demonstrada, agora, a questão da conexão literária entre os ciclos narrativos do livro do Gênesis e o, aqui denominado, *coração do Pentateuco* (Ex 19-40 e Lv 1-27), que se ocupa da promulgação da legislação do Antigo Israel, das

instruções e da *execução* da construção do santuário, bem como da regulamentação ritual dos serviços cúlticos da religião israelita. Em perspectiva literária, as narrativas do Gênesis funcionam como *foreshadowing*² da narrativa exodal, a qual, por sua vez, é delineada pelo arco narrativo da vida de Moisés. Por meio da sobreposição de enredos em narrativas curtas, a voz narrativa do Pentateuco planta, no texto do livro do Gênesis (ALTER, 2011, p. 1-24,55-78,111-141. Cf. SAVRAN, 1998, p. 1-17; STERNBERG, 1987, p. 172-175, 365-440; AMIT, 2001, p. 46-68; MILLARD, 1980, p. 35-51), prenúncios simbólicos que ganharão sentido teológico na estruturação da religião do Antigo Israel, por ocasião da promulgação de sua legislação e regulamentação do serviço ritual de seu culto.

Turner (1990, p. 13-15, 165-184), por meio de uma extensa demonstração dos anúncios de enredo existentes nos principais blocos narrativos do livro do Gênesis, conclui que Gênesis é uma sofisticada obra literária. Segundo ele, dentro de pequenos trechos narrativos existem elementos explicativos que tanto anunciam o sentido dessas histórias, quanto vão progredindo de uma narrativa para outra, até que se tornem um anúncio do livro como um todo. A promessa, que visa restauração teológica ao rompimento da relação entre Deus o homem – no âmbito da História Primeva (Gn 1-11) –, se torna uma das molas propulsoras de todas as narrativas subsequentes. Tal anúncio se constitui como incidente incitante que dá *start* à narrativa exodal.

Esse padrão literário, observado por Turner no livro do Gênesis, é visto de maneira mais ampla por Sailhamer, no âmbito do Pentateuco. Segundo ele:

O Pentateuco é organizado de forma tal que se pode discernir as relações entre suas partes. Eventos anteriores *foreshadow* (prenunciam) e antecipam eventos posteriores. Eventos posteriores são escritos para lembrar o leitor de narrativas passadas. Chamamos esse recurso de “tipologia narrativa”. Por meio dessa técnica, o autor desenvolve temas centrais e os chama continuamente para a atenção do leitor (SAILHAMER, 1992, p. 37).

Trata-se do estabelecimento das bases conceituais acerca da índole da relação entre o SENHOR e o ser humano, sendo cochichadas em forma narrativa,

² Ao contrário do *flashback* – que é um *frame* de recordação do passado, a partir de um ponto no futuro –, o *foreshadowing* é um *prenúncio* no passado acerca de uma questão que ainda está por vir para ser ampliada, esclarecida e significada no futuro. Trata-se de um *anúncio* não apenas de enredo, mas de sentido sobre algum tema que, mais adiante, transpassará a narração como um vestígio acerca do *discurso narrativo* que compõe a retórica do narrador. Como bem dizem Marguerat e Bourquin, são cochichos da voz narrativa nos ouvidos do leitor (MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 139-162).

para que o ouvinte-leitor, ao se deparar com as seções legislativas, possa estar familiarizado com as bases retóricas estabelecidas pelo *discurso narrativo* (BARTOR, 2019, p. 217-231; HALBERSTAM, 2007, p. 345-364; DAMROSCH, 1987, p. 9-50, 261-297). De relato em relato, por meio da insistência planejada da exposição narrativa das feições divinas em referência a índole das personagens, certas bases conceituais ganham cada vez mais solidez na mente do ouvinte-leitor. Essa familiarização do ouvinte-leitor com o caráter de Deus e o seu comportamento diante da recorrente atitude errática do homem, bem como com as situações sobrepostas que ambientam essas relações, o prepara para compreender o sentido profundo da lei e do serviço cúltico estabelecidos no âmbito da teofania do *coração do Pentateuco* (SAILHAMER, 2009, p. 22-29; Cf. SAVRAN, 1988, p. 37-76).

Tal estratégia ganha sentido quando se observa, por exemplo, o discurso do SENHOR – legislador-protagonista – como preâmbulo da legislação do Antigo Israel no Sinai (Ex 19,4-6). Ele inicia seu ato de fala, dirigido ao povo que acabara de chegar da peregrinação pelo deserto, fazendo uma retrorreferência ao seu próprio comportamento em face da injustiça e opressão (Ex 19,4), como apelo retórico, através do qual ele fundamenta a *aliança* com o seu povo (Ex 19,5), em perspectiva de sua *eleição* como *reino de sacerdotes* e *nação santa* (Ex 19,6) (BREY, 2019, p. 179-180). Esse padrão, de evocar o passado para reiterar o presente e anunciar o futuro, que pode ser facilmente verificado em vários outros atos de fala do SENHOR ao longo do Pentateuco, constitui-se como um vestígio da estratégia literária que compõe a trama narrativa da Torá, captando sentidos abertos em relatos anteriores para alicerçar proposições posteriores (BREY, 2020, p. 228-250).

2. Dominar a terra é um sacerdócio real

O relato da criação, no âmbito da *história primeva*, estabelece alguns temas-chave que se desdobrarão reiteradamente nas subsequentes *histórias dos patriarcas*, até, por fim, serem capturados e desenvolvidos na esfera legislativo-ritual do *coração do Pentateuco*. Um desses motivos temáticos é a questão da própria *terra*. Em Gn 1, tendo o ciclo semanal como estrutura, descreve-se a formação da *terra* em toda sua biodiversidade, incluindo o ser humano, ao final do sexto dia (Gn 1,26). Nunes Júnior (2017, p. 73-74) – observando os detalhes poéticos da aliteração entre os substantivos הָאָרֶץ , se referindo ao *pó da terra*, e אָדָם , se referindo ao *homem*

(Gn 2,7) –, assevera que a relação entre o ser humano e a *terra* é descrita como uma ideia uterina, tamanha é a profundidade do vínculo entre eles. O jardim, como *locação cênica* da profunda relação entre Deus e o ser humano, prenuncia a profunda relação pretendida pela construção do *cenário* – santuário exodal – ordenado pelo SENHOR para restabelecer a relação perdida no Éden (Gn 3).

Sob a designação de *בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ* (*imagem e semelhança*) de Deus (Gn 1,26), feito do *אֲדָמָה* (*pó da terra*) (Gn 2,7), a responsabilidade do homem é representar, enquanto desfruta de toda a provisão que a natureza lhe dá como *alimento* (Gn 2,8.9), o cuidado e proteção que o criador dispensa à sua criação (SAILHAMER, 1992, p. 100-102; Cf. UEHLINGER, 2009, p. 214-215; HIEBERT, 2022, p. 82-86). Em perspectiva da análise que Nunes Júnior faz acerca do espelhamento dos verbos em Gn 1,28 com Gn 2,15 – *כָּבַשׁ* (*subjugar*), *רָדָה* (*dominar*), *לָקַח* (*tomar*), *נוּחַ* (*descansar*), *עָבַד* (*trabalhar*) e *שָׁמַר* (*guardar*), denotando, por sua vez, características de *sacerdócio e realeza* – (NUNES JÚNIOR, 2017, p. 84), estabelece-se um *foreshadowing* com o preâmbulo da promulgação da legislação do Antigo Israel (Ex 19,4-6) (BREY, 2019, p. 175-180). A eleição do povo como *reino de sacerdotes e nação santa*, por conseguinte, vincula-se literariamente com a ideia de restabelecimento das prerrogativas que o homem possuía no Éden.

A queda, por conseguinte, enquanto simbolicamente representada pela desobediência da regulamentação acerca do consumo de um *alimento* – o fruto da *árvore* do conhecimento do bem e do mal (Gn 2,16.17) –, transverte a relação não apenas entre Deus e o homem, mas, também, entre o homem e a *terra* (ALTER, 2008, p. 26-27), que, por consequência afeta as relações entre os homens. O *status* de representante de Deus – dotado de características de *realeza e sacerdócio*: o homem ofertava seu cuidado para com a natureza e a natureza lhe retribuía provendo-lhe o sustento *alimentar* – agora é subvertido por uma *relação de hostilidade*, representada por *אֶשְׂפָּרָה וְאֶבְרָתָה* (*espinhos e abrolhos*) (Gn 3,18), que obriga o homem a obter o seu sustento com *עֲצָבוֹן* (*sofrimento/fadiga*) (Gn 3,17), por meio da exploração dos recursos naturais e do manejo do solo (NUNES JÚNIOR, 2017, p. 92-98). A partir de então, as relações de poder entre os homens passa a ser mediada pela lógica de quem detém a posse da *terra* e possui o domínio dos meios de exploração da natureza, tanto em relação a mineração de metais preciosos, com a

finalidade de se obter riquezas, quanto relativo ao cultivo de cereais e/ou manejo de rebanhos, para fins de *alimentação* (Gn 4,1) (KOOSED, 2016, p. 489-497).

O desequilíbrio causado pela ruptura entre o criador e o ser humano – simbolizada pela desobediência de uma diretriz alimentar (*fruto proibido*) –, que, em decorrência da desarmonia entre o homem e a *terra*, em virtude da má administração dos recursos dela, ocasionou disparidade nas relações entre os seres humanos, adentra a narrativa exodal de maneira sobrelevada (FOKKELMAN, 1987, p. 56-57). No âmbito do primeiro bloco narrativo (Ex 1–19), o sistema discricionário do Egito escravista carrega, em si, as feições maximizadas do abuso do poder sobre as fontes de riqueza e sustento provenientes da *terra*, porquanto o faraó egípcio, ao oprimir os vulneráveis – como se eles fossem meros recursos exploráveis – representa o ápice do desequilíbrio originado na queda do homem no Éden. Destarte, a ação salvífica do SENHOR, visando não apenas a libertação dos oprimidos, mas, também, a *eleição* destes ao *status* de *reino de sacerdotes* e *nação santa* representa a restauração dos ideais divinos da criação por meio de uma *aliança* pautada em leis que representam o caráter do Criador e Libertador.

Considerações finais

Tal como eflui do tecido sintomático do *mundo narrado* no Pentateuco, o *mundo hodierno* manifesta lógicas de poder a partir do domínio das fontes de produção e de exploração da natureza. O acúmulo de riquezas, cada vez mais desproporcionais, nas mãos de uma minoria, desfere sobre a maioria da população mundial o julgo de um sistema injusto e opressor. Assim, como propõem as narrativas do Pentateuco, é razoável que se pense, na atualidade, em alternativas de cuidado da natureza que privilegiem a responsabilidade humana mútua.

Referências

ALTER, Robert. *The Five Books of Moses: a translation with commentary*. New York: W. W. Norton & Company, 2008.

ALTER, Robert. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books, 2011.

AMIT, Yairah. *Reading Biblical Narratives: Literary Criticism and the Hebrew Bible*. Minneapolis: Fortress Press, 2001.

BARTOR, Assnat. *Law and Narrative*. In: BARMASH, Pamela (Ed.). *The Oxford Handbook of Biblical Law*. New York: Oxford University Press, 2019, p. 217-231.

BREY, Petterson. O primeiro discurso direto do Senhor no Sinai: um estudo literário-teológico de Ex 19,3-7. 2019. 211 f. *Dissertação* (Mestrado em Teologia) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em: <<https://tede2.pucsp.br/handle/handle/22112>>. Acesso em: 28 jul. 2022.

BREY, Petterson. O Senhor evoca o passado para reiterar o presente e anunciar o futuro: a retórica da configuração literária do discurso do Senhor no Sinai (Ex 19,4-6a). *Revista Pesquisas em Teologia*, Rio de Janeiro, v. 3, n.6, p. 228-250, jul./dez. 2020. Disponível em: <<https://doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.PqTeo.2595-9409.2020v3n6p228>>. Acesso em: 20 mar. 2023.

DAMROSCH, David. *The Narrative Covenant: Transformations of Genre in the Growth of Biblical Literature*. San Francisco: Harper & Row, Publishers, 1987.

FOKKELMAN, Jan P. Exodus. In: ALTER, Robert; KERMODE, Frank. (Eds.). *The Literary Guide to the Bible*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1987, p. 56-65.

HALBERSTAM, Chaya. The Art of Biblical Law. *Prooftexts – A Journal of Jewish Literary History*, Bloomington, v. 27, n. 2, p. 345-364, 2007. Disponível em: <<https://doi.org/10.2979/pft.2007.27.2.345>>. Acesso em: 20 jan. 2020.

HIEBERT, Theodore. Genesis. In: MARLOW, Hilary; HARRIS, Mark. (Eds.). *The Oxford Handbook of The Bible and Ecology*. New York: Oxford University Press, 2022, p. 81-94.

KOOSSED, Jennifer L. Sustenance and Survival in Biblical Narrative. In: FEWELL, Danna N. (Ed.). *The Oxford Handbook of Biblical Narrative*. New York: Oxford University Press, 2016, p. 489-497.

MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. *Pour Lire les Récits Bibliques: initiation à l'analyse narrative*. Paris: Les Éditions Du CERF; Genève: Labor Et Fides, 2009.

MILLARD, Alan R. Methods of Studying the Patriarchal Narratives as Ancient Texts. In: MILLARD, Alan R.; WISEMAN, Donald J. (Eds.). *Essays on the Patriarchal Narratives*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1980, p. 35-51.

NUNES JÚNIOR, Edson M. A terra em Gênesis 1-9: uma leitura microscópica crítica da narrativa. 2017. 140 f. *Tese* (Doutorado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2017. Disponível em: <[2017_EdsonMagalhaesNunesJunior_VOrig.pdf\(usp.br\)](2017_EdsonMagalhaesNunesJunior_VOrig.pdf(usp.br))>. Acesso em: 30 mar. 2023.

SAILHAMER, John H. *The Pentateuch as Narrative: A Biblical-Theological Commentary*. (Library of Biblical Interpretation). Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1992.

SAILHAMER, John H. *The Meaning of the Pentateuch: Revelation, Composition, and Interpretation*. Downers Grove: IVP Academic, 2009.

SAVRAN, George W. *Telling and Retelling: Quotation in Biblical Narrative*. Indianapolis: Indiana University Press, 1988.

STERNBERG, Meir. *The Poetics of Biblical Narrative: ideological literature and the drama of reading*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

TURNER, Laurence A. *Announcements of Plot in Genesis*. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 1990.

UEHLINGER, Christoph. Genèse 1–11. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (Éd.). *Introduction à L'Ancien Testament*. (Le Monde de la Bible n° 49). Genève: Editions Labor et Fides, 2009, p. 197-216.

A INFLUÊNCIA LITERÁRIA DO ANTIGO TESTAMENTO EM APOCALIPSE 4-5

Raimundo Nonato Gomes de Carvalho¹

Resumo: Nesta pesquisa, pretendeu-se identificar, a partir da análise dos principais vínculos intertextuais, alusões intrabíblicas, estruturas literárias e Tipologia bíblica, como sendo as influências mais determinantes do Antigo Testamento na composição do Livro do Apocalipse, com foco nos capítulos 4 e 5. O Livro do Apocalipse, embora seja uma obra do Novo Testamento, está profundamente enraizado nas tradições e textos do Antigo Testamento, apesar de não conter citações explícitas. A presença e a relevância do Antigo Testamento são evidentes em quase todos os versículos, revelando uma interconexão vital entre ambos os conjuntos de textos sagrados. Este estudo busca desvendar essa complexa relação, especialmente nos capítulos 4 e 5 do Apocalipse, a fim de aprofundar a compreensão da composição do livro e suas implicações teológicas. A intertextualidade desempenha um papel crucial ao mostrar como o conhecimento do Antigo Testamento é essencial para compreender e interpretar o Apocalipse. Através do uso de alusões, estruturas literárias e tipologia bíblica, são evidenciadas as ressonâncias de imagens e temas do Antigo Testamento nesse contexto apocalíptico, enriquecendo e aprofundando o significado do texto. Os capítulos 4 e 5 são ricos em influências do Antigo Testamento, retratando a imagem do trono de Deus, seres celestiais, o livro selado, o Cordeiro e cenas de adoração, elementos que têm raízes nas escrituras antigas. Esses temas teológicos ressaltam a continuidade da história da salvação, a importância do sacrifício expiatório, a soberania divina, o papel dos santos e a centralidade da adoração.

Palavras-chave: Intertextualidade; Tipologia; Alusão; Antigo Testamento; Apocalipse.

Introdução

A influência literária do Antigo Testamento no Livro do Apocalipse é um tema de profundo interesse e complexidade. Embora o autor do Apocalipse não faça citações diretas do Antigo Testamento, a presença e importância desse texto sagrado são inegáveis em praticamente todos os versículos do livro. Através da análise de alusões intrabíblicas, estruturas literárias e tipologia bíblica, esta pesquisa se propõe a desvendar as conexões profundas entre o Antigo Testamento e o Apocalipse, especialmente nos capítulos 4 e 5. Essas conexões não apenas enriquecem nossa compreensão da composição do último livro canônico, mas também lançam luz sobre a natureza das relações teológicas entre os Testamentos. Dessa forma, esta pesquisa contribui para o debate acadêmico em curso sobre a

¹ Mestrado em Teologia em andamento na PUC-SP. nonato.puc@hotmail.com

intertextualidade e o uso do Antigo Testamento no Apocalipse, destacando como essas influências moldaram a teologia e as imagens presentes nesse texto bíblico.

A intertextualidade desempenha um papel central nessa pesquisa, destacando como o conhecimento dos textos do Antigo Testamento era fundamental para a compreensão e elaboração do Apocalipse. Além disso, a tipologia bíblica também emerge como um fator-chave na conexão entre os Testamentos, revelando como imagens e temas do Antigo Testamento ecoam e se manifestam no contexto apocalíptico. O estudo demonstra que o Apocalipse não pode ser devidamente entendido sem considerar sua profunda imersão no Antigo Testamento, enfatizando que a interpretação do Novo Testamento enriquece nossa compreensão do Antigo e vice-versa. Portanto, essa pesquisa oferece uma valiosa contribuição para a compreensão das relações entre os Testamentos e a importância da Escritura na interpretação da Escritura.

1. Influência do AT no Apocalipse

Embora o autor do Apocalipse não cite o Antigo Testamento de forma direta, nenhum outro livro do Novo Testamento é tão permeado pelo Antigo Testamento quanto o livro do Apocalipse. Alusões e ecos são encontrados em quase todos os versículos do livro. Ainda que a sua mensagem seja inteiramente do “Novo Testamento”, o livro é quase todo extraído do Antigo Testamento, de modo a lembrar ao leitor de que a redenção em Cristo é o cumprimento dos planos eternos de Deus. Beale (2014, p. 1318) afirma que o Apocalipse com seu estilo literário *sui generis*, tem como objetivo, encorajar os crentes de que Deus está realizando Seus propósitos mesmo em meio à tragédia, ao sofrimento e à aparente dominação satânica. Pringent (1997, p. 10) diz que o Apocalipse faz uso intenso de imagens, símbolos e linguagem do Antigo Testamento, especialmente dos livros proféticos como Isaías, Ezequiel e Daniel... provavelmente um judeu cristão, utilizou a tradição profética judaica para elaborar sua visão escatológica. Assim corrobora (PRINGENT, 1997, p. 10). Na compreensão de Beale (2017, p. XII) “é difícil entender o livro de Apocalipse sem antes entender o Antigo Testamento.” No entendimento de Strand, (2013, p. 41), “o livro de Apocalipse é uma peça literária notavelmente bem construída, contendo uma multiplicidade de padrões perfeitamente entrelaçados. Tais padrões vão além do gosto estético e habilidade de composição, e transcendem

o propósito útil de servir como artifícios mnemônicos.” Embora João nunca cite o Antigo Testamento diretamente, estima-se que, “dos 404 versos em Apocalipse, 278 contêm referências ou alusões, diretas ou indiretas ao Antigo Testamento” (STEFANOVIC, 2009, p. 18). Exemplos: Ap 1:1; 1:5-b-6; Ap 10; Ap 14:6-7, etc. Entre as principais fontes usadas por João, o Antigo Testamento é indiscutivelmente a mais utilizada.

A Intertextualidade bíblica tem um papel preponderante na conexão do AT com o NT. Ela tem seus conceitos elaborados a partir da década de 1980, através dos trabalhos pioneiros *Intertextuality in Biblical Writings*, editado por S. Draisma, e *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, produzido por Richard B. Hays. Pode-se definir intertextualidade bíblica como sendo “as várias maneiras pelas quais a produção e recepção de certo texto sagrado depende do conhecimento de outros textos por parte de seu autor ou autores” (COELHO et al, 2011, p. 13).

A Intertextualidade no livro de Apocalipse – “De fato, de todos os livros do Novo Testamento, o Apocalipse é o que se refere de maneira mais recorrente às Escrituras hebraicas” (DORNELES, 2015, p. 11). Segundo Moyise (1995, p. 137), “o livro do Apocalipse contém mais de 200 alusões ao Antigo Testamento”. O número tão elevado de conexões entre o Apocalipse e o Antigo Testamento se dá pela familiaridade que João tinha com a Bíblia hebraica. Sobre isso, Dorneles (2015, p. 23) afirma, “os eventos, as imagens, as cenas e a terminologia do Apocalipse são provenientes do Antigo Testamento, material com que João estava intimamente familiarizado”. **Entre as muitas formas de referências intertextuais**, podem-se destacar a citação e alusão. Diferentemente da citação convencional, “as alusões são limitadas a uma palavra, uma ideia ou uma breve frase que pode ser atribuída a um corpo de texto conhecido” (PAULIEN, 1988, p. 39). Beale (2013, p. 55) afirma que a alusão é “uma expressão breve deliberadamente pretendida pelo autor para ser dependente de uma passagem do AT”. Diferentemente de uma citação do AT, que é “uma referência direta, a alusão é indireta”. Segundo Paulien (1988, p. 39) na alusão, o autor tem a intenção de apontar um trabalho anterior na construção de seu texto de forma consciente a fim de expandir o horizonte do leitor. **No livro do Apocalipse não é diferente**. Podem ser encontradas centenas de alusões ao Antigo Testamento, as quais, porém, não são citações formais (PAULIEN, 1988). Beale (2013, p. 55) afirma haver mais de mil ocorrências dessa natureza no Apocalipse. Paulien (2012,

p. 26) afirma que a alusão tem características básicas no texto de João, pois “esse livro é construído a partir da linguagem, ideias, lugares e pessoas do Antigo Testamento”.

A Tipologia Bíblica também pode corroborar na conexão do AT com o NT. Richard Davison aponta para a natureza da tipologia bíblica, quando os escritores da Bíblia empregaram os termos hermenêuticos tupos (tipo) ou antitupos (antítipo) (DAVIDSON, 1981). Em sua tese *A Natureza Da Tipologia Bíblica* é identificada pelos seguintes pontos: 1) Firmada em realidades históricas, (historicidade essencial); 2) Prefiguração divinamente designada; 3) Prospectiva/preditiva; 4) Prefigurações se estendem a detalhes especiais; 5) Inclui tipologia vertical (santuário); 6) Envolve princípios consistente de interpretação. Segundo o Davidson, os ELEMENTOS TIPOLOGIA BÍBLICA seriam: 1) Elemento histórico; 2) Elemento profético; 3) Elemento eclesiológico; 4) Elemento cristológico-soteriológico; 5) Elemento escatológico (DAVIDSON, 1981).

2. Influência do AT em Apocalipse 4-5

A figura do Trono de Deus: A imagem do trono de Deus é uma imagem que aparece várias vezes no Antigo Testamento, em particular nos livros de Isaías, Ezequiel e Daniel. Esses livros descrevem o trono de Deus como uma cena majestosa e imponente, cercada por seres celestiais.

Os seres celestiais: Os seres celestiais descritos no Apocalipse, como os quatro seres viventes e os vinte e quatro anciãos, são imagens que aparecem no Antigo Testamento, em particular nos livros de Ezequiel e Daniel. Esses seres são descritos como tendo asas e sendo cercados por luz e glória divina.

O livro selado: A imagem do livro selado é uma imagem que aparece no Antigo Testamento, em particular no livro de Daniel. O livro é descrito como sendo selado com sete selos, e só pode ser aberto pelo Messias.

O Cordeiro: A figura do Cordeiro é uma imagem que aparece várias vezes no Antigo Testamento, em particular no livro de Isaías. O Cordeiro é visto como um sacrifício expiatório pelos pecados da humanidade, e é uma imagem que é central para a teologia cristã.

A música e a adoração: Os capítulos 4 e 5 também descrevem uma cena de adoração e louvor ao redor do trono de Deus, com a música sendo uma parte

importante da cena. Essa imagem de adoração é uma imagem que aparece em muitos salmos do Antigo Testamento.

2.1. Os tópicos teológicos de Apocalipse 4-5 têm origem no Antigo Testamento

A continuidade da história da salvação: Os capítulos 4 e 5 mostram que a adoração a Deus no céu está diretamente ligada à adoração de Deus na Terra, e que a história da salvação continua a se desenrolar mesmo após a ressurreição de Jesus.

A importância do sacrifício expiatório: O Cordeiro representa o sacrifício expiatório pelos pecados da humanidade, que é a base da teologia cristã. O livro selado que só pode ser aberto pelo Cordeiro indica que a salvação só pode ser alcançada através do sacrifício de Jesus.

A soberania de Deus: Os seres celestiais descritos em torno do trono mostram que Deus é cercado por seres que o adoram e o servem

O papel dos santos: Isso indica que a história da salvação é uma história coletiva, que inclui os santos de todas as épocas.

A importância da adoração: Deus é um tema central em toda a Bíblia. A música e o louvor são usados para expressar a devoção e o amor a Deus, e são uma parte importante da vida espiritual do cristão.

Por isso, muitos estudiosos veem Ezequiel como a influência dominante nos capítulos 4 e 5. Contudo, há mais variações na ordem, e cinco elementos importantes estão faltando: 1) a abertura dos livros; 2) a aproximação de uma figura divina ao trono de Deus a fim de receber autoridade para exercer domínio eterno sobre um reino; 3) formado por todos os povos da terra; 4) o reinado dos santos sobre um reino; 5) a menção ao reinado eterno de Deus. Portanto, o mais provável é que a estrutura de Daniel 7 domine toda a visão de Apocalipse 4-5. Em 5.2-14, desaparecem a estrutura de Ezequiel 1 e 2 e as alusões a esses capítulos

Conclusão

Temos por concluir, que o uso do AT no NT é a chave para a relação teológica dos Testamentos, conforme reconhecem inúmeros especialistas. Se considerarmos as estruturas literárias, os modelos linguísticos, tipológicos, a intertextualidade, a simbologia a luz da tipologia bíblica, levando em consideração a ligação de uma

mesma inspiração, isso fica evidente que os autores do N T estavam absorvidos e impregnados pelo AT.

Apocalipse deve ser lido à luz do AT ao passo que o AT interpreta o NT, o NT também interpreta o AT. A utilização de determinados textos do AT por João deve ser examinada caso a caso, com atenção especial aos contextos do livro de Apocalipse e do próprio AT. Ou seja, a Escritura interpreta a Escritura. Ao interpretar o AT com esses pressupostos, os autores do NT seguiam o modelo do maior intérprete histórico-salvífico: Jesus Cristo. Falhar nessas questões é correr o risco de tirar ou acrescentar alguma coisa às “palavras do livro desta profecia” (Ap 22:18-19).

Referências

BARCLAY, W. *Comentario al Nuevo Testamento*. Viladecavalls, Barcelona: Editorial CLIE, 2006.

BEALE, G. K. *Manual do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2013.

COELHO, L. D.; *et al.* A intertextualidade no processo hermenêutico da Bíblia: uma abordagem inicial. *Vox Faifae: Revista de Ciências Humanas e Letras das Faculdades Integradas da Fama*, v. 3, n. 2, 2011.

DAVIDSON, Richard M. Tipologia do Santuário In: HOLBROOK, F. (ed). *Estudos sobre Apocalipse: temas introdutórios*. Engenheiro Coelho, SP: Unaspres, 2013, p. 117-156.

DIOP, G. Interpretação Interbíblica: lendo as Escrituras intertextualmente. In: REID, G. W. (ed.). *Compreendendo as Escrituras: uma abordagem adventista*. Engenheiro Coelho, SP: Unaspres, 2007.

DORNELES, V. *Pelo sangue do Cordeiro: a vitória do remanescente na batalha final*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2015.

MOYISE, S. *Intertextuality and Biblical Studies: A Review*. *Verbum et Ecclesia* Jrg, v. 23, 2002.

MOYISE, S. *The Old Testament in the Book of Revelation*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

PRIGENT, P. *L'Apocalypse de Saint Jean*. Lausanne, Paris: Delachaux & Niestlé S.A, 1981

PAULIEN, J. Introdução ao estudo do sábado no Apocalipse. *Parousia*. Engenheiro Coelho, SP, v. 2, p. 35 – 58, 2012.

PAULIEN, J. Elusive Allusions: The Problematic Use of the Old Testament in Revelation. *Biblical Research*, v. 33, 1988. Disponível em: amazonaws.com. Acesso em: 31 maio 2018.

SHEA, W. H. The Controversy Over the Commandments In the Central Chiasm of Revelation. *Journal of the Adventist Theological Society*, 2000. Disponível em: www.atsjats.org. Acesso em: 30 de maio de 2018.

SHEA, W. H.; CHRISTIAN, E. The Chiastic Structure of Revelation 12:1-15:4: The Great Controversy Vision. *Andrews University Seminary Studies*, v. 38, 2000. Acesso em: digitalcommons.andrews.edu, em 30 de maio de 2018.

O USO DA PRAGMALINGUÍSTICA NA COMPREENSÃO BÍBLICA: ABORDAGENS INICIAIS

Vamberto Marinho de Arruda Junior¹

Resumo: Partindo da mesma base da análise narrativa para entender a Bíblia – o texto em sua forma final, uma análise sincrônica – a pragmática linguística, ou pragmalinguística, aplicada como método exegético foca no entendimento comunicativo, na interação locutor/alocutário (ou emissor/receptor). Dois pontos agregadores são importantes para o entendimento pragmático: 1. A influência do contexto sobre a fala/texto; 2. A influência do texto/fala sobre o contexto. No primeiro ponto são aglutinados os seguintes itens: dêixis; máximas e implicaturas conversacionais; no segundo estão os atos de fala e a compreensão ilocutória. Para se estabelecer o perímetro de trabalho (perícope/parágrafo) são usadas: a delimitação, a crítica textual, verificação de contexto e cotexto. Após o estabelecimento do “material” de trabalho, são analisados os detalhes para avaliar a via de mão dupla texto/contexto; no contexto são observados os elementos narrativos de base (pano de fundo, primeiro plano e discurso direto), a estruturação e segmentação; no texto são procurados os pormenores sintáticos, semânticos e pragmáticos, não acontecendo em níveis diferentes, primeiro um, depois o outro, mas coexistindo em prol de uma intenção comunicativa (sintaxe e semântica tendo o foco pragmático). Nas minúcias do texto são vistos os atos de fala, os dêiticos etc. Essa abordagem vem sendo utilizada, desenvolvida e aperfeiçoada pelo Projeto de Exegese Intercultural, que é respaldado pela Associação Evangelho e Cultura, site: <https://www.evangeliumetcultura.org/IT/> (normalmente o fruto dessas pesquisas aparece em livros publicados pela Editorial Verbo Divino, da Espanha), e tem como um dos expoentes o Prof. Dr. Pe. Massimo Grilli.

Palavras-Chave: Pragmalinguística; Contexto; Texto; Atos de fala.

Introdução

A interpretação da Bíblia, como texto sagrado e fonte de orientação espiritual para milhões de pessoas em todo o mundo, tem sido objeto de estudo, reflexão e interpretação ao longo dos séculos. Abordagens hermenêuticas variadas têm sido empregadas para compreender as Escrituras, incluindo a crítica histórica, as análises literárias, as abordagens baseadas na tradição e as abordagens através das ciências humanas². Entre essas abordagens, a pragmática linguística (situada entre as análises literárias) emergiu como uma ferramenta valiosa na análise exegética.

¹ Mestre em Teologia Bíblica (Puc-SP), Doutorado em Teologia em andamento na PUC-SP. prvambertojr@gmail.com

² Ver PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. A interpretação da Bíblia na igreja. São Paulo: Paulinas, 1994, seção I.B.

A pragmática linguística concentra-se na dimensão comunicativa dos textos, destacando a interação entre o locutor (ou emissor) e o alocutário (ou receptor) em um dado contexto. Essa abordagem examina como os elementos da linguagem, como dêixis, máximas conversacionais, atos de fala e implicaturas conversacionais, influenciam a interpretação do texto. Ela não se limita à análise gramatical e semântica, mas busca entender a intenção comunicativa por trás das palavras e como o contexto afeta o significado.

Este trabalho acadêmico tem como objetivo demonstrar resumidamente a compreensão da pragmática linguística aplicada como método exegético na interpretação de textos bíblicos. Para isso seguem-se dois momentos, um, mais extenso, para explorar as abordagens e os conceitos-chave dessa disciplina; outro, mais breve, para apresentar um esquema desenvolvido pelo Pe. Grilli³, que fora apresentado, por ele, em um encontro virtual no ano de 2020 com os grupos de pesquisa da PUC-MG (coordenado pelo Pe. Jean Richard Lopes) e PUC-SP (coordenado pelo Pe. Boris Agustín Nef Ulloa) que estudam a pragmática em sua aplicação às Sagradas Escrituras.

1. Elementos da pragmática

Em Primeiro lugar apresenta-se uma definição de pragmática:

A pragmática linguística é, portanto, o modelo global de inteligibilidade do fenômeno da linguagem verbal; com contornos marcadamente sociocomunicativos. Nesse caso, a linguagem não está só no nível mental, mas é um instrumento de ação e forma de comportamento. Assim, deixa de ser pertinente tomá-la como uma entidade abstrata e neutra, através de fórmulas prontas, classificadas e normatizadas. Sendo um instrumento decisivo da interação social, aparece nesse paradigma pragmático como realidade indissociável da práxis humana, sendo esta mesma práxis que a institui e a legitima enquanto objeto do conhecimento (LIRA, 2019, p. 57).

Diante dessa definição cabe frisar a importância de três autores para o desenvolvimento do entendimento ilocutório da fala/escrita, dos atos de fala, das máximas conversacionais, implicaturas e dêixis; são eles (as datas entre parênteses

³ GRILLI, M. Elementi Metodologici per lo studio di un testo bíblico in chiavi comunicativa e pragmatica. Palestra via zoom para o II Seminário de Bíblia e Pragmática Linguística, Atividade promovida pelo Grupo de Pesquisa Bíblia: Interpretação e Práxis – PUC Minas em parceria com o Grupo de Pesquisa Lepralise – PUC-SP, Belo Horizonte, 17 de Dezembro de 2020.

referem-se aos livros elencados na bibliografia): John L. Austin (1975); John R. Searle (1984) e Paul H. Grice (1995). Com isso, não se quer dizer que os estudos ficaram plasmados no tempo ou que antes deles não havia estudos sobre intenção comunicativa. De fato, ainda hoje há desenvolvimentos, porém, geralmente, em cima dos fundamentos que esses três eruditos construíram.⁴

A análise pragmática na interpretação de textos bíblicos envolve a aplicação dos princípios da pragmática linguística para entender o significado de passagens bíblicas em um contexto comunicativo. Aqui estão alguns dos principais elementos da pragmática que são relevantes para essa análise (esses elementos são retirados de BATISTA, 2012; LOPES, 2018; GRILLI, GUIDI, OBARA, 2018):

- a) **Dêixis:** A dêixis refere-se aos elementos que dependem do contexto para serem interpretados corretamente. Isso pode incluir pronomes, advérbios de lugar e tempo, e outros termos que necessitam de referências contextuais para serem compreendidos. A análise pragmática considera como esses elementos apontam para referentes específicos e influenciam o entendimento do texto.
- b) **Máximas e Implicaturas Conversacionais:** As máximas da conversação, como as definidas por Grice, estabelecem as expectativas de cooperação em uma conversa. A análise pragmática explora como a quebra ou violação dessas máximas pode ser usada para criar significados adicionais ou implicaturas conversacionais nas passagens bíblicas. A pragmática linguística reconhece que muitas vezes o que é dito nas Escrituras não é igual ao que é entendido. As implicações conversacionais se referem a informações que são inferidas, mas não explicitamente declaradas. A análise pragmática busca identificar essas implicações para uma compreensão mais profunda.

⁴ Alguns materiais que ajudam na compreensão do desenvolvimento histórico e introdução à pragmática são: LOPES, A. C. M. Pragmática: uma introdução. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018; BATISTA, R. O. Introdução à pragmática: a linguagem e seu uso. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2012. (Coleção conexão inicial, v. 1); VIDE, V. Los Lenguajes de Dios: pragmática, lingüística y teología. Bilbao: Universidad de Deusto, 1999 (especialmente os capítulos 1 e 2); MORA PAZ, C.; GRILLI, M.; DILLMANN, R. Lectura Pragmalingüística de La Biblia: Teoría y aplicación. Estela: Verbo Divino, 1999; SOUZA E SILVA, C. de. Abordagem pragmalinguística de textos bíblicos. Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, v. 51, n. 2, p. 297-310, mai./ago. 2019; MENDONÇA, J. T. Método pragmático de interpretação da Bíblia. Didaskalia, Lisboa, v. 27, n. 2, 1997, p. 137-145; GRILLI, M.; GUIDI, M.; OBARA, E. Comunicación y pragmática en la exégesis bíblica. Estela: Editorial Verbo Divino, 2018. (Evangelio y Cultura, vol. 6).

- c) **Atos de Fala:** A teoria dos atos de fala de Austin e Searle descreve como as declarações podem ser usadas para realizar ações, como prometer, pedir ou afirmar. Na interpretação bíblica, entender os atos de fala em um texto ajuda a discernir a intenção comunicativa por trás das palavras e a compreender a função do discurso em um contexto específico.

Dois pontos agregadores são importantes para o entendimento pragmático:

1. A influência do contexto sobre a fala/texto; 2. A influência do texto/fala sobre o contexto. No primeiro ponto são aglutinados os seguintes itens: dêixis; máximas e implicaturas conversacionais. No segundo estão os atos de fala e o entendimento ilocutório. Quanto ao grau de importância de todos estes itens, Mendonça (1997, p. 144, grifo do autor) faz uma ressalva: “Mas a formulação que decidiria, em grande parte, a fortuna crítica da Pragmática linguística é a do *carácter performativo de toda a linguagem ou dos actos de linguagem (speech acts)*.” Abaixo um esquema texto-contexto:

- a) **Influência do Contexto sobre a Fala/Texto:** Esse ponto enfatiza como o contexto em que uma passagem bíblica foi escrita afeta a forma como as palavras são usadas e interpretadas. A análise leva em consideração fatores como o contexto cultural, histórico e social, bem como as normas linguísticas da época. A compreensão desse contexto ajuda a evitar interpretações anacrônicas e a entender o significado original.
- b) **Influência do Texto/Fala sobre o Contexto:** Aqui, a análise pragmática explora como o texto bíblico, por sua vez, pode influenciar o contexto e as práticas culturais. Por exemplo, as mensagens bíblicas podem moldar crenças e valores de comunidades religiosas ao longo do tempo, impactando a forma como interpretam e vivenciam a fé.

Além da análise do relacionamento texto-contexto, a pragmática reconhece que a comunicação eficaz depende da interação entre o locutor (quem emite a mensagem) e o alocutário (quem recebe a mensagem) dentro de um contexto específico. Em textos bíblicos, isso se traduz em:

- a) **Identificação dos Papéis dos Personagens:** Entender quem são os locutores e alocutários em uma passagem bíblica é essencial para interpretar o texto. Isso envolve identificar não apenas os personagens, mas também os papéis de Deus, profetas, apóstolos e outros envolvidos na comunicação

divina. Entender os papéis de autor e leitor reais e implícitos, que ajudam na compreensão do texto/fala, e, do percurso formativo do leitor/ouvinte conduzido pelo autor real ou implícito.

- b) **Reconhecimento do Contexto Cultural e Histórico:** O contexto histórico e cultural em que um texto bíblico foi escrito desempenha um papel fundamental na interpretação. A análise pragmática leva em consideração as normas culturais, as práticas comunicativas e os eventos históricos que podem afetar a compreensão do texto.
- c) **Reconhecimento da importância do cotexto:** o cotexto, nada mais é do que o contexto literário, ele pode variar de acordo com a análise, desde o parágrafo anterior até a obra inteira, observando as suas devidas delimitações. A análise do cotexto ajuda a esclarecer o significado de termos ou conceitos específicos, fornecendo pistas contextuais

A pragmática trata da comunicação, de interação, de relacionamento. Este, por sua vez, não acontece no vácuo, mas num aqui e agora específicos (nem que seja num aqui do autor e um agora do leitor), entre um eu e um tu – ou nós – e invade o dia a dia. Assim, faz parte do mundo real, assim como o saber teológico espera e deve estar, como salienta Escalante (2018):

A fé é um modo de vida, e se é assim, a teologia como saber que reflete sobre ela tem que visualizar as práticas concretas e eficazes que dão conta do Deus em quem se crê, ou seja, o Deus que fundamenta essa fé. Na medida em que fala a partir da vida cotidiana – como já foi dito –, a teologia deve estar atenta ao que se sente, se pensa, se faz, se vive, se espera; e também o que se deixa de sentir, pensar, fazer e esperar. Por tudo isto se transmite o falar e o calar de Deus, que fala através da nossa historicidade, como mediação primária. Nesse sentido, é necessário dirigir o olhar para Jesus, que falou sobre o que as pessoas viviam, para, assim, ajudar a tomar consciência de que o reino de Deus se deu justamente no meio da vida cotidiana e não fora dela: em comer, brigar, discutir, amassar pão na cozinha, interagir com o vizinho, pescar no lago, na relação entre pai e filho etc. Não há outro lugar: é aqui que o Reino de Deus passa e se expressa (ESCALANTE, 2018, p. 18, tradução nossa).

Esta abordagem, que, aplicada à Sagrada Escritura, traz uma autoimplicação da parte de Deus e procura implicar (envolver e comprometer) o ser humano⁵.

⁵ “A performatividade e a pragmática indicam que a linguagem é uma *lebensform* [forma de vida] que inclui a ação comunicativa, mas vai muito além, ao afirmar a irrupção da transcendência de Deus na

2. Elementos metodológicos iniciais

Conforme explicitado na introdução, essa segunda parte é um esboço do que foi apresentado pelo Prof. Grilli em 2020. Ele coloca quatro etapas nessa interpresa:

- a) **Consideração introdutória:** Trata-se de uma primeira aproximação ao texto para definir os limites, a confiabilidade textual e a posição (contexto literário). Isto envolve delimitação, crítica textual, análise do cotexto e da pré-compreensão do leitor.
- b) **Coesão Formal:** Individuar o padrão comunicativo a nível formal, ou seja, a unidade do texto mediante a sua articulação. Não estamos ainda no plano dos conteúdos, mas no da forma, para o qual é necessário descobrir os vários dispositivos de ordem lexical, gramatical, sintático, retórico... que permitem compreender o ‘tecido’ dos sinais textuais que veiculam a mensagem.
- c) **Coerência Semântica:** Sobre a base do ‘tecido’ lexical e sintático, ocorre agora individuar os motivos de conteúdo que compõem a unidade temática. Estamos, portanto, no plano semântico (do verbo *semainō* = significar) das unidades textuais particulares e do texto como um todo. Aqui, analisam-se os vocábulos tanto de forma diacrônica (sua história e significados no AT, na LXX, escritos do AOP, escritos judaicos etc.) quanto sincrônica (como se usa no próprio texto e no corpus o qual ele pertence[se aplicável]).
- d) **Focalização Pragmática:** Procurar o nó crucial (ou os nós cruciais) da situação comunicativa que emerge do texto e a estratégia posta em prática para alcançar o objetivo. Cada texto, mediante sinais linguísticos, deixa transparecer seja um referimento mais ou menos explícito à situação comunicativa na qual a mensagem ‘acontece’, seja a estratégia posta em prática para alcançar um determinado objetivo. Duas partes são necessárias: 1. Analisar o *contexto comunicativo* evocado pelo texto específico e pela obra em geral, o horizonte contextual que emerge da comunicação texto-leitor, vendo o pano de fundo, o primeiro plano e os

história e sua continuação por meio do testemunho autoimplicativo daqueles que declaram que Deus fez uma promessa, isto é, uma declaração performativa que também o obriga a enfrentar a comunidade que vive e espera em sua promessa” (RAMÍREZ, 2015, p. 321-322, grifo do autor e tradução nossa).

discursos diretos que ocorrem neles; 2. Analisar a *estratégia comunicativa*, ou seja, as intenções comunicativas (cf. atos linguísticos e outros meios comunicativos...) mediante as quais se quer mudar, corrigir, confirmar... os seus leitores.

Conclusão

Em resumo, a aplicação da pragmática linguística na interpretação de textos bíblicos oferece uma abordagem inovadora e significativa para entender as Escrituras. Essa abordagem se concentra na dimensão comunicativa do texto, explorando como o contexto, as máximas conversacionais, os atos de fala e outros elementos da linguagem influenciam a interpretação. Além disso, a análise pragmática considera a interação entre o texto e o contexto, reconhecendo que a comunicação eficaz depende de entender os papéis dos personagens, o contexto cultural e histórico, e o contexto. A proposta metodológica apresentada pelo Prof. Grilli fornece uma estrutura sólida para a análise pragmática de textos bíblicos, o que enriquece nossa compreensão das mensagens e intenções comunicativas presentes nas Escrituras.

Em última análise, essa abordagem não apenas enriquece a interpretação da Bíblia, mas também destaca a importância de considerar a dimensão prática da fé e da teologia, integrando-as à vida cotidiana. A fé e a teologia não existem no vácuo, mas estão entrelaçadas com a realidade humana e a interação social. Ao adotar a pragmática linguística, os estudiosos e teólogos podem aprofundar sua compreensão das Escrituras e, ao mesmo tempo, explorar como as mensagens bíblicas moldam a prática religiosa e os valores culturais ao longo do tempo. Portanto, essa abordagem pragmática não apenas enriquece a interpretação da Bíblia, mas também lança luz sobre o impacto contínuo das Escrituras na vida das pessoas e das comunidades de fé.

Referências

AUSTIN, J. L. *How to Do Things with Words*. 2. ed. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

BATISTA, R. O. *Introdução à pragmática: a linguagem e seu uso*. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2012. (Coleção conexão inicial, v. 1).

GRICE, P. H. *Studies in the way of words*. Cambridge; London: Harvard University Press, 1995.

GRILLI, M.; GUIDI, M.; OBARA, E. *Comunicación y pragmática en la exégesis bíblica*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2018. (Evangélio y Cultura, vol. 6).

GRILLI, M. Elementi Metodologici per lo studio di un texto bíblico in chiavi comunicativa e pragmatica. Palestra via zoom para o II Seminário de Bíblia e Pragmática Linguística, Atividade promovida pelo Grupo de Pesquisa Bíblia: Interpretação e Práxis – PUC Minas em parceria com o Grupo de Pesquisa Lepralise – PUC-SP, Belo Horizonte, 17 de Dezembro de 2020.

ESCALANTE, L. A. Implicaciones pragmáticas del discurso teológico. *Theologica Xaveriana*, [S. l.], v. 68, n. 186, 2018, p. 1-22. DOI: 10.11144/javeriana.tx68-186.ipdt. Disponível em: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/22820>. Acesso em: 2 jun. 2021.

LIRA, B. C. *O texto e sua interpretação*: noções de semântica, pragmática e prosódia. São Paulo: Paulinas, 2019.

LOPES, A. C. M. *Pragmática*: uma introdução. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.

MENDONÇA, J. T. Método pragmático de interpretação da Bíblia. *Didaskalia*, Lisboa, v. 27, n. 2, 1997, p. 137-145.

MORA PAZ, C.; GRILLI, M.; DILLMANN, R. *Lectura Pragmalingüística de La Biblia*: Teoría y aplicación. Estela: Verbo Divino, 1999.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na igreja*. São Paulo: Paulinas, 1994.

RAMÍREZ, A. R. El lenguaje en la revelación: performatividad y pragmática. *Theologica Xaveriana*, [S. l.], v. 65, n. 180, 2015, p. 301-325. DOI: 10.11144/javeriana.tx65-180.lrp. Disponível em: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/14443>. Acesso em: 2 jun. 2021.

SEARLE, J. R. *Os Actos de fala*: um ensaio de filosofia da linguagem. Coimbra: Livraria Almedina, 1984.

SOUZA E SILVA, C. Abordagem pragmalinguística de textos bíblicos. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 51, n. 2, p. 297-310, mai./ago. 2019.

VIDE, V. *Los Languages de Dios*: pragmática, lingüística y teología. Bilbao: Universidad de Deusto, 1999 (especialmente os capítulos 1 e 2).

**GT 6:
PAUL TILLICH**



GT 6: PAUL TILlich

Joe Marçal G. Santos (UFS)
Vitor Chaves de Souza (UFPB)
Eduardo Gross (UFJF)

O Grupo de Trabalho Paul Tillich objetiva reunir pesquisadores interessados na obra do autor que lhe empresta o nome, assim como nas repercussões que ela alcança, especialmente a atualidade do seu pensamento. Tillich é considerado um dos mais importantes teólogos do século XX, tendo contribuído especialmente na reflexão sobre a necessidade de se compreender a religião em interação com a cultura em geral. Nesse sentido, trata-se de uma abordagem que tematiza explicitamente a religião e simultaneamente se abre para o diálogo com diferentes disciplinas acadêmicas, como artes, ciência política, psicologia, história, ciências naturais e, de modo particularmente importante, filosofia. O GT pretende ser um espaço em que esta variedade temática presente na obra do próprio autor se mostre a partir de pesquisas contemporâneas que o tenham, total ou parcialmente, como referência. O GT resgata uma história de debates e pesquisas relacionada com a Associação Paul Tillich do Brasil, além de grupos de pesquisa em diversas instituições – e pretende auxiliar no fortalecimento destes e na visibilidade que as pesquisas sobre Tillich merecem no campo dos estudos teológicos e de ciências da religião brasileiros. Em 2021, gostaríamos de renovar o foco em sua proposta de uma Teologia da Cultura, lembrando os cem anos da conferência inaugural de Tillich: “Sobre a ideia de uma teologia da cultura” (1919), cujo processo de rememoração foi obscurecido em função das dificuldades em organizar eventos durante o período de pandemia.

O CORRELATIVO EM FILIPE MELANCHTHON

Eduardo Gross¹

Resumo: No desenvolvimento de sua teologia, Filipe Melanchthon empregou o termo correlativo para expressar a relação entre o caráter puramente gracioso da justificação humana diante de Deus e a atitude humana nesse processo. A primazia absoluta da graça divina deveria ser sustentada em qualquer formulação que pretendesse representar a teologia reformatória, particularmente luterana. Por outro lado, isso não deveria significar, no entendimento de Melanchthon, uma concessão a uma visão determinista da relação existente entre Deus e a pessoa fiel. A busca por um equilíbrio difícil em relação a essa questão é o contexto que propicia a introdução do termo correlativo por Melanchthon. Esse processo reflexivo, por sua vez, sempre esteve envolvido em polêmicas, que cedo o fizeram ser acusado de traição ao pensamento genuinamente luterano e de concessão ao sinergismo entre Deus e ser humano no processo da justificação. O estágio da pesquisa que embasa essa comunicação não permite traçar um desenvolvimento histórico posterior. Nesse sentido, não se trata de modo algum de levantar hipóteses sobre eventuais relações com o uso posterior do termo correlação no método teológico-sistemático proposto por Paul Tillich. Ainda assim, considera-se pertinente a sua apresentação no GT Paul Tillich à medida que se verifica ao menos uma afinidade terminológica que, eventualmente, poderia inspirar posteriores investigações.

Palavras-chave: Melanchthon; Correlativo; Sinergismo.

1. O contexto do uso do “correlativo” por Melanchthon

As palavras *correlative* e *correlativa* começam a ser utilizadas por Filipe Melanchthon nos seus *Loci* do segundo período (a partir de 1535). O primeiro período, convencionalmente, abrange desde a primeira edição, de 1521. Neste primeiro período há o reflexo do encontro inicial com Lutero e as influências da teologia dele, assim como dos seus juízos críticos em relação à filosofia e aos limites da razão, são avassaladores. O segundo período dos *Loci* é aquele que segue a primeira grande reformulação e ampliação do texto, no caso, a partir de 1535. Ele reflete desenvolvimentos teológicos autônomos, consequência também de grandes eventos que o movimento reformatório já tinha vivenciado – desde o incidente dos iconoclastas, já no final de 1521, passando pela revolta camponesa e o movimento

¹ Prof. Dr. em Teologia pela EST, professor da UFJF. E-mail: eduardo.gross@ufjf.br.

anabatista, assim como a organização confessional a partir da Dieta de Augsburg em 1530.

Foram encontradas três ocorrências nesse segundo período dos *Loci*. Duas no tópico *De gratia et de justificatione* e uma no tópico *De promissiones legales, Dilutio*.² Quanto aos *Loci* do terceiro período, convencionalmente entendido como o que abrange as edições a partir de 1543, esta pesquisa identificou oito passagens. Elas se encontram nos tópicos *De vocabulo fidei*, *De vocabulo gratiae* e *De descrimini peccatorum – De argumentis adversariorum*. Este terceiro período dos *Loci* representa a época madura do pensamento de Melanchthon, no qual novos desafios foram sendo enfrentados, como os confrontos políticos e militares, os desafios pedagógicos, o surgimento de controvérsias de vários tipos no ambiente reformatório, também luterano. Ao mesmo tempo que Melanchthon gozou de profundo reconhecimento como intelectual e como teólogo, ele também enfrentou críticas ásperas, algumas das quais continuam sendo objeto de debate até hoje.

O conjunto das referências aos termos *correlative* e *correlativa* se encontra no contexto da discussão sobre a justificação. É perceptível que tal contexto diz respeito à relação entre a justificação divina e o papel humano nesse processo. Assim, seu uso diz respeito às grandes questões da liberdade humana e da ética que preocuparam Melanchthon em todo o desenvolvimento da sua reflexão teológica. Trata-se de um uso que busca contribuir para formulações que expressem adequadamente a redescoberta da justificação somente pela fé, tal como proposta a partir de Lutero, mas sem eliminar o papel humano. Esse uso está, nesse sentido, ligado à crítica de Melanchthon ao que ele considera determinismo estoico – e, portanto, não cristão – que reduziria a pessoa humana a uma pedra ou a um pedaço de pau. Evidentemente, é quase desnecessário dizer, esse tipo de crítica tornou o próprio Melanchthon objeto de áspera contraposição, principalmente pelos chamados gnesioluteranos. Ou seja, no que se refere ao uso da terminologia em torno do correlativo, trata-se de um contexto marcado pela controvérsia. Primeiro, pela controvérsia frente aos defensores do mérito humano na justificação, segundo, pela controvérsia diante da possibilidade, na visão de Melanchthon, de desumanização do ser humano a partir de uma perspectiva determinista.

² Todas as referências feitas nesse resumo são encontradas em BRETSCHNEIDER, Carolus Gottlieb (ed.) *Phillipi Melanthonis opera quae supersunt omnia*. Corpus Reformatorum (CR), v. 21. Halis Saxonum: C. A. Schwetschke et filium, 1843.

2. O correlativo nos *Loci* do segundo período

No tópico *De gratia et de justificatione* a justificação é entendida como sendo atribuída em função da obra mediadora de Cristo, somente. Isso não significa que o ser humano não faz nada, mas que se reconheça claramente que a remissão dos pecados é uma dádiva divina, pois do contrário não poderia haver certeza dela. Em função disso, é preciso eliminar qualquer noção de mérito humano no que diz respeito à remissão dos pecados e à justificação (CR 21, 421). A fé, por sua vez, é entendida como uma dádiva do Espírito Santo, entre outras. O significado fundamental de fé é “confiança na misericórdia divina” (CR 21, 422). O que, por outro lado, não exclui dessa noção de fé as dimensões do conhecimento e da vontade (CR 21, 422). Particularmente o termo *habitus*, aqui, pode remeter a ética aristotélica. Ou seja, fé enquanto confiança na redenção em Cristo é a compreensão fundamental de fé que é testemunhada tanto por Paulo quanto pela Reforma, mas essa mesma compreensão não exclui nem a dimensão do conhecimento histórico de Cristo nem a importância da vontade, do hábito e da ação humana que dela fazem parte.

É nesse contexto que aparece o correlativo duas vezes (CR 21, 423). Nesta passagem o advérbio *correlative* significa a relação verbal entre a fé humana e a misericórdia divina. Ou seja, a compreensão do papel da fé humana se dá quando esta é entendida não por si só, como uma realidade autônoma, mas em sua relação necessária com o seu objeto – verdadeiro: a misericórdia divina. Esse entendimento fica ainda mais patente no uso seguinte do adjetivo *correlativa*. Ali *correlativa* é um adjetivo que se refere a *figura*. Uma *figura* é representada pela frase “Somos justificados pela misericórdia prometida por causa de Cristo”. A *figura correlativa* a esta é representada pela frase “esta misericórdia é apreendida pela fé”.

A segunda passagem em que aparece o termo *correlativa* está em uma contestação a um argumento dos adversários da doutrina reformatória (CR 21, 443). Esta segunda passagem, mais claramente do que a anterior, indica uma relação correlativa frasal. O adjetivo *correlativa* é explicitamente referido a *oratio* – à construção da frase. Diante do argumento opositor de que, sendo a fé uma obra humana, a justificação ocorre através da obra que é a fé, Melancthon concorda com a premissa menor de que efetivamente a fé é uma obra. Mas acrescenta que, como todas as virtudes humanas, por mais excelentes que sejam, essa fé é uma obra

imperfeita. Ou seja, se a justificação dependesse dessa obra imperfeita que é a virtude humana da fé, a justificação seria incerta. Daí que, para ser bem compreendida, a frase “somos justos pela fé” deva ser transformada em sua frase correlativa: “Somos declarados justos por misericórdia, mas esta precisa ser recebida pela fé”. Cabe observar que, nesse exemplo, a frase correlativa não se apresenta simplesmente como uma reformulação da frase inicial, como ocorreu no primeiro exemplo. Aqui a frase correlativa é uma formulação bem mais complexa. Essa complexidade se dá com um acento bastante forte na doutrina da justificação forense (“declarados justos”) e na misericórdia divina que é o meio (“*per*”) da justificação. O papel da recepção humana dessa ação justificadora forense através da misericórdia divina parece, assim, adquirir um acento secundário. Isso pode ter relação com a intenção da polêmica em relação ao argumento opositor: Não é correto anunciar simplesmente a obra humana, que a fé é, como o princípio da justificação, esquecendo que a misericórdia divina é esse princípio fundamental e à fé cabe apenas receber essa justificação. No entanto, aqui é preciso acrescentar que a formulação do papel humano na frase correlativa não deixa de apresentar ambiguidade. “*Oportet accipi*” pode ser traduzido desde por “cabe receber” até por “é necessário aceitar”. Ou seja, em que medida essa recepção da declaração misericordiosa da justificação é uma condição para a própria justificação? Embora a linha geral do contra-argumento de Melanchthon vá na direção de acentuar a primazia absoluta da ação misericordiosa de Deus, ela não impede totalmente de conceber a obra humana da fé como uma condição para a efetivação dessa misericórdia divina. Como consequência de tudo isso, embora o emprego do termo *correlativa* nesse segundo exemplo esteja referido explicitamente à relação entre duas formulações frasais, a segunda sendo um desdobramento complexo da primeira formulação sintética, também aqui acaba se abrindo uma questão quanto à relação entre a misericórdia divina e a ação humana. Talvez por isso Melanchthon acrescente ainda uma nova formulação, em que afirma que “não somos justos pela dignidade da fé, mas porque ela recebe (ou aceita) a misericórdia”. Essa fé é então designada como um “instrumento pelo qual a misericórdia é apreendida”. *Apprehenditur*, de acordo com o dicionário clássico de *Lewis e Short*, tem o sentido de tomar posse, desde o âmbito de coisas tangíveis – mesmo ocupações militares – até o âmbito mental, significando compreensão. Trata-se, pois, da fé como de um

instrumento através do qual a pessoa se apropria, toma posse ou compreende a misericórdia divina prometida em Cristo.

3. O correlativo nos *Loci* do terceiro período

O uso do correlativo nos *Loci* do terceiro período também se dá no âmbito da discussão do tema da justificação. Esses usos se encontram nas discussões dos termos *fé*, *graça* e *pecado*. Na edição consultada, aparece o emprego do termo em sete momentos. Apesar de em linhas gerais o entendimento ir na mesma linha dos *Loci* do período anterior, há algumas nuances nas formulações que merecem ser observadas. As sete passagens se encontram nos tópicos *De vocabulo fidei*, *De vocabulo gratia* e *De discrimini peccatorum*, subdivisão *De argumentis adversariorum*. Seguem as passagens com as respectivas observações.

A primeira passagem (*De vocabulo fidei*, CR 21, col. 743) apresenta praticamente uma reprodução do que já se encontrava nos *Loci* do segundo período. A correlação é explicitamente entendida com relação às proposições sobre ser justo pela fé e confiança na misericórdia. Destaca-se aqui que nessa formulação “nós somos recebidos (ou aceitos) pela confiança na misericórdia por causa de Cristo”. O verbo receber (ou aceitar) não está empregado para a ação que a fé realiza, mas está na voz passiva, indicando que a pessoa humana é recebida (ou aceita) – por Deus, não explicitado – pela fé – dela, também oculta. Novamente, como no último caso dos *Loci* do segundo período, é usado o verbo *apreehenditur* para indicar a fé enquanto confiança como meio para a apropriação da misericórdia divina.

Entretanto, o próximo exemplo, que se encontra no mesmo tópico sobre a fé, apresenta uma novidade significativa em sua formulação (*De vocabulo fidei*, CR 21, col. 745). Aqui *correlative* não está sendo empregado para as proposições, mas para os termos fé e promessa. O termo promessa é correlativamente atribuído à fé. *Confertur* é um termo de difícil tradução nessa passagem, mas seu sentido, que vai desde “trazer para junto de”, “juntar”, até “comparar”, aqui indica que o apóstolo estaria empregando o termo promessa correlativamente ao termo fé. Tendo em conta que Melanchthon sublinha que isso ocorre gratuitamente, ou seja, sem mérito, a novidade está na afirmação de que ocorre um *assentimento* humano a essa promessa divina. Essa passagem, assim, coaduna com a concepção do tríplice sentido de fé em Melanchthon, como *fiducia*, *notitia* e *assentio* – confiança, conhecimento e

assentimento aparecem então como dimensões da fé que justifica, sendo isso expressão correlativa da promessa divina por causa de Cristo.

A última menção ao termo *correlative* no tópico sobre a fé não traz maiores novidades (*De vocabulo fidei*, CR 21, col. 750). Aqui novamente aparece o verbo *accipere*, uma vez como ação humana de recebimento (ou aceitação) da remissão dos pecados outra vez como ação divina – “somos justos ou recebidos (aceitos) por misericórdia por causa do Filho de Deus.” Marcante aqui é, entretanto, a observação do caráter relativo dos termos que se referem aos afetos humanos no que diz respeito à sua relação com Deus. A confiança, o amor e o temor são aduzidos como exemplos de tais afetos que são relativos à ação divina para com o ser humano.

Um novo caso se encontra no tópico que trata da graça (*De vocabulo gratiae*, CR 21, col. 756). Mais uma vez o uso do termo ocorre relacionado a *sentenças* que devem, na compreensão de Melanchthon, ser entendidas como correlativas: Somos justos pela fé, pela confiança, e somos justos gratuitamente por causa de Cristo. Abraçamos o benefício de Cristo e repousamos na misericórdia prometida por causa de Cristo. O contexto esclarece que a justificação não exclui a ação humana e suas virtudes, que inclusive devem estar presentes, mas que o sentido da afirmação da justificação *somente* pela fé está em acentuar a confiança na misericórdia divina como única *causa* da justificação (o que não está bem de acordo com a formulação feita em outra passagem, que afirma a ação de três causas).

O último conjunto de passagens em que aparece o uso do *correlativo* está nos tópicos em que Melanchthon contesta as alegações dos adversários sobre sua concepção de pecado, novamente no contexto da doutrina da justificação (*De discrimini peccatorum. De argumentis adversariorum. Secundum*. CR 21, col. 785). O argumento adversário é de que, como a confiança em Deus inclui o amor a Ele, há justificação pelo amor. Melanchthon admite a presença do amor, e, tal como no exemplo da passagem anterior, admite também a presença de inúmeras virtudes humanas no ato da justificação. Mas, para evitar pensar que é pela virtude da fé – ou de qualquer outra virtude – que a pessoa é justificada, é que a compreensão da justificação por fé deve ser entendida no sentido de que a enunciação em questão é feita correlativamente. Quando se diz que “somos justos pela confiança”, se diz que “somos reconciliados com Deus por misericórdia por causa do Filho de Deus, e [que]

isto deve ser recebido (ou aceito) ou sustentado pela fé [...]” Aqui, mais uma vez, fica claro que *correlative* se usa para sentenças.

O segundo exemplo de emprego no âmbito das contestações às alegações de adversários apresenta a seguinte argumentação (*De discrimini peccatorum. De argumentis adversariorum. Quartum*; CR 21, col. 786). Mais uma vez, *correlative* é usado para apontar uma relação entre duas proposições, e isso de forma bem semelhante aos casos anteriores. A frase “somos justos pela fé” é considerada correlativa a “somos justos pela misericórdia por causa de Cristo”. Esta compreensão correlativa, por sua vez, é dissecada em sua significação por meio de alguns detalhes: o reconhecimento de que a fé é uma obra humana, tal como alegam os adversários; a distinção entre o fato de a fé ser uma obra humana e a atribuição de uma dignidade salvífica a tal obra; a colocação da obra da fé no nível de outras obras humanas virtuosas, como o amor, a paciência, a castidade (semelhantemente ao que em passagem anterior tinha sido feito com relação a afetos virtuosos); a afirmação da inconsistência dessas virtudes, cuja fragilidade, então, leva à angústia da pessoa humana quanto à sua situação diante de Deus. Novamente, além disso, aparece aqui a fé como um *instrumento* que permite a *apreensão* da mediação graciosa de Cristo. De modo que também essa passagem se utiliza do termo *correlative* para afastar a interpretação da fé como uma obra meritória, ao mesmo tempo que lhe reconhece uma dimensão instrumental que está presente, apesar de sua fragilidade, no ser humano.

Por fim, a última referência ao correlativo nos *Loci* também se configura de maneira análoga à anterior (*De discrimini peccatorum. De argumentis adversariorum. Octavum* CR 21, col. 788). Melanchthon inclusive menciona que já apresentou anteriormente esse caráter correlativo do entendimento da sentença “o ser humano é justificado pela fé” com “não somos justos por causa desta virtude, mas por causa do mediador”. Entretanto, como a alegação dos adversários era de que a doutrina reformatória da justificação não mantinha a distinção entre as virtudes teológicas da fé, da esperança e do amor, Melanchthon apresenta em que sentido se mantém essa diferença, particularmente entre a fé e a esperança. E aqui aparece, ao lado da continuidade, também novidade em relação às formulações anteriores deste período – embora a ligação entre a fé e a vontade já estivesse presente nas edições do segundo período, conforme acima. A continuidade se

expressa no uso do termo *apprehensiva* e do verbo *accipit*, termos já discutidos acima. A novidade está no uso de dois verbos que ainda não tinham sido usados neste período para caracterizar o que a fé opera: aqui se diz que ela “aplica a nós a promessa divina” e também que ela “quer a reconciliação”. Relacionando essa formulação com aquelas anteriores em que a fé foi designada de *instrumento*, pode-se entender aqui um caráter ativo desse instrumento, ao ser ele que manifesta a vontade e também realiza a aplicação subjetiva daquele conhecimento objetivo a respeito da obra redentora de Cristo. Esta compreensão, em que a vontade humana adquire um papel ativo no processo de justificação, está em consonância com o que Melanchthon foi desenvolvendo em sua teologia no decorrer do tempo, mas é bastante diverso daquela concepção da vontade bastante limitada que aparecia na primeira edição dos *Loci*. Por outro lado, que a fé não seja um simples conhecimento histórico sobre a obra de Cristo já estava naquela primeira edição, o que também se pode ver como uma afinidade com a insistência de Lutero no *pro me* da redenção.

Conclusão

Verifica-se que o uso dos termos que designam o correlativo, nos *Loci* de Melanchthon, deve ser compreendido no sentido de que ele aponta para correlações semânticas entre formulações. Não se trata, pois, de uma especulação sobre uma eventual correlação entre, por um lado, a misericórdia divina ou a obra redentora de Cristo e, por outro, a fé humana enquanto um afeto ou uma obra. Bem patente é o esforço de Melanchthon em destituir a fé de qualquer caráter meritório. Nesse sentido, trata-se, com esse uso dos termos que expressam o correlativo, de um emprego que visa uma argumentação interpretativa. O problema tratado nos contextos em que aparecem esses termos sempre é a discussão sobre como se deve compreender “a fé que justifica”. Invariavelmente, essa fé que justifica é entendida no sentido de uma abreviação da obra justificadora de Deus em Cristo. Em meio a essa invariância, entretanto, aparecem diversas nuances nas formulações que apontam para desenvolvimentos sutis pelos quais passou o pensamento de Melanchthon no sentido de ir atribuindo um valor positivo para a dimensão ativa da fé humana no processo de justificação. Essas nuances, por sua vez, não estão isentas de ambiguidades, o que também permite compreender o fato de que tenham sido oportunidade para disputas por parte de outros teólogos.

AMOR, PODER, JUSTIÇA COMO NOVO PARADIGMA ÉTICO NA METODOLOGIA DA TEOLOGIA AFRICANA

Emiliano Jamba António João¹

Resumo: Já se passaram quase sete décadas desde que a Teologia Negra e a Teologia Africana, enquanto esforço de reflexão científica hermenêutica da mensagem cristã, saíram dos escombros do obscurantismo ocidental que atribuía um caráter universal do saber, deslegitimando as multiformas de compreender o divino. Contudo, apesar desta temporalidade, ainda continuamos, mesmo na contemporaneidade, nos interrogando a respeito dos caminhos à serem percorridos no fazer teológico de um saber que se pretende ser contextual, atualizado e atuante. É tendo em mente isto, e, com a certeza de que os anos da Inculturação já são passados, que, neste ensaio, objetivamos pensar caminhos possíveis para que as Teologias Negra e Africana, saiam das armadilhas essencialistas a elas colocadas, em direção a uma teologia politicamente imponente e ao mesmo tempo pastoralmente eficaz. Partindo do método da correlação de Paul Tillich, utilizaremos em nossa análise seu conceito de “amor, poder e justiça”, como categorias analíticas. Entretanto, como um trabalho “decolonial” que pretende ser este ensaio, os conceitos acima citados aparecerão em nosso trabalho correlacionados com a nossa vivência. Nos valendo, obviamente, dos trabalhos de Achille Mbembe (2019) e Severino Ngoenha (2014) como referenciais teóricos que serviram de embasamento para a compressão do universo africano. Assim, ao fim da escrita deste ensaio, esperamos contribuir à Teologia Negra e Africana bem como alcançar o objetivo de nossa proposta.

Palavras-chave: Teologia africana; Teologia negra; Novo paradigma ético.

Introdução

Já se passaram quase sete décadas desde que a Teologia Africana, enquanto esforço de reflexão científica hermenêutica da mensagem cristã, saiu dos escombros do obscurantismo ocidental que atribuía um caráter universal do saber, deslegitimando as multiformes de compreender o divino. Contudo, apesar desta temporalidade ainda continuamos, mesmo na contemporaneidade, nos interrogando a respeito dos caminhos a serem percorridos no fazer teológico de um saber que se pretende ser contextual, atualizado e atuante. É tendo em mente isto, e com a certeza de que os anos da Inculturação já são passados, que neste ensaio objetivamos pensar caminhos possíveis para que a Teologia africana, saia das

¹ Doutorando e Mestre em História Social pela UNICAMP; Graduado em Teologia e em Direito; Especialista em Docência em Filosofia e Teologia contemporânea; em Direitos Humanos e em Direito Constitucional; Membro do GT-Teologia e Negritude, vinculado a FTL/Campinas. E-mail: emilianojamba1@gmail.com.

armadilhas essencialistas a ela colocada, em direção a uma teologia politicamente imponente e ao mesmo tempo pastoralmente eficaz.

Partindo do método da correlação de Paul Tillich, utilizaremos em nossa análise seu conceito de “amor, poder e justiça”, como categorias analíticas. Entretanto, como um trabalho “decolonial” que pretende ser este ensaio, os conceitos acima citados aparecerão em nosso trabalho correlacionando, obviamente com trabalhos diversos como referenciais teóricos que serviram de embasamento para a compressão do universo africano. Assim, ao fim da escrita deste ensaio esperamos ter dado um contributo à Teologia africana bem como ter alcançado o objetivo de nossa proposta.

1. Contextualizando a teologia Africana: viver “um dia de cada vez”

É quase inevitável abordarmos sobre a teologia Africana sem remetemo-la no chão por onde brota. Um chão em que apesar de ser habitado por pessoas recheadas de vivacidade e que amam a vida acima de tudo, é constantemente confrontado por vários tipos de mortes que tornam o futuro nebuloso perante a imensa escuridão da grande noite (MBEMBE, 2019).

Na verdade, a “grande noite”, é um fenômeno que se inicia com os processos de escravização e desumanização dos africanos, encontrando posteriormente respaldo nas necropolíticas dos estados pós-coloniais; Estados estes que utilizando-se de uma política brutalista, tem feito do “sair da grande noite” uma eterna miragem (MBEMBE, 2019), já que as “políticas da inimizade”, tem criado o aparecimento das “máquinas de guerra” e conseqüentemente a normalização da cultura de morte, tornando em regra, aquilo que seria exceção.

É, portanto, neste contexto em que a exceção (a morte) se configura em regra que surge a teologia africana, enquanto uma proposta de revitalização da vida, pois seus fazedores perceberam que muitos dos filhos e filhas deste lindo universo têm vivido na pele o cerne da expressão “viver um dia de cada vez”. Ora, uma vez horrorizados com este relato, os teólogos e teólogas africano(a)s procuraram inverter este quadro trazendo ao público uma teologia profética, isto entre as décadas de 50 a 60, teologia esta que diante das novas demandas tem procurado se reinventar a cada ano que passa.

Este exercício de reinvenção obrigou a teologia africana a se postular enquanto um saber pluridisciplinar, pois sozinha não daria conta de compreender as razões que levaram os africanos(a)s ao status de não ser empobrecidos e marginalizados à mercê de todo tipo de enfermidade (física, emocional, psíquica, espiritual etc.) e conseqüentemente de mortalidade e como se tudo isso não bastasse, padecentes da sufocante corrupção. E uma vez compreendido o surgimento destes fenômenos tem se lançado na busca de respostas efetivamente capazes de erradicar estes males e reestabelecer uma cultura da vida. É neste sentido que as categorias amor, poder e justiça proposta pelo teólogo Paul Tillich se configura aqui enquanto um grande contributo desta insaciável busca da teologia africana.

2. Amor, poder, justiça como novos paradigmas éticos na metodologia da teologia africana

Conforme ocorre com as teologias contextuais, sendo a teologia africana uma delas, ela se configura enquanto uma teologia em caminho, ou em construção, rumo a um cristianismo africano. Na verdade, podemos mesmo afirmar que teologia alguma pode ser considerada enquanto acabada/finalizada, a não ser que pretenda se colocar como universalista. Com este entendimento em mente buscamos neste ensaio correlacionar a teologia africana à questão do amor, poder e justiça como novos paradigmas éticos na elaboração metodológica da teologia africana. Embora amor, poder e justiça sejam três conceitos com diversos significados, para fim metodológico, na busca por uma teologia pautada nesta tríade, será necessário que tais conceitos sejam entendidos como unívocos, interligados e interdependentes um do outro, conforme proposição de Paul Tillich (2004). Não podendo, desta forma, haver a possibilidade de um existir sem o outro. Outro aspecto também necessário para entendermos esta tríade será deixarmos de lado a nossa concepção prévia, a roupagem ou sentidos que estas palavras foram ganhando ao longo dos anos², e irmos mais a fundo, analisando-as através da sua ontologia³.

² Na atualidade o amor tem sido entendido apenas como sentimento emocional, o poder como um elemento essencialmente compulsório (obrigatório, forçoso) e a justiça, uma forma punitiva, merecida ou proporcional. Os três conceitos são ainda entendidos como completamente opostos.

³ Faz-se necessário a busca ontológica por ser impossível se demarcar da ontologia se quisermos conhecer. Pois, conhecer é sinônimo de reconhecer alguma coisa enquanto Ser (cf. TILLICH, 2004).

Essa busca ontológica se faz necessária na medida em que de outra forma não conseguiremos compreender nem resolvermos os problemas concernentes à relação de amor, poder e justiça, quer individualmente quanto socialmente se, a análise do amor desembocar exclusivamente na emoção, o poder significar somente compulsão e a justiça ser meramente entendida como retribuição (meritocracia), distribuição (punição) ou proporcional⁴. Já que, nesta forma leviana de pensar, o amor enquanto emoção, não passaria de um acréscimo sentimental e irrelevante à poder e justiça, por tanto, sem muito para acrescentar a eles. E seria ao mesmo tempo incapaz de balancear criteriosamente entre as leis de justiça e as estruturas de poder. O poder estaria assim sobrecarregado pela ambiguidade em relação ao poder e força, separado da justiça e do amor e caracterizado essencialmente pelo elemento compulsório⁵ na realidade de poder, e a justiça, uma eterna contradição ética dentro das armadilhas dos silogismos da retribuição, punição e proporcionalidade. Esta premissa vai ao encontro do que o teólogo Paul Tillich argumenta: “Os problemas de amor, poder e justiça exigem categoricamente um fundamento ontológico e uma visão teológica a fim de serem salvos do discurso vago, do idealismo e do cinismo com que são geralmente tratados”. Assim o homem [ser humano] “não pode resolver qualquer de seus grandes problemas se não os ver a luz de seu próprio ser propriamente dito” (2004, p. 120).

O que este autor procura demonstrar é aquilo que nos contextos africanos há muito sabemos: de que o amor é muito mais do que mera emoção⁶. Nesta forma africana de pensar, a Vida se constitui no, Ser de fato, ou melhor dito, na força vital que se dá dentro da comunidade, sendo amor o poder propulsor que norteia existência do Ser. Percebemos deste modo que o amor necessariamente reverbera-se na comunidade por meio de ações concretas. Afinal já afirmava Henri Mourier que na África, o ser humano “constitui o centro de experiência e filosofia, e não o cosmo, as coisas, a existência, o Todo, ou o futuro. O antropocentrismo africano é comunitário. O africano começa sua reflexão: Nós, eu junto com” (*apud* DONDERS, 1987, p. 11).

⁴ São todos princípios aristotélicos que norteiam a concepção de justiça no âmbito jurídico, filosófico, e inclusive no imaginário cristão: justiça retributiva, distributiva e proporcional.

⁵ O elemento compulsório em si não deve ser considerado mau, porque é uma forma de amor incomum para destruir um comportamento que não está de acordo com o amor (cf. TILLICH, 2004).

⁶ A concepção de amor, enquanto emoção que norteia o nosso imaginário, é de certa forma fruto da modernidade.

Por este exposto entendemos que “a visão de pessoa na África é vista antes de mais nada como um ser social, um membro da comunidade” (DONDEERS, 1987, p. 12) estas palavras contrapõem-se ao pensamento ocidental em relação ao humano – sobretudo aquele pautado na filosofia de Descarte: “*cogito ergo sum*” (penso logo existo) – já que, neste continente a existência não está circunscrita ao ato de reflexionar (geralmente de forma abstrata), mas sim ao ato de pertencimento, conforme bem observou o teólogo John S. Pobee “durante muito tempo os sociólogos observaram que, enquanto descarte filosofava *cogito ergo sum*, a sociedade [africana] preferia argumentar *cognatus ergo sum* – “*pertenço por parentesco logo souln* (DONDEERS, 1987, p. 13).

É neste sentido que o amor, poder e justiça nestes contextos têm que ser também entendido dentro da comunidade cuja função principal é a de unificar o que está separado. Isto exige deixar de lado a velha “espiritualidade de olhos fechados” que separa o ser de si mesmo, do outro, e inclusive do divino⁷, e abraçar a “espiritualidade de olhos aberto” (METZ, 2013). Pois se a primeira é desprovida de amor a segunda é invariável inseparável da prática do amor. O amor surge assim, nas relações interpessoais para demonstrar seu grandioso poder de unidade afim de superar a grande separação⁸. Assim, é na relação entre pessoa-pessoa que se manifesta a mais alta expressão de amor.

Estamos até aqui afirmando que a tríade amor, poder e justiça transcende o indivíduo, indo ao encontro da comunidade. Este mesmo princípio é intrínseco aos africanos: o viver em comunidade. Esta premissa é confirmada pelo Pe. Raúl Altuna, no seu livro “cultura tradicional bantu” ao afirmar que entre os africanos “há um antropocentrismo comunitário, solidário, comunicativo e interativo” (ALTUNA, 2014, p. 255). Assim, dirimir essas qualidades da espiritualidade destes povos, é retirar a sua existência ontológica enquanto Ser⁹. Deste modo, percebemos que a teologia africana que faz o uso do amor, poder e justiça na sua metodologia ela se demarca do debate análise cultural vs socioeconômico, já que tal tríade transcende

⁷ O amor não pode ser descrito como a união de estranho, mas a reunião do separado. Separação pressupõe unidade original.

⁸ Estamos assim rejeitando o conceito que restringe o amor àquilo puramente emocional. Mas somos também conscientes de que não existe amor sem emoção. E seria uma análise pobre qualquer pesquisa sobre amor que não levasse em conta este elemento. O conceito aqui apresentado é apenas para finalidade conceitual da ontologia.

⁹ Percebe-se assim que o poder e a justiça nos grupos sociais africanos dependem do espírito da comunidade, por meio do amor unido que cria e mantém a unidade destes grupos (cf. FALOLA, 2020).

a ambos conceitos. Assim, se o amor estabelece a reunião dos separados, o poder possibilita, por outro lado, a autodeterminação dos seres, superando a categoria dada a ele (a) de um (a) não Ser, a Justiça nos catapulta para a valorização integral / holística do Ser.

Considerações finais

Nossa pretensão com este texto, não foi de maneira alguma esgotar o assunto, até porque ele é apenas um recorte de uma reflexão maior que temos pensado. O texto de caráter ensaístico é assim, uma tentativa de avançar nas discussões metodológicas da teologia africana. Procurando aliar o que é próprio em si mesma: comunidade, vida, resiliência e correlacionando-a ao amor, poder e justiça enquanto paradigmas na metodologia da teologia africana, de maneira a nos desvencilharmos do pseudo-antagonismo: cultural vs social.

Estes antagonismos são decorrentes de um contexto recheados de ambiguidades. Contudo a ambiguidade da vida que o contexto africano impõe não deve ser analisada como um ato isolado na história, sob o risco de cairmos no essencialismo / folclore. Deve assim ser também estendida em outros contextos como tal, já que em qualquer contexto que seja, e em qualquer expressão de vida que for analisada, a vida será cheia de ambiguidades, inclusive, também, em relação ao amor, poder e justiça [...] na comunidade santa (cf. PAULINO, 2019)¹⁰.

A nova criação reconciliada por meio de Cristo à Deus é assim entendida como a comunidade santa, aquela que procura amenizar as confusões que as ambiguidades da vida possam criar no ser. O amor, poder e justiça (transformador e criativo) é a mensagem desta comunidade santa. Deste modo, a comunidade santa por meio da justificação pela graça (Romanos 3:24) elevará a justiça acima das ambiguidades que a vida apresenta bem como acima de sua natureza abstrata e calculadora (cf. TAMEZ, 1995). Dito de outra forma é na Comunidade Santa que “o amor, poder e justiça em sua estrutura ontológica estão afirmados, mas que sua

¹⁰ Já dizia o poeta brasileiro Guimaraes Rosa que “viver é um negócio muito perigoso” em suas palavras: Vida é sorte perigosa passada na obrigação: toda a noite é rio a - baixo, todo dia é escuridão [...] o correr da vida embrulha tudo, a vida é assim: esquentada e fria, aberta e daí afrouxa, sossega e depois desinquieta. O que ela quer da gente é coragem” (apud, PAULINO, 2019).

realidade separada e ambígua é transformada em uma manifestação de sua unidade dentro da vida divina” (TILLICH, 2004, p. 113).

É a partir desta unidade divina que a igreja enquanto comunidade santa passa a ver o outro como Deus o vê e ao mesmo tempo passa a se engajar de forma prazerosa na divina unidade de amor, poder e justiça. Portanto, ressignificada a comunidade santa, bem como o seu papel no mundo ambíguo, ela passa a entender as lutas de afirmação do ser como “experiência de emergência e de revolta das comunidades africanas em relação ao seu status quo” (MBEMBE, 2019). Igualmente esta comunidade santa, agora ressignificada que teologiza a partir do seu contexto, deseja profundamente ver nas diversas realidades africanas, o amor e a verdade/poder, a justiça e a paz, se encontrando, se abraçando e se beijando (Salmos 85.10). Todavia somos conscientes que esta profecia do salmista jamais será possível se não percorrermos por uma teologia africana que insere na sua metodologia a tríade: amor, poder e justiça enquanto paradigma éticos.

Referências

- ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. *Cultura tradicional Bantu*. Angola: Paulinas, 2014.
- BUJO, Bénézet; MUYA, Juvénal Ilunga., *Teologia Africana no século XXI: algumas figuras*. v.1, v.2, Angola: Paulinas, 2012.
- DONDERS, Joseph G. *evangelizar ou colonizar? Experiências africana de Jesus*. São Paulo: Pulinas, 1987.
- FALOLA, Toyin. *O poder das culturas africanas*. Petrópolis: Vozes, 2020.
- MBEMBE, Achille. *Sair da grande Noite: Ensaio sobre a África descolonizada*. Petrópolis: Vozes, 2019.
- METZ, Johann Baptist. *Mística de olhos abertos*. São Paulo: Paulus, 2013.
- PAULINO, Clademilson. *Liberdade e sofrimento: Um diálogo entre Juan Luiz Segundo e Guimarães Rosa*. São Paulo: Saber Criativo, 2019.
- TAMEZ, Elsa. *Contra toda condenação: a justificação pela fé, partindo dos excluídos*. São Paulo: Paulus, 1995.
- TILLICH, Paul Johannes., *Amor, Poder e Justiça*. São Paulo: Fonte Editorial, 2004.

HERMENÊUTICA FENOMENOLÓGICA DAS IMAGENS EM PAUL RICOEUR E PAUL TILlich: COMPARAÇÃO E APLICAÇÃO

Etienne Alfred Higuét¹

Resumo: Pretendo comparar a hermenêutica das imagens linguísticas e visuais em Paul Tillich e Paul Ricoeur. Em ambos os casos, a hermenêutica recorre à fenomenologia, totalmente em Ricoeur e parcialmente em Tillich, que incorpora elementos de fenomenologia a uma concepção neo-kantiana do simbolismo. Para os dois autores, as imagens fazem parte da linguagem simbólica, a única que dá acesso à realidade transcendente. Ambos se apoiam igualmente numa ontologia fenomenológica existencial e remetem a uma forma de “círculo hermenêutico” entre a apreensão e a interpretação. Em Ricoeur, a linguagem religiosa se desdobra em símbolos e imagens ou metáforas e se prolonga em narrativas, especialmente os mitos. Segundo ele, pensamos por imagens – sobretudo textuais – antes de pensar por conceitos. Há, disponível na linguagem, um sentido provisório, polissêmico, das imagens visuais e poéticas e um sentido último que pode ser visado através do sentido provisório. Em Tillich, trata-se de acessar a compreensão do sentido religioso das imagens por intermédio de uma visada intencional do incondicionado presente na substância, através do tema, da forma e sobretudo do estilo. Focando-me nas dimensões metafórica, simbólica e mítica, uso as ideias de ambos os autores para analisar a “Última Ceia”, quadro pintado por Manoel da Costa Ataíde, um mestre do barroco colonial brasileiro.

Palavras-chave: hermenêutica; fenomenologia; imagem; Paul Ricoeur; Paul Tillich.

A hermenêutica é a teoria das operações de compreensão em vista da interpretação dos textos (Ricoeur), isto é, de todos os atos de linguagem, inclusive as imagens poéticas e visuais.

A hermenêutica de Paul Ricoeur

A hermenêutica de Ricoeur (1913-2005) está centrada na interpretação de textos escritos, em vista da sua compreensão. Os textos remetem sempre, em última instância, à vida humana. O nosso modo de ser humano pode ser entendido como um horizonte de sentido apropriado como tecido ou rede de significações, isto é, como texto. Nesse horizonte, os textos escritos são mediações privilegiadas da compreensão de si e dos outros. Interpretar será, então, explicitar o modo de ser-a-mundo que se desdobra diante do texto – ou diante da imagem entendido como texto. A existência humana é um processo de interpretação, de modo que toda vida humana sensata aparece como vida interpretada.

A hermenêutica de Paul Ricoeur é fenomenológica. Da fenomenologia husserliana, Ricoeur mantém a intencionalidade, ou a primazia da consciência de

¹ Doutor em Ciências teológicas e religiosas. Professor aposentado da Universidade Metodista de São Paulo. E-mail: ethiguét@uol.com.br.

algo em relação com a consciência de *si*. O conjunto dos atos intencionais e dos seus objetos constitui a *Lebenswelt* ou mundo vivido. Paul Ricoeur opõe à ontologia da compreensão de Heidegger – que dá acesso imediato ao ser – uma abordagem mais indireta: a *via longa*. A distância prévia à apropriação só pode ser percorrida por meio de mediações, que são, em primeiro lugar, os signos e símbolos, e afinal todas as mediações textuais.

A fenomenologia compreende as imagens como visadas intencionais do sujeito. Assim, o sentido religioso de uma imagem simbólica só existe como resultado de uma intencionalidade crente, que instaura a imagem como representação simbólica. A leitura dos símbolos depende mais da imaginação e do olhar do que da coisa vista, da consciência do que do mundo. A fenomenologia tenta, em particular, reconstituir as intenções significantes dos símbolos, dos mitos, dos ritos e das crenças evocadas pelas imagens.

A hermenêutica de Paul Tillich

A teologia da cultura

A teologia da cultura, presente na carreira inteira de Tillich, desde a conferência de 1919 *Sobre a ideia de uma teologia da cultura*, até a *Teologia Sistemática*, aparece logo como uma hermenêutica religiosa da cultura (Tillich usa de preferência o termo “análise”, que podemos entender como sinónimo de hermenêutica). Segundo essa conferência inaugural, a teologia da cultura visa a manifestar a substância ou o conteúdo religioso da cultura, isto é, o que diz respeito à questão do absoluto e dos limites da existência humana. A substância religiosa se identifica com o mundo propriamente humano do espírito, o conjunto das atividades criativas do ser humano.

Tillich vai aplicar as categorias semânticas de forma e substância – explicitadas acima – à cultura e à religião. A religião como visada intencional do sentido incondicional pela consciência é só possível pela cultura. Inversamente, toda forma cultural possui o poder de ser mediadora de um sentido incondicional. Nesse sentido, toda expressão cultural é substancialmente religiosa (possui o poder de expressar o sentido incondicional), do mesmo modo que toda expressão religiosa é formalmente cultural (usa as formas concretas para expressar o incondicional). Em outros termos, Tillich valoriza o poder mediador das formas artísticas, portadoras de símbolos religiosos. Trata-se de descobrir como a interpretação dos símbolos do divino dá sentido ao humano.

A Teologia Sistemática: O método de correlação

A correlação mensagem-situação – que substitui doravante a relação religião-cultura – é uma correlação hermenêutica. A hermenêutica se deixa ver sobretudo na compreensão da situação: é a auto-interpretação criativa da existência, isto é, a situação existencial, e não simplesmente a situação objetiva

descrita pela ciência, e é sempre uma interpretação de si. Ora essa interpretação da existência se expressa nas “formas científicas e artísticas, econômicas, políticas e éticas de uma época”.

Interpretação das criações artísticas

Para Tillich, as criações artísticas expressam algo além de si mesmas, remetem ao fundamento incondicionado do ser, revelam algo do fundamento divino de todas as coisas. Através de uma experiência do sagrado que supera a experiência de toda realidade cotidiana, as formas artísticas, tanto profanas quanto religiosas, fornecem as chaves da interpretação da existência humana. Quando contempla uma obra pictural, o ser humano é capaz de romper a superfície das formas e de penetrar, mesmo fragmentariamente, no seu conteúdo substancial, no poder espiritual que os preenche. Há pinturas que não têm nada a ver com a religião no sentido estrito do termo, mas expressam o poder do ser, e tudo que expressa o poder do ser é indiretamente religioso.

Tillich sugere que, a cada forma possível de experiência religiosa, corresponde um estilo artístico determinado. Assim, a religião de tipo sacramental, na qual a Realidade Última é fortemente determinada pelo visual e está associada a objetos, pessoas, símbolos e eventos, se expressa pelo realismo mágico ou numinoso. A religião de tipo místico pretende ter acesso à Realidade Última sem a mediação de objetos particulares, tidos como obstáculos à comunhão divina. Ela prefere os estilos artísticos que privilegiam a abstração. Nas religiões de tipo profético, a Realidade Última se manifesta na história mais do que na natureza, e o estilo que lhes convém melhor é um realismo histórico, alternadamente científico e descritivo e ético e crítico. O tipo de experiência religiosa idealista antecipa a perfeição futura e se expressa no estilo artístico que reproduz essa antecipação já presente na sociedade por meio de formas harmoniosas, como nas tendências naturalistas.

Enfim, o correlato da religião de tipo extático e espiritual é o estilo expressionista, que produz as obras mais profundamente religiosas. Essa experiência, de caráter dinâmico, vai além da aparência das coisas e das pessoas, e é, ao mesmo tempo, realista, mística e profética. Como ela, o expressionismo manifesta de modo crítico as contradições do mundo, penetra o poder da Realidade Última ao quebrar a prisão das formas, e antecipa possibilidades de ser.

Um exemplo: hermenêutica de uma imagem religiosa a partir de Ricoeur e Tillich

Vou apresentar uma breve amostra de alguns conteúdos simbólicos na tela *A última Ceia*, de Manoel Costa de Ataíde (1762-1830), mestre do barroco mineiro. A obra está na capela do colégio e seminário tradicional do Caraça, perto de Belo Horizonte, no Estado de Minas Gerais.

A partir de Ricoeur

A abordagem mais apropriada me parece ser a do *mundo do texto* ou *mundo da imagem*. Em primeiro lugar, estamos vendo um mundo humano marcado por conflitos e traições. Em segundo lugar, este mundo é um mundo colonial, cujo estilo artístico é o barroco. O mundo do pintor se inscreve nesse mundo colonial. É também um mundo divino-humano, ao mesmo tempo religioso e profano, e um mundo cristão.

A partir de Tillich

Para Tillich, o evento central do cristianismo é a manifestação da imagem de Jesus como Cristo. A figura salvífica do Cristo/Messias é visada intencionalmente através de Jesus como imagem ou símbolo. Para Tillich, a imagem de Jesus nos relatos evangélicos é uma “imagem real” (*Realbild*), análoga a um retrato expressionista.

Em relação com as tipologias apresentadas acima, encontramos em Ataíde a presença de uma religiosidade sacramental, típica do catolicismo. As representações são realistas, mas comunicam algo mágico ou numinoso. A experiência religiosa pode também ser dita idealista: antecipação da perfeição futura pela composição e as formas harmoniosas. Há, enfim, elementos de uma religiosidade extática e espiritual, que correspondem aos elementos expressionistas do barroco.

Como no método de correlação, a imagem contém também fenomenologicamente uma auto-interpretação da sociedade da época, parcialmente válida até hoje, através do olhar do espectador.



A REVOLUÇÃO NA ÉTICA: PERCEPÇÕES DE JOHN ROBINSON A PARTIR DE CONSIDERAÇÕES DE PAUL TILlich

Martinho Rennecke¹

Resumo: Esta comunicação versa sobre percepções de John Robinson, que reinterpreta a moralidade relacionando-a com o transcendente, a partir de considerações de Paul Tillich. O autor afirma que a melhor defesa da doutrina deve ser buscada numa frescura de linguagem, adaptada aos contemporâneos, da fé outrora confiada aos santos. Porém, mais que isso, entende que se exija uma remodelação muito mais radical que deve refundir as categorias mais fundamentais da teologia. Há um abismo entre o sobrenaturalismo ortodoxo tradicional e as categorias que hoje têm sentido para o mundo laico. Muitos se afastaram sobre o Evangelho, não por tê-lo rejeitado, mas por uma maneira de pensar acerca do mundo que julgavam inaceitável, numa incapacidade para aceitar o único esquema de pensamento e molde religioso em que a fé lhes foi apresentada. Afirmar sobre Deus são afirmações sobre o amor que é o último fundamento e significado das relações pessoais. O transcendente se encontra no, com e sob o Tu de todas as relações, como o seu último fundamento e sentido. Na ética, significa ter como base as relações reais, sem subordiná-las a normas universais, pois ali estão o sagrado, o incondicional e a possibilidade de responder a seus apelos. Os resultados mostram que o amor requer de qualquer pessoa em qualquer momento, sinais da exigência incondicional, com que o reino se pode apresentar. Só o amor pode permitir ser completamente aberto à situação e que poderá exigir uma criação saída das mãos de Deus.

Palavras-chave: Transcendente; Incondicional; Ética; Amor; Relacionamento.

Introdução

John Arthur Thomas Robinson nasceu em 16 de maio de 1919 na Cantuária e faleceu no dia 5 de dezembro de 1983 em Yorkshire, Inglaterra, vítima de um câncer. Foi escritor, pesquisador do Novo Testamento e bispo anglicano de Woolwich na Inglaterra. Foi também professor e, mais tarde, deão, da Universidade de Cambridge, até sua morte. Juntamente com o teólogo Harvey Cox, de Harvard, foi um dos construtores da assim chamada teologia secular. Ele foi muito conhecido pela sua defesa entusiástica de opiniões inconformistas no campo da moral e da política. Em março de 1963 ele escreveu o texto *Honest to God*, traduzido para o português como *Um Deus diferente*, com o objetivo de reinterpretar a fé para o ser humano de hoje, que vive no mundo moderno, secular, científico. O livro causou muita celeuma em todo mundo, provocando as mais descontraídas reações.

¹ Mestrado, Doutorando na Faculdades EST. E-mail: mrennecke@hotmail.com.

O autor afirma que a melhor defesa da doutrina deve ser buscada numa frescura de linguagem, adaptada aos contemporâneos, da fé outrora confiada aos santos. Há um abismo entre o sobrenaturalismo ortodoxo tradicional e as categorias que hoje têm sentido para o mundo laico. Muitos se afastaram sobre o Evangelho, não por tê-lo rejeitado, mas por uma maneira de pensar acerca do mundo que julgavam inaceitável, numa incapacidade para aceitar o único esquema de pensamento e molde religioso em que a fé lhes foi apresentada (ROBINSON, 1967, p. 9). Afirmações sobre Deus são afirmações sobre o amor que é o último fundamento e significado das relações pessoais. O transcendente se encontra no, com e sob o Tu de todas as relações, como o seu último fundamento e sentido:

Ao falarmos de Deus estamos dizendo que ele é a origem de nossa dependência incondicional. Deus, assim, não é concebido como realidade objetivamente dada, como, por exemplo, uma nova galáxia de estrelas. Ele transcende todas as relações finitas e é o fundamento de todas elas. Elas dependem incondicionalmente dele (TILLICH, 1999. p 129).

Na ética, significa ter como base as relações reais, sem subordiná-las a normas universais, pois ali estão o sagrado, o incondicional e a possibilidade de responder a seus apelos, o encontro do incondicional no condicionado. “Deus, o incondicionado, não se pode encontrar senão nas relações condicionadas desta vida, com elas *e sob* elas: porque Ele é a sua profundidade e o seu último sentido.” (ROBINSON, 1967, p. 75). Neste sentido, isso não deveria levar à localização de Deus num lugar distante, fora do mundo e da história.

Só o amor pode permitir ser completamente aberto à situação e se conduzir por ela e que poderá exigir uma resposta talvez inédita, uma criação saída das mãos de Deus. Os preceitos morais de Jesus, o Sermão da Montanha, não seriam princípios universais para todas as situações, mas exemplos, ilustrações, do que o amor pode requerer de qualquer pessoa em qualquer momento, sinais da exigência incondicional, com que o reino se pode apresentar a quem tenha querido responder-lhe. O amor incondicional de Jesus é ter o pensamento de Cristo, ter o mesmo sentimento de Jesus, “assim com o eu vos amei”. A casuística do amor é mais penetrante, mais exigente porque vai até o coração de cada situação pessoal. O amor é o fim da lei precisamente porque faz acepção de pessoas, da pessoa única, individual e incondicionalmente, porque as pessoas são mais importantes do que

juízos morais em serie. A metodologia utilizada neste artigo se ancora na pesquisa bibliográfica.

1. A revolução na ética

Há muitas vozes dentro da Igreja que olham com desânimo e protestam fortemente contra a velha moral tradicional. As sanções religiosas estão perdendo força e os pilares da moralidade estão ruindo. Esta maneira de pensar supranaturalista que tem servido à Igreja em determinadas épocas, e, muitas vezes, ainda parece adequada, é o que pode fazer o cristianismo se perder. Esta maneira supranaturalista tem seu exemplo maior no corpo da teologia moral, onde as noções de bem e mal vem de Deus, “em segunda mão”, como mandamentos prescritos entregues a Moisés, que teriam vindo em linha reta do céu e as prescrições seriam válidas eternamente para o comportamento humano (ROBINSON, 1967, p. 136-137). Neste caso, parte-se da suposição de que a meada das relações empíricas é apenas um véu corrido sobre o mundo das realidades ocultas que se escondem por detrás do exterior das coisas e que demonstram a verdade sobre o ser humano, a sociedade e a natureza, mesmo que as experiências a contradigam. Fica cada vez mais difícil de impor este tipo de ponto de vista num mundo em que as frentes científica, política, artística e religiosa rejeitam esta visão oculta da vida. Robinson afirma que não se encontra qualquer fundamento desta visão no ensino de Jesus e no Novo Testamento e que tudo isso não é especificamente cristão: “É simplesmente a metafísica duma idade pré-científica. Atrelar o Cristianismo a tudo isso significa expô-lo, pura e simplesmente, a incorrer no mesmo descrédito” (ROBINSON, 1967, p. 139).

Na perspectiva supranaturalista, Deus teria fixado leis que jamais poderiam ser violadas. Esta regra moral absoluta estaria escrita e gravada no coração das pessoas, de modo que todas pudessem ver. Seriam imutáveis em meio a todas as mudanças. A tarefa da Igreja iria neste sentido: “É função da Igreja chamar os homens ao cumprimento dessas normas e a aderir à religião que lhes serve de fundamento.” (ROBINSON, 1967, p. 140). Parece ser isso que as pessoas esperam da Igreja, apesar de que estas regras são mais conhecidas por serem infringidas do que por serem obedecidas. As pessoas não têm mais muitas bases supranaturais e têm dificuldades de levar a sério um código de vida baseado nelas. Segundo Robinson,

não há nada nos Evangelhos que dê a entender que a ética cristã seria apenas para as pessoas religiosas. Destina-se a todas as pessoas, pois se baseia na natureza humana (ROBINSON, 1967, p. 141). Para lançar o fundamento sobre seu ensino, Jesus avançou plenamente além de Moisés e da Lei e foi até a sua criação.

Para Tillich a ética teológica não pode ter a pretensão de ser uma ética em relação ao ser humano e Deus que desconsidere as outras esferas da vida, porque essa relação sempre já está posta a todas as outras manifestações da vida. O incondicional não seria alcançado no abandono do aqui e agora, mas perseverando nele, entrando em suas tensões, sendo tomado pelo destino histórico. Em Tillich, a relação entre o absoluto e o relativo, entre o incondicional e o condicional e seu desvelamento, tanto na vida pessoal como na social diz respeito à abertura do condicional ao incondicional. “Entende-se hoje que Deus se relaciona com o mundo e não apenas com o indivíduo e sua vida interior. Sua atividade tampouco se circunscreve aos limites da igreja enquanto entidade sociológica. Deus se relaciona com o universo, e o universo inclui a natureza, a história e a personalidade (TILLICH, 1999, p. 237). Neste sentido, tudo é comunidade, e aqui está o âmago da teologia histórica de Tillich.

2. O ensino de Jesus

Robinson critica a visão supranaturalista que ensina que as proposições de Jesus são preceitos universalmente obrigatórios, pois seria entender o Sermão da Montanha como uma nova lei. Os preceitos morais de Jesus não deveriam ser entendidos legalisticamente, ditando a todas às pessoas o que fazer independente de qualquer circunstância. Seriam exemplos de como o amor pode se comportar com qualquer pessoa em qualquer momento, como sinais da exigência incondicional com que o Reino pode se apresentar a quem possa responde-lo:

As palavras dirigidas ao jovem rico – “Vai, vende tudo o que tens” – não são um princípio universal de vida ética, mas, por assim dizer, a tradução em forma imperativa da parábola do rico negociante que se foi e procedeu desse modo por causa da pérola preciosa. A passagem para o imperativo – “Vai, e faze tu o mesmo” – não é uma legislação, mas uma maneira de dizer, da mesma forma que Natã disse a Davi, no fim da parábola do Velho Testamento: “Tu és este homem.” Serve para nos recordar que as parábolas não são precisamente histórias interessantes de aplicação geral, mas o apelo do Reino a um grupo ou indivíduo específicos num momento particular (ROBINSON, 1967, p. 142-143).

O Sermão da Montanha não estaria estabelecendo antecipadamente o que se deveria fazer em toda e qualquer circunstância, mas apontando o gênero de coisas que em qualquer momento o Reino, o amor, pode querer, quando se estiver aberto ao incondicional. O amor não admite acomodação, não é possível definir previamente as situações em que isso ou aquilo pode e deve ser feito. Pode, às vezes, significar vender tudo, cortar a mão direita, mas, o que não é exigido em todas as situações. Jesus se contenta com a certeza de que, se soubermos onde está o problema, se nossos olhos forem simples, o amor irá achar um meio, o seu próprio caminho em cada uma das situações que se apresentarem. Este tipo de ética pode até ser um dique seguro contra as correntes do relativismo e do subjetivismo. Tem a possibilidade de entender cada momento como algo novo, uma criação vinda das mãos do próprio Deus, e que requer uma resposta, e, talvez, totalmente inédita, sem precedentes. Sendo assim, a moral cristã não é uma lista de comportamentos, mas uma enorme energia em relacionar o amor a um mundo onde tudo é relativo, através de uma casuística obediente ao amor, ou seja, uma moral de situação, sem prescrição alguma. O objetivo de Robinson era demonstrar como a igreja, ou a teologia, poderia elaborar uma ética para uma comunidade cultural com vida própria, democrática, além do controle imperial e da igreja.

3. Nada prescrito – exceto o amor

Esta nova percepção da ética não se concentra sobre um caso particular e concreto para impor imperativos cristãos, mas recusa-se a prescrever decisões à vida real em todas as suas particularidades existenciais. A “velha ética” era um emaranhado sem fim que perdia toda a moral, procurando temperar a lei com a doçura do amor. A ideia clássica de Jesus em ensinar que o sábado é feito para a pessoa e não a pessoa para o sábado, entendendo que a compaixão humana vence toda a lei, foi a razão por ele aprovar a ação de Davi e seus companheiros, de entrarem na casa de Deus e comer os pães da proposição.

Robinson entende que pode ser uma ética perigosa, mas julga ser a única válida para o “homem adulto”, e que se opor a ela faria com que a forma se tornasse anticristã (ROBINSON, 1967, p. 150). O único mal intrínseco seria a falta de amor. O que se deve ter em conta é o interesse pelas pessoas, o seu bem-estar, cada uma delas em particular, pois o amor deve entrar mais a fundo, ser mais exigente do que a lei possa ditar, porque vai ao coração de cada situação pessoal. “A ‘casuística do

amor' impõe, naturalmente, as mais rigorosas e íntimas exigências tanto sobre a profundidade e integridade da dedicação de uma pessoa por outra – [...] a maior prova de amor, em cada situação, particular, para todas as pessoas implicadas” (ROBINSON, 1967, p. 154). O amor é o fim da lei, exatamente porque faz acepção de pessoas, a pessoa única individual, e incondicionalmente. Como afirma Tillich: “O caráter absoluto do amor é seu poder de penetrar na situação concreta, de descobrir o que é exigido pela situação concreta para a qual ele se volta” (TILLICH, 2005, p. 162). Sendo assim, nunca poderá haver juízos morais em série, porque as pessoas são mais importantes do que os padrões de moral.

A ética, então, reside no encontro da pessoa com a pessoa, na partilha do pão comum, e, assim, descobrir o incondicional como o Cristo em nossas vidas. Deus, o incondicionado, só pode ser encontrado nas relações condicionadas desta vida porque Ele é a sua profundidade, e a maneira de se encontrar com Cristo se dá no socorro às necessidades dos “mais pequeninos dos seus irmãos”. O encontro com Deus não depende de um tipo especial e extraordinário de experiência, mas na profundidade da experiência vulgar não religiosa de todos os dias. Fora da relação de amor não há conhecimento de Deus. Assim, em amor, num chamamento ético, como resposta ao fundamento do ser, que é Amor, que incondicional, a pessoa cristã se coloca em direção do próximo, como um “pequeno Cristo”. Robinson aponta consequências práticas para a Igreja, pois ela não fora fundada para ser uma organização religiosa, mas para ser serva do mundo. Quanto ao significado da Igreja num mundo privado de religião, ela não será ela mesma caso não exista para a humanidade, de forma que viver em Cristo é viver para as outras pessoas. A religião, em face dos desafios contemporâneos, necessita abandonar o seu vínculo com suas formas antigas sem, contudo, perder sua relação com a incondicionalidade. A Igreja deve se tornar verdadeiramente e cada vez mais laical onde as coisas do mundo sejam interessantes em si mesmas, sem segundas intenções e sem querer subjugar-las, identificando-se com elas, mantendo suas fronteiras abertas ao mundo, assim como fez o Servo Sofredor.

Considerações finais

No tópico sobre A Revolução na Ética, pode-se concluir que, dentro da Igreja, existem vozes que observam com desânimo e protestam fortemente contra a antiga moral tradicional. As sanções religiosas estão perdendo poder e os pilares da moralidade estão desmoronando. Esta forma de pensar de maneira supranaturalista tem ajudado a Igreja em várias épocas, e muitas vezes ainda parece ser favorável, mas pode levar o cristianismo a se perder na atualidade. Neste olhar, Deus teria colocado leis que nunca poderiam ser violadas. Segundo ele não há nada nos Evangelhos que mostre que a ética diga respeito apenas às pessoas religiosas. Ela se destina a todas as pessoas, pois tem a sua base na natureza humana. O incondicional não seria alcançado no abandono do aqui e agora, mas perseverando nele, entrando em suas tensões, sendo tomado pelo destino histórico. No tópico sobre O Ensino de Jesus, constatou-se que o Sermão da Montanha não teria estabelecido com antecipação o que se deveria fazer em toda e qualquer circunstância, porém, ele exemplifica o gênero de coisas que, em qualquer momento, o Reino, o amor, pode querer. O amor não aceita acomodação, ou seja, não é possível definir antecipadamente as situações em que isso ou aquilo pode e deve ser feito. Na ética, isto significaria aceitar como base para os juízos morais as relações reais concretas com toda a sua particularidade, não aceitando nenhuma subjugação a normas universais. Ver-se-ia, nestas relações, um momento único, de sagrado, o absolutamente incondicional, para então, responder aos apelos desta situação. Existe a possibilidade de entender cada momento como algo novo, uma criação vinda das mãos do próprio Deus. Sendo assim, a moral cristã não é um compêndio de comportamentos, mas uma imensa energia em relacionar o amor a um mundo onde tudo é relativo, através de uma casuística obediente ao amor. No tópico sobre Nada Prescrito – Exceto o Amor, pode-se extrair a ideia que este novo conceito da ética não se concentra sobre um caso particular e concreto para impor ordenanças cristãs, mas recusa-se a estabelecer decisões à vida real em todas as suas particularidades existenciais. O único mal intrínseco é a falta de amor. O amor deve entrar mais a fundo, e será mais exigente do que a lei possa ditar, exatamente porque vai ao coração de cada situação pessoal. Sendo assim, nunca poderá haver juízos morais em série, porque as pessoas são mais importantes do que os padrões de moral. O Deus incondicionado, oculto, é a profundidade da vida, e a maneira de a

peessoa se encontrar com Cristo se dá através das necessidades dos “mais pequeninos dos seus irmãos”. O encontro com Deus não depende de um tipo característico e extraordinário de experiência, mas acontece na profundidade da experiência natural não-religiosa de todos os dias.

Referências

ROBINSON, John Arthur Thomas. *Um Deus Diferente*. Lisboa: Livraria Moraes Editora, 1967.

TILLICH, Paul. *Perspectivas da Teologia Protestante nos Séculos XIX e XX*. Trad. De Jaci Maraschin. 2. ed. São Paulo: ASTE, 1999.

TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. Trad. Getúlio Bertelli e Geraldo Komdörfer. 7. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

GT 7: TEOLOGIA(S) DA LIBERTAÇÃO



GT 7: TEOLOGIA(S) DA LIBERTAÇÃO

Paulo Agostinho N. Baptista (PUC Minas)
Alberto Moreira da Silva (PUC-Goiás)
Sinivaldo Tavares (FAJE/MG)
Agenor Brighenti (PUC-Paraná)
Francisco das Chagas de Albuquerque (FAJE/MG)
Alzirinha Rocha de Souza (ITESP)
Degislano Nóbrega de Lima (UNICAP)
Alzirinha Rocha de Souza (ITESP)

A Teologia da Libertação inaugurou na América Latina, num contexto propiciado pelo Vaticano II e pela Conferência de Medellín, e da irrupção do terceiro mundo e dos pobres, nova maneira de pensar e fazer teologia, com nova práxis – novidade epistemológica e metodológica –, saindo dos centros clássicos europeus da teologia cristã dos últimos séculos. Diante do desafio de “como ser cristão num mundo de miseráveis”, essa teologia ganha o mundo e se mostra universal, provocando teólogos, pesquisadores sociais e da religião e até as outras tradições religiosas. Fala-se hoje em teologia intercontinental e planetária da libertação. A temática da libertação atravessa muitas questões: gênero, minorias e maiorias oprimidas e excluídas, desigualdade sistêmica, neoliberalismo, racismo estrutural, emergência crescente da racionalidade instrumental sobre a economia e o trabalho humano, a política e o meio ambiente, assim como as relações sociais. Propicia ainda discussões sobre o método teológico, as teologias e as religiões diante da libertação e do pluralismo religioso e cultural, do cristianismo e suas formas eclesiais e dialogais sobre de hermenêutica da mensagem cristã. Tudo isso desafia a TdL. Por isso ela ampliou sua presença na sociedade internacional através dos Fóruns Sociais Mundiais e criou o Fórum Mundial de Teologia da Libertação – FMTL. Nessa perspectiva, este Grupo de Trabalho, que se reúne desde 2013 na ANPTECRE e desde 2011 na SOTER, pretende continuar a ser espaço para esse debate entre pesquisadores, grupos de pesquisa e interessados, especialmente sobre questões que articulam teologia e libertação, tanto teóricas quanto metodológicas e praxísticas: teorias teológicas e metodologias teológicas libertadoras, práticas eclesiais e comunidades eclesiais de base, movimentos sociais libertários, colonialidades e a luta decolonial, a defesa da dignidade eco-humana e da justiça societária, dos direitos humanos e da solidariedade, da resistência em defesa da vida e da cultura do Bem-Viver, dos empobrecidos e de todos aqueles e aquelas que são oprimidos e excluídos das igrejas, religiões e sociedades.

O CATOLICISMO A PARTIR DO VATICANO II: UMA IGREJA EM SAÍDA

Adenilton Moises da Silva¹

Resumo: Este artigo investigou o conceito de liberdade religiosa, a partir da *Dignitatis Humanae*, declaração contida nos *Documentos do Concílio Vaticano II (1962-1965)*. Apresentar esse conceito é questionar as posturas fundamentalistas que ressurgem dentro do catolicismo como propostas militantes de combate ao modelo tradicionalista, oriundo do mundo medievo, realidade na qual predominava uma sociedade cristã, cunhada na relação Igreja-Estado. A partir desse imaginário religioso averso ao mundo moderno, identificam-se modelos de igrejas no catolicismo, um “pré-conciliar”, fundado em ritos tradicionalistas, conservador e fundamentalista. Com posturas antimodernistas, busca, no passado, elementos que configuram o ideal de igreja e sociedade, resgatando princípios teológicos, filosóficos e políticos, a fim de combater as “heresias” da modernidade. Outro modelo de igreja é o “pós-conciliar”, derivado do Vaticano II. Trata-se de uma igreja aberta, que busca um “*aggiornamento*”, uma atualização, renovação da igreja no mundo, e em saída. Para explicar esses dois modelos de igreja, utilizar-se-á a obra *A força do passado na fraqueza do presente: o tradicionalismo e suas expressões* (PASSOS, 2021), que esclarece os conceitos: *tradicionalismo*, *fundamentalismo* e *conservadorismo* católico. A pretensão é discutir o intransigentismo católico presente no século XXI, que combate o Papa Francisco e suas ideias de uma igreja samaritana e em saída. Essas posturas apresentam dois caminhos dentro do catolicismo, um que busca reviver a “velha Igreja Católica”, retornando aos ritos litúrgicos do passado, às tradições do Concílio de Trento (1545-1563) e Vaticano I (1869-1870). O outro baseado no Vaticano II e no pensamento do Papa Francisco.

Palavras-chave: Vaticano II; Pré-conciliar; Pós-conciliar; Tradicionalismo; Liberdade Religiosa.

Introdução

Interrogando a História do catolicismo no Brasil, a fim de debater as suas múltiplas faces do intransigentismo católico, entre os séculos XIX e XXI, está se propondo, nesse texto, um recorte histórico atual, trata-se aqui, a partir de Vaticano II e seu conceito de liberdade religiosa, chegar às propostas do pontificado do Papa Francisco, que apresentam uma igreja capaz de dialogar com a modernidade. Nesse percurso, será investigado o tradicionalismo católico como postura contrária e negacionista do pontificado de Francisco. Ao mesmo tempo, a proposta de “*aggiornamento*” do Vaticano II, busca recordar esse diálogo com a sociedade moderna, a fim de estabelecer o lugar da Igreja Católica no mundo, uma vez que se identificam posturas anacrônicas por parte de algumas lideranças eclesiais ou fiéis contrários ao papado atual.

¹ Doutorando em Ciências da Religião, na Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Ms. em Ciências da Religião pela UNICAP. Licenciatura em Filosofia pelo Instituto Salesiano de Filosofia (INSAF-PE). E-mail: adenilton.silva80@gmail.com.

1. Liberdade religiosa

Para tratarmos desse assunto, buscamos no *Concílio Vaticano II* (1997, p. 411) o conceito de liberdade religiosa, estabelecido pela declaração *Dignitatis Humanae*, documento promulgado no dia 07/09/1965. Essa declaração procura estabelecer os princípios norteadores da liberdade religiosa. Vendo-a como a capacidade, isto é, força vital que atrai o ser humano para Deus, o texto do Concílio abre novas perspectivas para o princípio da liberdade do sujeito frente à capacidade de escolha e decisão que adquire com a maturidade de sua consciência.

Trata-se de um grande avanço no campo religioso, pois, abertamente, a Igreja Católica define a liberdade religiosa como um dom Divino para o indivíduo encontrar seu próprio caminho, estabelecendo e relacionando-se com a verdade, em matéria religiosa. Afirmamos que esta declaração conciliar vem a ser a virada eclesiológica da Igreja Católica na modernidade, pois trata-se de uma afirmação que dialoga com a sociedade como um todo, exigindo abertamente a dignidade da pessoa humana, sobretudo, em matéria de questão religiosa. Essa virada epocal encontra-se no primeiro capítulo da *Dignitatis Humanae*, em que os prelados estabelecem os aspectos gerais da liberdade religiosa, com isso, apresentam o objeto e o fundamento dessa liberdade:

Todos os homens devem estar livres de coação, quer por parte dos indivíduos, quer dos grupos sociais ou qualquer autoridade humana; e de tal modo que, em matéria religiosa, ninguém seja forçado a agir contra a própria consciência, nem impedido, dentro dos devidos limites, de proceder segundo a mesma, em particular e em público, só ou associado com outros. Declara, além disso, que o direito à liberdade religiosa se funda realmente na própria dignidade da pessoa humana, qual a palavra revelada de Deus e a própria razão a dão a conhecer. Este direito da pessoa humana à liberdade religiosa, na ordem jurídica da sociedade, deve ser de tal modo reconhecido que se torne um direito civil (D.H. n. 2, *In: Vaticano II*, 1997, p. 413-414).

Fica evidente, nessa declaração do Concílio Vaticano II, o reconhecimento por parte do Magistério, do valor da liberdade religiosa enquanto radicada na profundidade da natureza humana. Essa fala do Magistério nos ajuda a pensar essa consciência hoje. Muitas consciências são reprimidas e desrespeitadas. Têm suas falas silenciadas, sua fé pisoteada por certos sistemas fundamentalistas, conservadoristas, aristocráticos e mercantilistas, que velam e desconhecem a liberdade do outro perante o mistério do sagrado, o qual ultrapassa as mentes humanas e limitadas. Complementa essa fala, o papa falecido, Bento XVI que dedicou à liberdade religiosa, sua Mensagem para a Jornada Mundial da Paz 2011. Nessa ocasião, ele afirmou: “na liberdade religiosa exprime-se a especificidade da pessoa

humana”, e continua, “negar ou limitar, arbitrariamente, esta liberdade significa cultivar uma visão redutiva da pessoa humana”².

Enquanto Magistério, a Igreja se posiciona numa linguagem dialógica com a contemporaneidade, abrindo menções para pensar a atuação da humanidade no que se refere ao fenômeno religioso, respeitando a liberdade de expressar sua religiosidade, segundo cada indivíduo. O então Papa Bento XVI é categórico na sua fala sobre o respeito às mais diversas expressões religiosas, suas práticas e vivências, desde que não firam a dignidade humana, afirma: “o direito à liberdade religiosa está radicado na própria dignidade da pessoa humana, cuja natureza transcendente não deve ser ignorada ou negligenciada”³. Quando há um autoritarismo que descumpra a autoridade e a autenticidade, todo o processo dialógico entra em desconstrução, abrindo espaço para ações, sucumbem à liberdade e à responsabilidade, pois um autoritarismo empobrece qualquer fenômeno religioso, transformando-o em um contexto manipulador que amedronta com ameaças de punições sem reparações. O que pode haver é a obediência pelo medo, que se converte em uma desobediência silenciosa, e, ao mesmo tempo, uma espécie de indiferentismo.

Nota-se que, diante do autoritarismo, há essa obediência pelo medo no espaço hierárquico sem, contudo, haver um compromisso da fala e da consciência que se sente oprimida e desrespeitada, dessa forma, continua no ambiente da privacidade a desobediência e até mesmo o escárnio referente a uma autoridade desautorizada pela consciência do indivíduo, pois, no plano privado, o indivíduo contemporâneo tende a não aceitar impor a sua experiência religiosa à doutrinação do autoritarismo, que serve apenas ao egocentrismo de um sujeito, que não se estabelece como um poder para o serviço, mas para a autopromoção. Algumas experiências religiosas buscam controlar por meio da coação os indivíduos de seu grupo, instituição. Nesse contexto, o autoritarismo é um movimento ordenado e de agressão violenta à liberdade de consciência. O princípio religioso não pode ser uma imposição ou um relato discursivo manipulado por normas ou critérios de uma consciência autoritária que menospreza a liberdade do outro.

Dá-se, por observação, o Magistério católico que compreende a necessidade e a importância dos leigos no espaço religioso. Partindo do episcopado brasileiro, não são

²https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20101208_xliv-world-day-peace.html. Acessado em: 01 jul. 2022.

³*Ibid.* Acessado em: 01 jul. 2022.

apenas leigos, mas sujeito-ecclesial⁴, não no sentido de clericalizar, senão, alertando para o engajamento e fomentação da participação ativa dos sujeitos nas decisões. Já temos alguns princípios efetivos de coletividade e irmandade construída pela condição do batismo em Cristo. A liberdade religiosa assume a categoria de ação transformadora e patrimônio do ser humano, pois trata-se de uma herança que subjaz do âmago do ser humano, indelével a sua natureza, e, portanto, deve ser preservada e respeitada.

Nessa condição de decisão absoluta e paradoxal, identificamos a dialética da liberdade, ao mesmo tempo, em que transcende a normatização social, engaja o sujeito numa autorrelação com a esfera divina e humana. Até podemos falar de uma “fidelidade ao ser e compromisso com a liberdade” (PAREYSON, 2017, p. 37). Esses dois aspectos justificam nossa intenção, a fidelidade a uma escolha que transcende o que está posto como normas autoritárias, uma vez que são regras estabelecidas por autoridades em matérias de conhecimento, e o compromisso com a liberdade enquanto capacidade de assumir as responsabilidades vindas com a liberdade da escolha e decisão.

2. O tradicionalismo e suas expressões

As práticas pré-conciliares estão no âmbito do tradicionalismo e suas derivações: fundamentalismo, integrismo, conservadorismo, como bem aponta Passos (2021). Passa a ser o tradicionalismo uma militância de ultradireita, movida por um discurso de cunho político-religioso, com ofensivas que se dão no campo da política, da economia e da religião. Tem características conservadoras, são militantes autoritários, sistemáticos e apologéticos, que agem por meios digitais e personalistas, instruindo seguidores, isto é, militantes a confrontarem líderes religiosos, seja no recinto igreja ou em campo aberto, como as redes sociais.

Esses grupos e tendências ganham força política, pastoral, moral e litúrgica dentro da Igreja e crescente visibilidade nas redes sociais. Mas que nas décadas que sucederam ao Concílio Vaticano II, apresentam-se hoje com identidades mais nítidas e com desenvolvimentos mais agressivos, reivindicando não somente um lugar legítimo dentro do catolicismo, mas também uma posição de portadores da verdade autêntica da tradição cristã e, com frequência, de intolerância às diferenças religiosas e políticas (*Ibidem*, p. 26).

⁴Cf. Doc. da CNBB 105: *Cristãos Leigos e Leigas na Igreja e na Sociedade*: Cap II – Sujeito Ecclesial, 2017, p. 57.

As reivindicações se dão no âmbito do moralismo cristão. Procuram controlar, combatendo o que consideram progressista, comunista ou de esquerda. Acredita que essas três categorias (progressista, comunista, esquerda) são uma ameaça à instituição de uma sociedade puramente cristã e obediente a um estilo de catolicismo oriundo do mundo medievo, como afirma Passos: “o tradicionalismo é, na verdade, medieval em sua mentalidade e em suas causas, pelos modelos e ideias que defendem” (*Ibidem*, p. 7). Essa retomada militante pelos ideais do mundo medievo configura um projeto de estruturação dominante, de uma sociedade hegemônica, prática incompatível com a visão de mundo contemporâneo, que está costurado pela pluralidade e por estruturas (no plural).

Para o tradicionalismo, o pontificado do Papa Francisco representa uma ameaça ao projeto restaurador da autêntica fé, da autêntica tradição da Igreja. Por autenticidade, os tradicionalistas compreendem uma espécie de combate espiritual que luta contra a renovação da Igreja, segundo o Vaticano II. Pensar num “*aggiornamento*”, como proposto pelo Concílio, é imaginar o fim da tradição da Igreja, que para essas tradições representam apenas costumes que se revelam nos ritos em latim, ou em paramentos medievos, em desusos, e que com o espírito tradicionalista veio à tona, em pleno século XXI. O projeto é de conservação doutrinal que se apresenta como uma catequese católica, que usa de grupos, mídias e práticas eclesiais para instruir seus militantes.

Há uma construção doutrinal do tradicionalismo que o torna ainda hoje legítimo na boca e na vivência de seus defensores; dessa fonte retiram, no passado, e retiram no presente conceitos de verdade, normas morais, juízos sobre a realidade presente, modelos litúrgicos, concepções de Igreja, matrizes de espiritualidade e até mesmo padrões estéticos (*Ibidem*, p. 27).

Fundamenta essa visão, o conceito de tradicionalismo trabalhado por Passos:

O tradicionalismo se entende e opera como verdade sempre atual. nesse sentido, o conceito de tradicionalismo é uma formulação externa ao grupo; advém dos que enxergam a postura como afirmação do passado em contraposição ao presente, a conservação em vez da mudança. Os tradicionalistas católicos sempre se entendem e se autodefinem como católicos ou como os autênticos católicos que se opõem aos católicos equivocados. São os católicos portadores da autêntica tradição, cujos modelos defendidos se ligam diretamente a Jesus Cristo e, por essa razão, se mantêm em luta permanente com os modernismos (a começar dos católicos modernistas) que corroem a fé católica com suas ideias e práticas (PASSOS, 2020, p. 23-24).

Podemos falar, no caso do tradicionalismo, da supervalorização de um “regime do homem religioso hierárquico constitutivo da cristandade”, isso significa dizer, que um

projeto de Igreja e sociedade passar pelo desejo sempre presente de eleger um líder hierárquico que vá recompor o cenário social e religioso a partir de uma visão de mundo antipluralista, para isso, é preciso resgatar, do imaginário medieval, os elementos que configurarão essa personalidade. Quanto mais atribuídos dos aparatos do passado, mais identificados com os anseios dos militantes tradicionalistas será. A partir disso, ficará mais fácil o controle e a submissão, pois os caracteres ajudam a compor os fetiches espirituais dos grupos em evidências.

Esses anseios estão fundamentados em fatos históricos que definiram a ideia de tradicionalismo, na Europa e no mundo, com implicações, sobretudo, na política e na identidade religiosa. O autor Passos (*Ibidem*), distingue pelo menos dois tipos de tradicionalismo. O primeiro está ligado à escola filosófico-teológica francesa do século XVII e XIX, denominada de tradicionalismo, que sofreu represálias de condenação papal por meios de alguns documentos emitidos pelos pontífices: *Mirari vos* (1832), *Singulari nos* (1843) e *Pascendi* (1907), “por afirmarem a revelação como única fonte da verdade e, por conseguinte, negarem a possibilidade de acesso à verdade por meio da razão” (*Ibidem*, p. 38). A segunda designação do conceito de tradição faz referência à própria noção de tradição, “dado cultural e religioso inerente aos processos de construção social das identidades religiosas e que adquire um lugar central no cristianismo” (*Ibidem*).

O autor continua afirmando que a noção de tradição (*traditio*) ao modelo dos discípulos de Cristo, enquanto transmissão de conteúdos da fé nos diferentes contextos históricos, isto é, indica precisamente o contrário do tradicionalismo como está posto pelos intransigentes conservadores. A tradição (*traditio*) deve ser entendida como processo de transmissão do passado no presente, mas a partir do princípio de “discernimento circular” que acontece entre as duas temporalidades: passado e presente. A partir desse cenário religioso emplacado pelo modelo tradicionalista, compreende-se a recusa ao *aggiornamento*. Pode-se resumir o conceito de *aggiornamento*, que define o espírito renovador do Concílio Vaticano II, na seguinte afirmação, presente na constituição *Sacrosanctum Concilium* (S.C.):

fomentar sempre mais a vida cristã entre os fiéis, adaptar melhor às exigências do nosso tempo aquelas instituições que são suscetíveis de mudanças, favorecer tudo o que pode contribuir à união dos que creem em Cristo, e revigorar tudo o que pode contribuir para chamar a todos ao seio da Igreja (S.C. n. 1).

O que a língua italiana chama de *aggiornamento*, em língua portuguesa pode se traduzir como “atualização”, “renovação”. Dentro do Concílio Vaticano II, tem o significado de adequar a Igreja aos dias atuais, isto é, colocá-la em diálogo com a sociedade e suas realidades. Não se trata de uma ruptura teológica, dogmática, ou com a tradição (*traditio*), mas sair de um isolamento metodológico que está pautado no medo e na ignorância de dialogar com a modernidade.

Dados os avanços das ciências, as novas visões e interpretações da realidade, a Igreja, por meio do Vaticano II, busca dialogar com o pluralismo contemporâneo. Ao mesmo tempo, encontra resistências de grupos dissidentes de líderes doutrinários que se consideram verdadeiros e autênticos católicos. Trata-se de militantes que vivem um saudosismo cultural religioso anacrônico aos dias atuais. Grande parte dessa militância é constituída por indivíduos que apenas repetem doutrinações apresentadas em veículos digitais produzidos por seus gurus mediáticos. Ao mesmo tempo que recrutam militantes, esses gurus faturam quanto vendendo seus produtos? O tradicionalismo foi transformado num produto comercial.

Considerações finais

Este artigo teve por finalidade apresentar o conceito de liberdade religiosa como contraponto ao tradicionalismo religioso e seus sinônimos: fundamentalismo, integrista e conservadorismo, como foi posto por Passos (2020). Partiu-se do esclarecimento e da valorização da liberdade religiosa para compreender que os sujeitos têm a livre escolha da sua experiência religiosa, e que não podem ser confrontados ou sofrer qualquer tipo de represália que negue sua livre capacidade de escolha religiosa. No espaço da pluralidade, sobretudo, numa sociedade de múltiplas facetas, como a contemporaneidade, torna-se anacrônica uma militância que queira implantar um único modelo ou valor para todos. Deve-se levar em consideração as tradições e culturas dos povos, e a isso, o Vaticano II se mostrou um Concílio que ajuda a entender esse processo que deve acontecer num ambiente multifacetado, abrindo assim, a Igreja para um diálogo com o mundo, mas sem perder sua identidade e sua tradição (*traditio*), contudo, apresentando os valores do Evangelho numa atmosfera conciliadora e dialógica com o seu tempo e espaço de ação.

Referências

BENTO XVI. Mensagem de Sua Santidade Bento XVI para a celebração do XLIV Dia Mundial da Paz. In: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20101208_xliv-world-day-peace.html. Acessado em: 01 jul. 2022.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Constituição Sacrosanctum Concilium*: sobre a sagrada liturgia. In: Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965). 4. ed. São Paulo: Paulus, 1997. p. 34-86.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Declaração Dignitatis Humanae*: sobre a liberdade religiosa. In: Documentos do concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) 4. Ed. São Paulo: Paulus, 1997. p. 411-429.

Documentos da CNBB 105. Cristãos leigos e leigas na Igreja e na sociedade: sal da terra e luz do mundo (Mt 5,13-14). In: *Documentos da CNBB 105*. Brasília: edições CNBB, 2017.

PASSOS, João Décio. *A força do passado na franqueza do presente*: o tradicionalismo e suas expressões. São Paulo: Paulinas, 2020.

PAREYSON, Luigi. *Ontologia da Liberdade*: o mal e o sofrimento. São Paulo: Loyola, 2017.

IGREJA E A QUESTÃO DA DEPENDÊNCIA, UMA ABORDAGEM SEMPRE ATUAL

Antonio de Lisboa Lustosa Lopes¹

Resumo: Aqui se aborda a dependência e o papel da Igreja diante dela. Para isso ter-se-á como referência um texto antigo, mas profundamente atual do teólogo argentino Lúcio Gera, no qual ele aborda esta problemática. Esta é uma parte de uma pesquisa, de natureza bibliográfica, de Iniciação Científica sobre a temática do Povo de Deus e Igreja como conceitos intercambiáveis a partir do pensamento de Gera, José Comblín e do Papa Francisco. A realidade latino-americana, caracterizada pela situação de dominação/dependência e pelo desejo e busca por libertação por parte do povo, toca a Igreja e a coloca em crise. Essa crise é profunda, chegando a questionar o ser mesmo da Igreja e a sua missão. Diante de tal realidade, dela se exige uma tomada de posição. A grande questão que se coloca é: o que significa ser cristão, hoje, nesse contexto latino-americano de dependência e desejo de libertação? Lucio Gera afirma que ser cristão é viver a partir de uma atitude de fé. Na América Latina isso significa envolver-se no processo de libertação dos povos a partir dessa fé; atuar, a partir dela, na realidade. Isso é o que o autor entende por “espiritualidade”, esse ser e agir que se dá a partir de um centro interior que é o “espírito”, viver e atuar na realidade movido pela fé. Algo importante recordado pelo autor é que a fé não se dá de modo individual, mas implica uma dimensão coletiva, que é a pertença ao Povo de Deus.

Palavra-chave: Igreja; Dependência; Lucio Gera; Libertação; Práxis.

Considerações iniciais

O texto que se estuda aqui foi escrito poucos anos antes de Puebla, portanto, ainda na esteira de Medellín. Está dividido em três grandes partes². Na primeira, o autor procura apresentar o quadro geral dentro do qual as questões são vistas. Nas partes seguintes, entra em um “terreno” mais delimitado: trata da relação entre secular e sagrado, e como isso impacta no momento de pensar uma pastoral libertadora. Assim, na primeira parte, Gera³ apresenta os problemas a serem explorados, e ainda que não elabore nenhuma

¹ Doutor em Ciências da Religião pela UMESP, docente de Teologia Pastoral na PUCSP, allopes@pucsp.br

² AZCUY, 2006. p. 661-716

³ Lucio Gera, nascido na Itália, tinha apenas cinco anos quando a família se mudou para a Argentina, em 1929. Foi ordenado padre católico em 1947, em Buenos Aires. Fez doutorado em Teologia na Alemanha, pela Universidade de Bonn. Foi professor na UCA (Universidade Católica da Argentina). Chegou a receber de João Paulo II o título de Monsenhor. Foi um dos grandes nomes no desenvolvimento da Teologia latino-americana, contudo, diferentemente do que acontecia em outros países do continente sul-americano, Gera desenvolveu-a a partir de uma perspectiva mais espiritual do que política, ainda que aberta ao compromisso social. Atento à religiosidade popular, seu desenvolvimento da Teologia da Libertação desdobrou-se em uma teologia que ficou conhecida como “Teologia do Povo”. Ao contrário da Teologia da Libertação, que dava sua ênfase nos aspectos político e econômico, a Teologia do Povo atentou-se aos aspectos culturais e populares. Gera faleceu aos 88 anos, em 2012, na cidade de Buenos Aires. (Fonte: Wikipédia e IHU. Acesso em 01/05/2023).

tentativa de resposta no texto, de certo modo, a própria exposição já deixa transparecer as orientações de fundo do autor, e o sentido que ele acredita que se deva tomar.

A América Latina (AL) vive profunda crise, a qual questiona o ser mesmo da Igreja e a sua missão. Diante de tal realidade, dela se exige uma tomada de posição. Ela pode “fechar os olhos”, não querer reconhecer a realidade e seu papel nela, ou olhá-la de frente e reconhecer e assumir sua parte no processo de libertação junto ao povo. Medellín significou essa segunda postura, mas houve quem, na Igreja, assumiu posição contrária, seja por simples acomodação à situação, seja por uma pretensa defesa da “identidade cristã” que estaria em risco ao envolver-se com tal processo.

A necessidade de decisão, tendo em vista a transformação da realidade, lança à Igreja o desafio da revisão de sua história na AL e uma consequente autocrítica, que serve, num momento seguinte, para assumir, ou melhor, renovar, sua posição diante de tal realidade de dependência, de um lado, e desejo de libertação, de outro, como Medellín já havia feito. Gera chama a atenção a duas atitudes a serem evitadas: a assunção de uma postura falsamente apologética e triunfalista, que busca defender a Igreja na AL como se tivesse sido sempre fonte de libertação, chegando a distorcer os fatos e a história (AZCUY, p. 663) e outra, também unilateral, que só a vê como ávida por privilégios e poder, identificada com o domínio capitalista sem mais.

A revisão histórica serve para encontrar as raízes e acompanhar o desenvolvimento dos fatores que permitem explicar o presente de dominação e desejo de libertação. Assim, se consegue também projetar linhas de ação pastoral que darão as orientações da conduta da Igreja nesse processo de libertação junto ao povo. Em suma, tal autocrítica só será frutuosa se levar em conta a Igreja em sua realidade histórica, portanto ambígua, e não só em sua dimensão espiritual, mas incluindo sua dimensão institucional-hierárquica, e conciliar isso com o espírito profético. É reconhecer que o carisma necessita de um suporte institucional para ter a força necessária que a luta por libertação exige (AZCUY, p. 666).

A grande questão que se coloca é: o que significa ser cristão, hoje, nesse contexto latino-americano de dependência e desejo de libertação? Gera afirma que ser cristão é viver a partir de uma atitude de fé. Na AL isso significa envolver-se no processo de libertação dos povos a partir dessa fé; atuar, a partir dela, na realidade.

Enquanto Povo de Deus o cristão vive sua historicidade (AZCUY, p. 665). Isto significa que o envolvimento com essa realidade se dá não só por parte dos cristãos,

individualmente falando, mas diz respeito também à Igreja enquanto instituição, e a hierarquia não pode se esquivar, como se não lhe dissesse respeito (AZCUY, p. 666). Daí surge um conflito, quando o cristão, em sua consciência pessoal, chega à conclusão de que deve se envolver e tomar posição nesse processo, mas nem sempre encontra respaldo da instituição eclesial, encontrando, às vezes, ao contrário, resistência por parte dela (AZCUY, p. 666).

Essa tarefa eclesial carrega alguns pressupostos. Um deles é o conhecimento da situação histórica em questão. Aqui, as ciências humanas terão grande importância, mas, destaca o autor, existe um conhecimento da realidade que se dá de forma experiencial e sapiencial, de tal modo que se poderia pensar isso como uma fonte de conhecimento “sacramental”, uma forma de captar o significado dos acontecimentos históricos, o que chamamos, às vezes, de captar “os sinais dos tempos” (AZCUY, p. 670). É esse o tipo de conhecimento do Povo de Deus; ele como que intui sua situação histórica a partir da luz da fé.

A situação latino-americana se caracteriza como dependência, os “sintomas” que a configuram como tal são patentes e se mostram, basicamente, no subdesenvolvimento e na marginalidade dos povos daqui (AZCUY, p. 670). O povo, ao tomar consciência de sua situação de dependência e dominação, inicia seu processo de busca por libertação. Da autoconsciência, surge a oposição a essa situação. E a libertação não surge para eles como mera ilusão ou utopia, mas brota da memória de movimentos de libertação guardados na história e de uma esperança que transcende qualquer experiência passada ou presente. Os povos vivenciam, na pele, a dominação, a entendem melhor do que ninguém, por isso Gera chega a dizer que são eles os “verdadeiros mestres da suspeita” (AZCUY, p. 674). Disso decorre uma práxis concreta, que é também política.

O modo como se interpreta a realidade, condiciona o modo como a Igreja compreende sua missão e as decorrentes decisões pastorais. A interpretação assumida pelo autor tem três pontos fundamentais: primeiro, que são os povos mesmos que tomam consciência de sua situação e iniciam seu processo de libertação; depois, que essa libertação não é entendida somente como uma libertação escatológica, senão que implica a ação já aqui; e, por fim, que tal decisão e ação também se dão num plano político e assumem a forma de luta (AZCUY, p. 675).

Portanto, vai surgir o desafio de unificar na consciência, tanto individual quanto eclesial, a fé e a luta por libertação. Uma outra questão levantada pelo autor é a relação

entre as elites (tanto eclesiais quanto da sociedade) e os povos nesse processo. Pois na Igreja corre-se o risco de reproduzir o que acontece no âmbito cultural em geral, que é o fato das elites se colocarem como sendo as únicas responsáveis pela condução da história. Assim, põe-se a questão de quem são os reais sujeitos da libertação: a elite intelectual, que elabora os projetos e põem os objetivos e a direção, ou os próprios povos que vivenciam a situação de dependência e anelam por libertação. Essa segunda hipótese põe a descoberto as pretensões das elites em darem os rumos da sociedade e da história, e nesse caso, da missão da Igreja.

1. Evangelizar é suscitar a fé cristã

Na segunda e terceira partes do texto, essas questões são retomadas, mas a partir de uma perspectiva mais delimitada que é a da missão evangelizadora, entendendo evangelização como suscitar a fé cristã. Daí a questão que se coloca: suscitar a fé ou promover libertação? Qual a missão da Igreja? Essas coisas são opostas? Toda a problemática abordada nessas duas últimas partes gira em torno da relação entre secular e sagrado e as posturas (incluindo pastorais) que daí decorrem.

A TdL surge no contexto histórico de dependência e de busca por libertação, e em um contexto teológico-eclesial favorável, dado pela abertura à realidade promovida pelo Vaticano II. O grande desafio é a correta unificação dessas duas dimensões, que não exclua nem reduza nenhuma delas e que explicita a conexão entre elas. Nesse sentido, duas observações são importantes aqui: a primeira se dá no nível formal, da linguagem; se faz necessário relacionar aqueles termos que se referem ao âmbito secular com as categorias próprias da fé cristã, que permitiram explicitar as correspondências. Por exemplo, a palavra libertação deve integrar tanto seu sentido sociopolítico quanto seu significado bíblico, religioso, de tal forma que se perceba a unidade dessas dimensões. Assim, a libertação em chave cristã, implica tanto a libertação do pecado, quanto a libertação sociopolítica, e elas não se opõem. Mas há a necessidade de mostrar como tal libertação decorre mesmo como exigência dessa fé, de tal modo que não pareça ser algo extrínseco, que simplesmente se justapõem. Trata-se de elaborar um discurso que mostre de que forma a fé incide na cultura e vice-versa. Como aquilo de que fala a teologia ultrapassa os limites da linguagem humana, essa unidade entre fé e libertação é sempre expressa de forma provisória, toda forma de expressá-la só pode ser uma espécie de aproximação.

A outra observação se dá no plano dos conteúdos. Tal discurso da teologia deverá explicitar as convergências entre os conteúdos da fé e da libertação, mas também mostrar onde diferem e onde aparece o específico da fé e que constitui sua contribuição própria. Assim, para mostrar a unidade existente entre a fé e o processo de libertação, parte-se de três núcleos temáticos, que são bíblico-teológicos. O primeiro, a compreensão de um único Deus, que é Criador e que é Pai de todos os seres humanos. Unem-se a noção do Deus Criador e Salvador. Se abandona o dualismo que põe a criação e a salvação separadas. Daí também decorre a ideia da fraternidade universal e o reconhecimento da humanidade de todos os seres humanos.

O segundo núcleo parte da figura do Cristo, enquanto centro da revelação de Deus e de seu projeto para o homem, recapitula todas as dimensões da existência (se retomam os temas sobre o monoteísmo, sob chave cristológica). E, por fim, a ação do Espírito enquanto aquele gera a unidade do gênero humano, que suscita a consciência da origem comum de todo ser humano em Deus, e, logo, de que somos irmãos, formando um único povo de Deus. Isso está simbolizado no Pentecostes. A Igreja aparece aí, então, como sacramento dessa unidade do gênero humano, como sinal histórico, carismático e institucional da unidade escatológica à qual toda a história tende, conforme se verifica na salvação realizada em e por meio de Cristo.

Aqui vê-se o ponto de contato entre a noção de salvação e libertação do pecado e de libertação no sentido sociopolítico, cultural etc. Aí se põe o desafio do discurso teológico que tenta explicitar o laço que as une. O campo onde a noção cristã de salvação e o compromisso com as realidades seculares se encontram está dado na *Gaudium et Spes*: trata-se da questão antropológica. É o ser humano o “nó da questão”, onde se encontram a visão cristã e a concepção humanista. Nas noções de pessoa, fraternidade e história, a TdL encontra os pontos de contato e de unidade da fé e do compromisso libertador.

Tomando o ser humano em sua totalidade, a teologia pode demonstrar que a salvação da qual a fé trata, tem a ver também com a libertação da fome, da miséria, da doença. Ali, salvação e libertação se unem. Não obstante, a salvação e a libertação em sentido secular não são exatamente idênticas. A fé cristã vai introduzir aí um elemento próprio, que aponta para aquele horizonte escatológico, o horizonte do definitivo, lembrando que aqui a libertação se dará sempre de modo parcial.

Como a noção cristã de salvação é claramente escatológica, a teologia precisa mostrar como a história possui uma destinação definitiva, e que permita afirmar a

possibilidade de certa antecipação da salvação já aqui, nessa história. A história é o lugar desse “já” escatológico, lugar salvífico, lugar onde Deus se revela. Mas afirma que a história, dados seus limites inerentes, é o lugar do “ainda não” da salvação. Ou seja, a salvação (e a libertação) não se esgota nessa história, nunca poderá se realizar plenamente nessa história, transcende qualquer libertação histórica, por mais positiva que seja.

Essa dialética da afirmação e negação caracteriza a consciência cristã. Assim, a contribuição própria da fé no processo de libertação aparece na noção de salvação. A categoria oposta à de salvação, ou seja, a de pecado, também mostra a conexão existente entre a situação de dependência e dominação e a fé cristã. A situação de dependência aparece como pecado. Medellín explicita isso. E ao designar tal situação com essa categoria, Medellín aponta para algo da realidade que não é somente secular. Quando qualifica a realidade dessa forma, diz algo novo. Significa que tal situação “afeta” a Deus, diz respeito a Ele também.

Assim, vê-se que a fé inclui em si o compromisso com a transformação da realidade histórica, a missão evangelizadora é de suscitar uma fé que é, objetivamente, libertadora. A fé cria um *ethos* que favorece e impulsiona a busca por libertação. A alienação e a fuga do compromisso com a realidade seriam incoerentes com a fé. Como diz Gera, dadas “as necessidades e exigências de um povo dominado, o potencial libertador da fé não pode passar despercebido, mas há de se tornar uma explícita e atual promoção da libertação” (AZCUY, p. 697, tradução livre). Gera destaca que a libertação é a finalidade da evangelização (uma vez que a fé é libertadora e evangelizar é suscitar a fé), e que assume uma forma particular de acordo com o lugar ou época determinada, mas é a mesma e única finalidade da evangelização. É isso que se entende por opção pastoral (AZCUY, p. 697).

2. Por que uma teologia e pastoral libertadoras?

Essa problemática é retomada na última parte do texto, sendo um desdobramento da temática. Nessa parte, Gera mostra que as tendências conflituosas aparecem também sob formas menos agudas. Ele reconhece que, à primeira vista, isso não parece ter relação com a realidade de dependência e busca por libertação, mas afirma que sim, tem. Isso porque associa-se a dimensão sacramental à dimensão religiosa, cultural, ritual, à religião de modo geral. Ao contrário, une-se a “palavra” à fé, portanto, a um fator de libertação. Aparece aqui uma oposição entre uma dimensão institucionalizada (religião) e a atitude

interior de relação pessoal com Deus (fé). Aquela seria associada à alienação, enquanto se preocupa com as questões relativas à religião (cultos, ritos etc.), enquanto a última, levaria a assumir a responsabilidade pelo secular, portanto, a uma práxis libertadora.

Essa teologia busca “dessacralizar” a fé, libertando-a do domínio do sagrado, portanto, do religioso e de sua conseqüente institucionalização, abrindo a possibilidade à pessoa de fé de assumir o compromisso com a libertação histórica. Sua concepção de secularização é mais moderada, não se opondo necessariamente à fé, mas à religião. Aparece também como parte da tarefa dessa teologia, a desmistificação da linguagem religiosa, fazendo com que os conteúdos aí presentes sejam assumidos a partir de uma certa racionalidade moderna, científica.

Gera demonstra que tal dilema (instituição religiosa ou fé) equivale àquele outro (dependência ou libertação) (AZCUY, p. 703). Porém, alguns problemas se colocam aí. A fé reduzida à sua dimensão secular traria algo de específico ou original que poderia realmente contribuir para o processo de libertação de nossos povos? A fé não perderia seu específico se reduzida somente às questões seculares? Sendo assim, o que significaria assumir tal compromisso *a partir da fé* (AZCUY, p. 705)?

Assim, Gera diz que um modo mais adequado para se falar dessa relação entre fé e religião e a dimensão secular da realidade, seria dizer que a fé assume essa dimensão religiosa, assim como todas as demais dimensões da vida humana. A fé não se separa de nenhuma das dimensões da vida, mas tampouco se identifica estritamente com alguma delas, ela sempre as transcende

A ação de Deus se vê reduzida e ligada a um determinado sistema eclesiástico (AZCUY, p. 708). Nesse tipo de concepção do sagrado enquanto estritamente religioso, tende-se a incentivar a mera adesão formal à religião, pouco se preocupando com a real prática de fé. Aquilo que o Vaticano II havia dito sobre o *sensus fidei* acaba reduzido a um simples “eco passivo das definições dos bispos” (AZCUY, p. 709, tradução livre), ou seja, aos fiéis leigos, cabe apenas acatar com o que diz a autoridade, eles são os únicos agentes ativos na evangelização.

A concepção que se tem da realidade não pode, também, se reduzir à mera somatória dos pontos de vista, mas implica uma integração profunda que dê conta da complexidade da realidade. A práxis libertadora não acontece somente através da vivência individual de certos valores, o processo histórico exige também a força das instituições. Mas essas não podem ser absolutizadas, daí a importância de se resgatar

sempre a consciência da transcendência da fé em relação à religião. A tarefa é complexa e tal integração não pode dissimular as tensões existentes (AZCUY, p. 716).

Considerações finais

A realidade vivida na AL de dependência/dominação e o desejo de libertação por parte dos povos subjugados, leva à necessidade de uma práxis histórica, que é também política, econômica, cultural. A Igreja, inserida nessa realidade, é colocada diante da questão: o que significa viver a fé cristã nessa situação específica? Em resumo, viver a fé nesse contexto latino-americano implica envolver-se na luta dos povos por sua libertação. Essa não é uma questão tão simples de ser resolvida. Questiona-se qual a missão da Igreja e seu papel diante dessa realidade. Se diz que a missão da Igreja é evangelizar, mas o que é evangelizar? Daí surgem os conflitos que, no fundo, refletem aquela velha tensão entre realidade secular e realidade sagrada ou mundo secular e religião.

Da resolução adequada dessa tensão depende uma pastoral que seja realmente libertadora, e uma teologia que consiga explicitar a relação existente (e que não é extrínseca, mas constituinte da fé cristã) entre evangelização e libertação histórica, e que consiga animar e fundamentar tal processo a partir da própria fé, e não só a partir de motivações imanentes. São muitos os riscos a que se expõe, dependendo da postura que se adota, mas isso não pode significar uma indiferença às lutas dos povos por sua libertação, ou levar a Igreja a isentar-se dos problemas concretos. Muito pelo contrário, a partir da fé, os cristãos, individualmente falando, mas também a Igreja como um todo, enquanto instituição, devem oferecer motivações profundas para essa luta que derivam da sua fé mesma, e envolver-se nessas realidades, iluminando-as com a luz da fé.

Referências

AZCUY, V. R.; GALLI, C. M.; GONZÁLES, M. (eds.). *Escritos Teológicos-Pastorales de Lucio Gera*. 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981). Buenos Aires: Ágape libros; Publicaciones de la Facultad de Teología, 2006

ALBANO, O. C. *El Pueblo está em la Cultura: la teologia de la pastoral popular em el pensamiento del Padre Rafael Tello*. Ciudad Autonoma de Buenos Aires: Agape Libros, 2017, 296 p.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL LATINO-AMERICANA. *Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe 13-31 de maio de 2007*. 12. Ed. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2011.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II (1962-1965). [Documentos da Igreja]. São Paulo: Paulus, 1997.

PAPA FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*: A Alegria do Evangelho – sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual [Documentos Pontifícios – 17]. Brasília: Edições CNBB, 2013.

O CÍRCULO HERMENÊUTICO EM J. L. SEGUNDO: FUNDAMENTO EPISTEMOLÓGICO DE UMA TEOLOGIA LIBERTADORA

Antonio Eduardo Pereira Pontes Oliveira¹

Resumo: Este artigo apresenta as linhas fundamentais da epistemologia da teologia da libertação em Juan Luis Segundo (1925-1996). Toda elaboração teológica deve se perguntar pelos seus fundamentos epistemológicos. É uma das questões próprias da modernidade: a pergunta pelo fundamento e pela possibilidade do conhecimento e da ciência. Do mesmo modo, a(s) teologia(s) da libertação, nascida(s) em contexto latino-americano, questionou-se (questionaram-se) quanto aos fundamentos e à possibilidade de sua reflexão teológica tendo o pobre, enquanto categoria sociológica e lugar teológico, como objeto e/ou sujeito epistemológico. Dentre os grandes expoentes da epistemologia teológica da libertação pode-se citar: Gustavo Gutierrez, Clodovis Boff e Juan Luis Segundo. Estes importantes teólogos constam entre os teóricos da(s) teologia(s) da libertação. Este artigo tem como objetivo apresentar as linhas fundamentais da epistemologia teológica de J. L. Segundo e como objetivos específicos: aduzir a suspeita ideológica no método segundiano como fundamento e possibilidade de seu método teológico, conscientizar de uma necessária e fundamental opção política prévia ao fazer teologia e apresentar, brevemente, os passos do método teológico segundiano. O método utilizado é da pesquisa bibliográfica, tendo como resultado uma interessante abordagem metodológica para a teologia da libertação com questões verdadeiramente pertinentes e inquietadoras quanto à metodologia teológica e um interessante projeto teológico.

Palavras-chave: Método teológico; Círculo Hermenêutico; Teologia da Libertação.

Introdução

Entre os teólogos da Libertação, J. L. Segundo questionou o próprio método tradicional da teologia, apontando-o como um reproduzidor de uma estrutura opressora. Para tanto, faz-se necessário questionar os próprios fundamentos epistemológicos da teologia acadêmica. Neste sentido, é central no projeto teológico de J. L. Segundo a concepção de Círculo Hermenêutico (SEGUNDO, 1978, p. 9). A circularidade hermenêutica deve ser caracterizada como a mútua influência entre o sujeito cognoscente e a compreensão que se tem do objeto conhecido. Desta maneira, os pré-conceitos² do agente do conhecimento interagem e determinam a maneira como o objeto será conhecido (GADAMER, 1999, p. 402). A partir desta mútua relação entre o sujeito e o objeto do conhecimento, o questionamento e a suspeita sobre esta relação, desenvolver-se-á toda epistemologia teológica de J. L. Segundo.

¹ Mestrado em andamento em Teologia pela PUC/PR. Graduação em Teologia pela FAMIPAR – Faculdade Missionária do Paraná – Cascavel/PR. Especialista em Liturgia pela FASBAM – Faculdade São Basílio Magno – Curitiba/PR.

² Entendidos de maneira positiva e como a única possibilidade de aproximação de um texto e de seu sentido.

1. A suspeita ideológica no método segundiano

Tendo sempre diante dos olhos uma suspeita ideológica, J. L. Segundo se coloca como que no passo anterior à metodologia teológica clássica e da libertação de C. Boff, poder-se-ia dizer que sua atuação está como que no “meta-método”. A teologia da libertação, de acordo com J. L. Segundo, nasce como uma atitude desconfiada frente à teologia dominante: “[...] um teólogo da libertação [...] desconfia que tudo aquilo que tem que ver com as ideias esteja intimamente relacionado, nem que seja apenas inconscientemente, com a presente situação social. E disso não escapa nem a teologia” (SEGUNDO, 1978, p. 10). Trata-se, por conseguinte, da percepção de uma infiltração ideológica³. Desta maneira, ao longo dos séculos, na linguagem segundiana, houve, paulatinamente, uma suave influência ideológica na teologia, fazendo-a deslocar-se da ortopraxis, como critério maior de pertença à comunidade eclesial, para a ortodoxia (SEGUNDO, 1991, p. 212-213). Em outros termos, o que permite que, por trás de uma fé ortodoxa, viva-se em um estado de idolatria (MURAD, 1994, p. 54).

Este uso ideológico da teologia pode ser percebido, ao menos, em três conceitos⁴ centrais da fé cristã (SEGUNDO, 1978, p. 45-54). Em primeiro lugar, na compreensão mágica dos sacramentos (SEGUNDO, 1991, p. 377). Quando entra na Igreja o conceito de “sacramento” com sua característica misteriosa e de eficácia sagrada a-histórica, desobriga-se a instituição do compromisso de transformação (SALLES, 2017, p. 69) e de ação histórica funcional (SEGUNDO, 1975, p. 36).

Da mesma maneira, acontece com, na tentativa de manter a unidade da Igreja (em uma pedagogia apressada), a aceitação de que a pertença eclesial se dá por meio da aceitação de determinadas fórmulas centrais cristãs que carregam a potencialidade salvífica (SEGUNDO, 1991, p. 294). A mentalidade expansionista e preocupada em manter no seio eclesial o maior número possível de fiéis fez com que se sacrificasse o critério maior do evangelho: o amor operativo e libertador (SEGUNDO, 1976, p. 46-47). Ser cristão, neste novo contexto, significa crer que a própria salvação está garantida pela profissão de fórmulas centrais da fé, deixando de lado o critério do evangelho (SEGUNDO, 1976, p. 21): “Estive com fome e me deste de comer [...]” (Mt 25,35).

³ Ideologia compreendida como falsa apreensão da realidade.

⁴ Tenha-se presente, na leitura destes aspectos, a discussão quanto à teologia da graça anteriormente apresentada e a opção segundiana da graça atuante já no ato criador em todo ser humano, daí que a pertença ou não à instituição eclesiástica não é determinante quanto à recepção efetiva da graça. A Igreja tem uma missão conscientizadora e humanizadora em relação à graça comunicada gratuitamente a todo ser humano (SEGUNDO, 1976, p. 51).

Uma última demonstração da infiltração ideológica na teologia cristã está no conceito de Deus (SEGUNDO, 1976, p. 104-105). Quando o monismo toma espaço dentro da fé cristã, pensa-se a história em sua relação com o divino a partir de termos de impassibilidade (SEGUNDO, 1995, p. 51-53). O mutável deve ser entendido como um menos, a debilidade por ausência da perfeição que está na impassibilidade. Este conceito de Deus como impassível, imóvel, fonte da natureza, com uma vontade suprema que determina toda a história⁵ que é entendida como frágil por lhe faltar algo para o absoluto divino, é determinante para a percepção da teologia como ideologizada. Tem-se, então, o primeiro fundamento epistemológico segundiano basal: a sempre necessária percepção da infiltração ideológica nas superestruturas e sua consequente suspeita ideológica.

2. A necessária opção política prévia ao fazer teologia

Ademais, e de maneira precípua, não é o produto do método teológico que deve determinar a consciência cristã do mundo e sua responsabilidade em se comprometer em um projeto de transformação, ao contrário: a opção política é prévia. “Toda teologia é política, também aquela que não fala ou não pensa em termos políticos” (SEGUNDO, 1978, p. 84). A ausência de uma suspeita ideológica e a manutenção da reflexão teológica nos termos correntes já é uma opção: “deixar a teologia cumprir essa função inconscientemente é a pior das políticas, já que essa forma de política vai sempre associada com o *status quo*” (SEGUNDO, 1978, p. 84). A opção política é anterior a todo percurso teológico, a todo Círculo Hermenêutico.

Deve-se recordar, neste íterim, a relação estabelecida por J. L. Segundo entre fé e ideologia (SEGUNDO, 1985, p. 24-35). A fé consiste no aparato de sentido de toda existência humana. Todo ser humano possui fé em sentido antropológico, isto é, valores pelos quais molda sua existência. Estes só se concretizam à medida que assumem um sistema ideológico, um sistema de eficácia. A religião deve ser entendida dentro deste complexo como a possibilidade de concretização do conjunto valorativo da fé (MURAD, 1994, p. 86). Além disso, a fé, os valores que dão sentido à existência, são frutos de uma

⁵ Trata-se da opção intelectual segundiana pelo dualismo entre o ser e o dever-ser (o sentido), que dá dinamicidade à história. J. L. Segundo rejeita o monismo (conhecido teologicamente como dualismo matéria-espírito), assim denominado por tentar reduzir toda a realidade a um único princípio e à carência da unidade, assim o histórico, o múltiplo, a liberdade são caracterizados como menos em relação à perfeição da eternidade, da unidade e da impassibilidade, eis a origem ideológica, na compreensão de Deus, que impede a ação histórica dos cristãos (SCOPINHO, 2017, p. 351).

opção prévia (GROSS, 2000, p. 99). Trata-se, pois, da aposta fundamental da vida: constrói-se a existência a partir de premissas autovalidantes (SEGUNDO, 2011, p. 49).

Partindo destes dois fundamentos epistemológicos segundianos, deve-se acrescentar que há duas condições para que o Círculo Hermenêutico se instaure:

A primeira é que as perguntas que surgem do presente sejam tão ricas, gerais e básicas, que nos obriguem a mudar nossas concepções costumeiras da vida, da morte, do conhecimento, da sociedade, da política e do mundo em geral. Somente uma mudança tal ou, ao menos, a suspeita geral acerca de nossas ideias e juízos de valor sobre essas coisas, nos permitirão alcançar o nível teológico e obrigar a teologia a descer à realidade e colocar a si mesma perguntas novas e decisivas. A segunda condição [...]. Se a teologia chegar a supor que é capaz de responder às novas perguntas sem mudar sua costumeira interpretação das Escrituras, já terminou o Círculo Hermenêutico. Além disso, se a interpretação da Escritura não muda junto com os problemas, estes ficarão sem resposta ou, o que seria pior, receberão respostas velhas, inúteis e conservadoras (SEGUNDO, 1978, p. 11).

Deve-se ter em mente que a metodologia teológica segundiana não consiste em um ordenado projeto metodológico tal como elaborou C. Boff. O Círculo Hermenêutico é, muito mais, linhas gerais para a produção de uma teologia libertadora. Nesta esteira, a inversão antropocêntrica é fundamental: são as questões humanas que interrogam a teologia, que é um momento segundo (SEGUNDO, 1991, p. 414-416). Trata-se, como acenado anteriormente, na aplicação da crítica marxista ao complexo teológico enquanto tal: a suspeita ideológica marxista e sua análise social não deve, nesta abordagem, permanecer às portas da teologia, mas precisa determinadamente entrar no próprio método teológico. Levando seriamente a crítica de K. Marx às superestruturas como mantenedoras da ordem das coisas e, por isso, alienantes, J. L. Segundo aplica esta crítica à teologia e deseja, na expressividade do termo, libertá-la, pois “não existe teologia cristã nem interpretação cristã do evangelho sem opção política prévia. Somente esta torna possível aquela” (SEGUNDO, 1978, p. 105).

3. O círculo hermênutico aplicado à teologia em J. L. Segundo

O Círculo Hermenêutico pode ser definido como:

[...] a contínua mudança de nossa interpretação da Bíblia em função das contínuas mudanças de nossa realidade presente, tanto individual quanto social. Hermenêutica quer dizer interpretação. O caráter circular dessa interpretação significa que cada realidade nova obriga a interpretar de novo a revelação de Deus, a mudar, com ela, a realidade e, daí, voltar a interpretar... e assim sucessivamente (SEGUNDO, 1978, p. 10).

Para tanto, quatro são os pontos decisivos para o Círculo Hermenêutico (SCOPINHO, 2017, p. 202). Primeiramente, a maneira de experimentar a realidade conduz à suspeita ideológica. Em lugar do monismo clássico, deve-se aplicar o dualismo que acolhe a evolução da história (ARAGÃO, 2016, p. 39-40): dualismo não em termos de matéria e espírito, mas na relação paradoxal e sempre tensionada entre a história e o projeto de história (SALLES, 2017, p. 74), entre o mundo concreto e o mundo possível (MURAD, 1994, p. 85-86). Nesta tensa relação, age a fé antropológica como ponte. Os valores que conferem sentido à realidade e que moldam a existência e os projetos humanos lançam de maneira decisiva o ser humano para a transformação do mundo presente, humanizando-o.

Em segundo lugar, aplica-se a suspeita ideológica a toda a superestrutura e, de modo particular, à teologia. Constatam-se as instâncias que aprisionam a força transformadora e libertadora. Em seguida, “uma nova maneira de experimentar a realidade teológica que nos leva à suspeita exegética, isto é, à suspeita de que a interpretação bíblica corrente não toma em consideração certos dados importantes” (SEGUNDO, 1978, p. 12). É preciso recordar que, para J. L. Segundo, não há leitura neutra das Escrituras (SCOPINHO, 2017, p. 206). A leitura bíblica e a interpretação corrente está, impreterivelmente, embasada em pré-conceitos, isto é, são as opções prévias que determinam a interpretação que se terá dos textos fundantes da fé cristã.

E, por fim, a partir desta suspeita, nasce uma nova hermenêutica, “[...] isto é, o modo de interpretar a fonte de nossa fé, que é a Escritura, com os novos elementos à nossa disposição” (SEGUNDO, 1978, p. 12). Está constituído o primeiro ciclo do Círculo Hermenêutico que deverá ser sempre uma constante na produção teológica, a preocupação sempre diante dos olhos para garantir a dimensão libertadora da teologia.

A suspeita ideológica, uma constante segundiana, é também aplicada aos agentes de produção teológica. Assim, o povo pobre não é, em um primeiro momento e de maneira imediata, agente de sua libertação. Os interlocutores primeiros, para J. L. Segundo, são os membros da classe média (MURAD, 1994, p. 180). Não se trata, todavia, de uma opção elitista ou excludente (SCOPINHO, 2017, p. 291). Ao contrário, J. L. Segundo compreende que, primariamente, o povo pobre é objeto de uma escolha, de uma opção preferencial, que gerará sua libertação. A classe média é interlocutora e foi objeto dos esforços teológicos de conscientização segundiana, por possuir as condições necessárias para o empenho político e transformador (FERREIRA, 2016, p. 1088).

Considerações finais

Juan Luis Segundo pode ser compreendido como um teólogo verdadeiramente radical. Sua radicalidade não está na intransigência de suas ideias, mas na sua capacidade de se colocar as questões fundamentais com veracidade e destemor. A ousadia, a prudência e a profundidade de J. L. Segundo transluzem em sua produção teológica. Neste brevíssimo ínterim, pode-se tocar o núcleo de sua reflexão teológica, o Círculo Hermenêutico.

Referências

ARAGÃO, Gilbraz. Culturas e religiões em diálogo a partir de Juan Luis Segundo. *Rever*, São Paulo, v. 16, n. 1, jan.-abr. 2016, p. 34-49.

FERREIRA, Vicente de Paula. Implicações pastorais da liberdade humana em Juan Luis Segundo. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 14, n. 43, p. 1064-1092, jul.-set. 2016.

FREIRE, Paulo. *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*. 8. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. 149 p.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio P. Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. 731 p.

GROSS, Eduardo. *A concepção de fé de Juan Luis Segundo*. São Leopoldo: Sinodal, 2000. 293 p.

MURAD, Afonso. *Este cristianismo inquieto*: a fé cristã encarnada, em J. L. Segundo. Loyola: São Paulo, 1994. 207 p.

SALLES, Alexandre Cordeiro. Graça e liberdade humana em Juan Luis Segundo: contribuições para a vivência da liberdade cristã nos dias atuais. Rio de Janeiro: PUC, 2017. 167 p. *Dissertação* (Mestrado em Teologia) – Faculdade de Teologia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, RJ.

SCOPINHO, Sávio Carlos Desan. *A epistemologia teológica em questão*: estudo crítico e autocrítico da teologia – que deve ser – da libertação. Jundiaí: Paço Editorial, 2017. 372 p.

SEGUNDO, Juan Luis. *A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré*: dos Sinóticos a Paulo. Tradução de Magna Furtado de Queiroz. 3. ed. Paulus: São Paulo, 2011. 666 p.

SEGUNDO, Juan Luis. *A nossa idéia de Deus*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1976. 210 p.

SEGUNDO, Juan Luis. *Essa comunidade chamada Igreja*. Tradução de Francisco N. Alencar Arrais e Francisco da Rocha Guimarães. São Paulo: Loyola, 1976. 198 p.

SEGUNDO, Juan Luis. *Libertação da teologia*. Tradução de Benno Brod. São Paulo: Loyola, 1978. 259 p.

SEGUNDO, Juan Luis. *O dogma que liberta: fé, revelação e magistério dogmático*. Tradução de Magda Furtado de Queiroz. São Paulo: Paulinas, 1991. 459 p.

SEGUNDO, Juan Luis. *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré (I): fé e ideologia*. Tradução de Benno Brod. São Paulo: Paulinas, 1985, v. I. 434 p.

SEGUNDO, Juan Luis. *Os sacramentos hoje*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1975. 157 p.

SEGUNDO, Juan Luis. *Que mundo? Que homem? Que Deus?: aproximações entre ciência, filosofia e teologia*. Tradução de Magda Furtado de Queiroz. São Paulo: Paulinas, 1995. 581 p.

A DISCUSSÃO ACERCA DO ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO DOS POBRES NA TEOLOGIA LATINO-AMERICANA

Flavio José de Paula¹

Resumo: A opção preferencial pelos pobres colocou os excluídos no centro da reflexão teológica latino-americana; no entanto, a discussão acerca do papel concreto e do valor específico que estes desempenham na teologia é complexa e ambígua, pois há certa confusão entre “lugar hermenêutico”, “lugar social” e “lugar teológico”. Jorge Costadoat aponta que há certa imprecisão terminológica, pois muitas vezes se utiliza a expressão “lugar teológico” como sinônimo de “lugar hermenêutico” ou ainda de “lugar social”. Francisco de Aquino Júnior diferencia essas expressões. Para ele, o “lugar social” indica um “espaço físico-geográfico”, uma “posição social” e ainda um “ponto de vista intelectual”; a questão hermenêutica, na teologia, refere-se ao problema do distanciamento da comunicação, e pode ser caracterizada como um momento intelectual dentro de um processo maior de apropriação de sentido e de realização histórica do Reinado de Deus; o “lugar teológico”, por sua vez, diz respeito ao lugar mais próprio para fazer a reflexão sobre a fé cristã. Nesse sentido, compreende-se que a vida concreta dos pobres é este lugar privilegiado de acesso à revelação, lugar de concentração, único e próprio, da vinda de Deus à humanidade. Compreender mais especificamente e (re)discutir o estatuto epistemológico que os pobres ocupam na teologia latino-americana, sobretudo enquanto “lugar teológico”, é fundamental para se ressignificar o conceito de revelação e de fé no contexto deste continente.

Palavras-chave: Pobres; Lugar teológico; Lugar hermenêutico; Lugar social; Teologia Latino-americana.

Introdução

A Teologia, de maneira geral, precisa discutir seus pressupostos, que, na Modernidade, não são mais dados como subentendidos; e a Teologia Fundamental, de maneira específica, precisa investigar a relação entre a dogmática e as questões contemporâneas. Na América Latina, a Igreja passou a enfatizar a opção preferencial pelos pobres. Isso levou a uma necessidade de se especificar qual é estatuto epistemológico dos pobres dentro desta teologia. Se a dupla função da Teologia Fundamental (a “fundacional-hermenêutica” e a “dialogal-contextual”), conforme descreve Libanio, implica que as questões da dogmática devem dialogar com as do mundo contemporâneo (2012, p. 64-65), então, neste continente, isso obriga os teólogos da libertação a analisar, criticamente, a posição que a opção preferencial pelos pobres terá em seu fazer teológico, não só do

¹ Bacharelado em Música Popular Brasileira pela UNIRIO (2011); licenciatura em Música pela UCAM/AVM (2013); bacharelado em Teologia PUC-Rio (2020); especialização em Ensino de Artes pela FUNIP (2021); mestrado em Teologia Sistemático-Pastoral pela PUC-Rio (2022); e doutorado em andamento em Teologia Sistemático-Pastoral pela mesma instituição. É professor de Artes na rede estadual do Rio de Janeiro e na rede municipal de Magé. Pesquisa Teologia Fundamental e aspectos da Revelação a partir da Teologia da Libertação latino-americana. E-mail: flaviodepaulaofs@gmail.com.

ponto de vista hermenêutico, mas também do dogmático. E isso leva a questões como: os pobres seriam, na perspectiva latino-americana, um “lugar hermenêutico”, um “lugar social” ou um “lugar teológico”?

A tentativa de compreensão desse estatuto epistemológico dos pobres nos leva a pensar no “problema hermenêutico”, na configuração do que seria um “lugar social” e, de maneira especial, no conceito “lugar teológico” aplicado aos pobres, bem como nas dificuldades dos usos dessas expressões, nas suas ambiguidades e na pluralidade semântica desses termos. No entanto, verifica-se, nos textos de teólogos latino-americanos, uma falta de padronização quanto à utilização dessas expressões para se referir ao papel dos pobres na teologia. Por isso, o presente estudo, mais do que trazer uma solução, pretende apontar elementos importantes desta discussão.

1. Os pobres como “lugar hermenêutico”?

Para se compreender o que se pretende afirmar quando se aponta que os pobres constituem, na teologia latino-americana, um “lugar hermenêutico”, é preciso, antes de tudo, entrar na discussão acerca do que se configura como o “problema hermenêutico”.

Na leitura e interpretação de textos, sobretudo aqueles mais antigos, há um esforço para se resgatar, entender e/ou ampliar seu sentido original, que se julga perdido ou enfraquecido pelo tempo, a fim de colocá-lo em confronto com o mundo atual (VATTIMO, 2004, p. 81). Essa tentativa, chamada de hermenêutica, acabou por se constituir em uma teoria da interpretação, que analisa as dificuldades presentes, mas também aponta caminhos para uma melhor compreensão. Nessa perspectiva, percebeu-se que o sentido de um texto não é só dado pelos autores, mas também pelos destinatários, considerados, então, de certa maneira coautores (BOFF, 1997, p. 30).

A hermenêutica, enquanto problema, constitui-se de uma “aporia fundamental”, que explicita o paradigma do distanciamento da comunicação inter-humana. Esse problema foi tratado de formas por autores diferentes: discrepância entre “interpretação gramatical” e a “interpretação técnica” (Schleiermacher); diferença entre “explicação da natureza” e “compreensão histórica” (Dilthey); divergência entre uma “compreensão” epistemológica e uma “pré-compreensão” ontológica (Heidegger); distância entre verdade e método (Gadamer); problema entre compreensão e explicação (AQUINO JÚNIOR, 2021, p. 19-64).

Para se superar ou, ao menos, suavizar essa aporia, os autores propõem algum elemento-chave que possa fazer uma ponte, mesmo que não perfeita, entre situações existencialmente distantes. No caso da teologia, sobretudo na América Latina, os pobres foram propostos como esse elemento-chave a partir do qual se poderia compreender melhor as fontes da revelação. Entretanto, entender os pobres como “lugar hermenêutico” traz consigo todos os problemas da (aporia) hermenêutica. Mas, além disso, tem uma história própria.

De fato, a partir da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, a teologia passou a considerar a história atual como lugar da manifestação de Deus, superando uma hermenêutica exclusiva do texto escrito. Além disso, o Concílio Vaticano II resgatou a importância das Sagradas Escrituras no meio dos fieis. Assim, por um lado, houve acesso maior à Bíblia, mas, por outro, sua interpretação passou a ser um desafio para os crentes. Partia-se do princípio que ela era um “texto difícil”. Os métodos que se utilizavam para sua explicação, geralmente, apontavam que a causa de tal dificuldade estava na própria Bíblia, que, por ser complexa e complicada, acabava por explicitar nossa ignorância. O ponto de vista dos teólogos da libertação era outro: “a causa principal não está na Bíblia, mas em nós, na nossa maneira de encarar a Bíblia”. Assim, procurou-se mudar os óculos a partir dos quais se liam as Escrituras: passou-se a compreendê-la a partir dos pobres, que “leem a Bíblia em uma situação de sofrimento e de dominação econômica e política” (MESTERS, 2010, p. 18-19).

2. Os pobres como “lugar social”?

O fato de sabermos que “é dentro de suas experiências que o ser humano interpreta a revelação”, obriga-nos a considerar o ambiente existencial geográfico, sobretudo com suas especificidades culturais, econômicas, políticas, como um “lugar” com características coletivas, ou seja, como “lugar social” (LIBANIO, 2012, p. 167). Embora esse aspecto possa ser compreendido como o *topos* do lugar hermenêutico, o “lugar social” contém especificidades próprias que o diferem de ser apenas um aspecto do primeiro.

Segundo Aquino Júnior (2019, p. 98-104), “lugar social” indica o espaço físico-geográfico, a posição social e também o ponto de vista intelectual. Enquanto “espaço físico-geográfico”, o “lugar social” aponta a materialidade básica e constitutiva da vida. Assim, não se resume a apenas um lugar dito natural, mas, sobretudo, aponta para a forma como esse espaço é ocupado socialmente, ou seja, para uma trama complexa e conflitiva

de relações desiguais, presentes em determinado espaço geográfico. Enquanto “posição social”, designa a situação que diz respeito ao acesso aos bens e às relações de poder, bem como a particularidades pessoais (profissão, saber, raça, gênero). Já como “ponto de vista intelectual”, diz respeito ao acesso que temos às coisas, ao modo como os inteligimos e à perspectiva a partir da qual os vemos, condicionados pela nossa posição existencial.

Nesse sentido, os teólogos da libertação perceberam que a própria América Latina (espaço geográfico), enquanto lugar de pobreza e opressão (posição social), constituía também “um ‘onde’ socialmente determinado” a partir do qual se poderia reler a história (ponto de vista intelectual). Portanto, este continente – ou mais concretamente, os pobres que o caracterizam – é um “lugar social” com características próprias (AQUINO JÚNIOR, 2010, p. 287-292).

No entanto, compreender os pobres como “lugar social” não significa, em hipótese nenhuma, trocar o “lugar social” do teólogo. Nesse sentido, correria-se o risco de falar em nome dos pobres. Aqui, cabe ressaltar a voz crítica de Ivone Gebara:

Cada vez mais me dou conta que nós intelectuais temos a ousadia de falar em nome do povo pobre, analisar a vida do pobre no lugar deles/delas, criar teorias explicativas sem perceber a distância que existe entre viver a dor em meu corpo e interpretar a dor dos outros. Sei que as teorias não fogem das abstrações e generalizações. Porém, há que reconhecer que muitas teologias que fazemos são apenas obras de pensamentos sem nenhuma eficácia ou incidência real na vida da maioria das pessoas (GEBARA, 2022, p. 36).

3. Os pobres enquanto “lugar teológico”?

A expressão “lugar teológico” (*locus theologicus*) não tem um *status* unívoco; ao contrário, apresenta uma vasta pluralidade semântica, sobretudo a partir do Concílio Vaticano II e especialmente nos teólogos da libertação. Em seu significado tradicional, elaborado por Melchor Cano (1509-1560), refere-se “às fontes” ou aos “domicílios de argumentos teológicos” (AQUINO JÚNIOR, 2019, p. 62). Para este dominicano, há alguns lugares que são próprios do fazer teológico, nos quais se podem extrair os argumentos necessários à teologia, seja para refutar ou confirmar uma tese. Estes lugares tornam a revelação acessível e funcionam como depósito da fé.

No entanto, na teologia latino-americana, o uso da expressão “lugar teológico” é variada. O teólogo chileno, Jorge Costadoat (2017; 2018; 2022), ao analisar o uso deste termo – em conexão com a ideia de revelação na história atual – em uma série de autores da libertação, percebe uma pluralidade de sentidos: em J. L. Segundo, A. Parra, J. C.

Scannone e J. Sobrino – sem entrar na distinção do uso pelos autores –, a manifestação de Deus na história é descrita mais pela categoria “sinais dos tempos” do que por “lugar teológico”; além disso, estes preferem utilizar o termo “manifestação” para se referir à atuação de Deus no presente, do que à palavra “revelação”. Já em teólogos que explicitamente optam pelo uso da expressão para se referir ao presente, como J. H. Aceves, P. Trigo e C. Mesters, o autor constata distinções em seu uso: um se refere à expressão como um “sentido derivado” (J. H. Aceves); outro, destaca-a como uma espécie de “ação espiritual” (P. Trigo); há ainda aquele que aponta que essa revelação, que se dá hoje na vida dos pobres, só pode ser percebida ao se reconhecer na Bíblia a Palavra de Deus (C. Mesters). Em suma, Costadoat destaca que todos os autores valorizam a história presente e os pobres, e que há uma relação entre um e outro; no entanto, quanto ao uso da expressão “lugar teológico” não há consenso: a maioria deles parece o fazer no sentido de “lugar hermenêutico”. Assim resume Costadoat o problema, apontando também uma questão fundamental:

na teologia da libertação latino-americana há o reconhecimento de uma revelação atual de Deus que, do ponto de vista da reivindicação de originalidade dessa teologia, tem enorme importância [...]. Essa característica, que bem pode ser considerada a maior originalidade deste “novo modo” de Teologia da Libertação, pelo que foi dito, exigiria que a teologia desenvolvesse precisões terminológicas que atualmente não possui. Como, por exemplo, poderia ser entendida a afirmação-chave dos pobres como um “lugar teológico”? (COSTADOAT, 2018, p. 199-200).

Sabemos que compreender os pobres como “lugares teológicos” é uma questão em investigação, sobretudo porque esse é um dos temas mais polêmicos na teologia latino-americana, uma vez que envolve a questão da “*parcialidade* da revelação, da fé e da teologia judaico-cristãs pelos pobres e marginalizados” (AQUINO JÚNIOR, 2019, p. 61). Contudo, gostaríamos de apresentar aqui a posição de Aquino Júnior como caminho possível.

Aquino Júnior utiliza a expressão em um sentido diferente de Costadoat. Se em Cano, originalmente, a expressão se refere a *textos*, no desenvolvimento teológico da expressão houve uma ampliação do conceito e, por isso, “é importante ter presente esses diferentes sentidos e deixar claro em que sentido tal expressão está sendo usada” (2019, p. 65).

Aquino Júnior trata do mundo dos pobres explicitamente tanto como “lugar teológico fundamental” quanto como “lugar teológico fundamental”. Pela primeira expressão, entende “o lugar privilegiado da salvação ou da realização histórica do reinado

de Deus”, e, pela segunda, compreende “o lugar mais próprio para fazer a reflexão sobre a fé, para fazer teologia cristã” (2010, p. 303). O autor fornece três razões para sua tese: O mundo dos pobres e oprimidos é “lugar teológico fundamental” na medida em que: 1) constitui o lugar teológico fundamental; 2) é o destinatário privilegiado da salvação; e 3) integra o lugar fundamental de historicização da teologia e fornece um princípio fundamental para a desideologização dela.

Nesse sentido, o autor concorda com a posição de Vitor Feller (1995; 1988), que afirma que “a vida sofrida dos excluídos é lugar de acesso à revelação de Deus”, um “lugar da concentração da revelação de Deus”, e que estes constituem “o lugar próprio, senão único, da vinda de Deus à história humana” (1995, p. 86). De fato, segundo este autor, na reflexão e na prática cristãs, vividas como compromisso com a libertação, emergiu “uma nova concepção da revelação de Deus e uma nova imagem do Deus da Libertação” (1988, p. 20).

Considerações finais

Há uma enorme discussão aberta acerca do estatuto epistemológico dos pobres na Teologia da Libertação. Alguns afirmam que os pobres constituem um “lugar hermenêutico”; outros, um “lugar social”; há ainda os que os descrevem como “lugar teológico”, mas atribuindo a essa expressão ora o sentido de “lugar hermenêutico”, ora o de “lugar social”. Algumas vezes, no entanto, afirma-se explicitamente os pobres como “lugar teológico”, no sentido estrito da expressão. Se esse for o caso, isso constitui uma novidade própria da Teologia da Fundamental Latino-americana, que, ao afirmar os pobres como uma fonte da automanifestação de Deus à humanidade, elabora um novo conceito de Revelação.

Referências

AQUINO JÚNIOR, Francisco. *A teologia como inteligência do reinado de Deus*. O método da teologia da libertação segundo Ignacio Ellacuría. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

AQUINO JÚNIOR, Francisco. *Teologia e Hermenêutica*: da “teologia como hermenêutica” ao momento hermenêutico da teologia. Petrópolis: Vozes, 2021.

AQUINO JÚNIOR, Francisco. *Teologia em saída para as periferias*. São Paulo: Paulinas; Pernambuco: UNICAP, 2019.

BOFF, Leonardo. *Do Lugar do Pobre*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

COSTADOAT, Jorge. *Dios habla hoy*: En busca de un nuevo modo de entender la revelación. *Franciscanum*, v. 60, n. 169, p. 171-202, 2018.

COSTADOAT, Jorge. ¿Hacia un nuevo concepto de revelación? La historia como “lugar teológico” en la Teología de la liberación. In: AZCUY, V. R.; GARCÍA, D; SCHICKENDANTZ, Carlos. (Eds.). *Lugares e interpelaciones de Dios*: Discernir los signos de los tiempos. Santiago: Editorial de la Universidad Alberto Hurtado, 2017. p. 105-132.

COSTADOAT, J. Novedad de la Teología de la liberación en la concepción de la revelación. *Teología*, v. 54, n. 124, p. 27-45, abr. 2018. Disponível em: <<https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/TEO/article/view/1069>>. Acesso em: 17 jun. 2023.

FELLER, Vitor Galdino. *A Revelação de Deus a partir dos excluídos*. São Paulo: Paulus, 1995.

FELLER, Vitor Galdino. *O Deus da revelação*: A dialética entre revelação e libertação na Teologia Latino-americana, da “Evangelii Nuntiandi” à “Libertas Conscientia”. São Paulo: Loyola, 1988.

GEBARA, Ivone. 50 anos de LIBERTAÇÃO de quem?. In: GUIMARÃES, Edward; SBARDELOTTI, Emerson; BARROS, Marcelo. (Orgs.). *50 Anos de Teologias da Libertação*: memória, revisão, perspectivas e desafios. São Paulo: Editora Recriar, 2022. p. 35-52. Vol 2.

LIBANIO, João Batista. *Teologia da Revelação a partir da Modernidade*. 6. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

MESTERS, Carlos. *Deus, onde estás?: uma introdução prática à Bíblia*. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

VATTIMO, Gianni. *Depois da Cristandade*: por um cristianismo não religioso. Rio de Janeiro: Record, 2004.

PIEIDADE POPULAR LATINO-AMERICANA: GUADALUPE COMO SÍMBOLO DE RESISTÊNCIA E ESPERANÇA

Francisco das Chagas de Albuquerque¹

Resumo: A piedade mariana ocupa destacado lugar na prática da fé religiosa na América Latina, constituindo ao mesmo tempo importante força para as pessoas enfrentarem problemas da vida pessoal, bem como desafios sociopolíticos. A sempre Virgem Santa Maria de Guadalupe é um ícone da relação entre fé cristã, piedade mariana e resistência aos males e injustiças impostas aos pobres pelas forças colonizadoras e opressivas em nosso continente. A aparição de Guadalupe comunica uma mensagem que implica a redescoberta da capacidade dos indígenas de enfrentamento das forças geradoras de destruição das culturas e vida daqueles nativos, e aponta para uma evangelização inculturada. O texto parte da análise de aspectos antropológicos da piedade popular mariana, remetendo-se em seguida ao simbolismo de Guadalupe, para se concluir propondo uma chave interpretativa teológica e pastoral, que ressalta a importância da piedade mariana no atual momento histórico do cristianismo na América Latina e em nosso país.

Palavras-chave: Nossa Senhora de Guadalupe; Cultura; Indígena; Dignidade humana; Liberdade.

Introdução

A religiosidade popular² da América Latina e Caribe, com particular importância a piedade mariana, constitui uma importante expressão da fé cristã no âmbito do catolicismo. Conforme Arias (p. 644), no catolicismo popular ocorre “uma interpretação prática” daquilo que seria a prática católica oficial. Essa interpretação não consegue traduzir toda riqueza da mensagem do cristianismo, devendo-se, por isso, descobrir “os valores evangélicos” importantes para “a construção do povo, da nação ou inclusive do continente”. A piedade popular³, e especificamente as devoções marianas, como “um momento” da cultura popular⁴, é um espaço onde muitos católicos alimentam sua fé e encontram sentido para sua vida, assim como fortalecem sua esperança. Conforme Dussel

¹ Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). E-mail: albuquerque.fc.86@gmail.com.

² Riolando Azzi (1978, p. 642-650) analisa o significado do termo “religiosidade popular” no catolicismo. A partir da implantação da reforma tridentina no Brasil, como em outros países do continente, a hierarquia denominou essa forma de fé católica como “religiosidade popular”.

³ O conceito catolicismo popular aparece imediatamente em oposição a catolicismo oficial, o que se evita usar neste trabalho, embora apareça em algumas passagens. Por outro, empregamos as expressões religiosidade popular e piedade popular como equivalentes. A forma “piedade popular” foi usada pela primeira vez em documentos do magistério, pelo papa Paulo VI, na Exortação Apostólica Pós-sinodal *Evangelii nuntiandi*, n. 48. Com o qualificativo “piedade” o papa queria ressaltar a importância das manifestações religiosas populares na evangelização.

⁴ Para Enrique Dussel (1986, p. 85) cultura “é o conjunto dos objetos (cultura material), juntamente com o mundo como totalidade do sentido (cultura espiritual), produzida pelos sujeitos (indivíduos, grupos, classes, blocos sociais, etc.)”. No mesmo artigo o autor discorre sobre a noção de cultura popular, e oferece um elenco de referência sobre o assunto.

(1986, 85), essa religiosidade “é o núcleo fundamental de sentido de toda a cultura popular, pois nela se realizam as práticas que perfazem o sentido mais profundo da existência humana”. Torna-se também, diante de situações desafiadoras à vida, um apoio para enfrentá-las e defender sua dignidade de vida. Pois, como parte da cultura popular, a religiosidade popular é vivenciada não forma dicotômica, mas como unidade entre cultura e existência.

Nesta comunicação propõe-se abordar a experiência de Guadalupe como marco importante da piedade marial, acentuando aspectos que significam atitudes e posições implícitas ou explícitas de resiliência crítica e da esperança. Para alcançar essa meta, parte-se da exposição de elementos antropológico cultural do acontecimento de Guadalupe. Segue breve descrição fenomenológica para a identificação de traços específicos de Guadalupe que implicam incidências dessa piedade mariana na vida sociopolítica e eclesial, as quais implicam apelos de transformação e novas relações. Na última parte tecem-se considerações sobre os apelos que brotam de Guadalupe à luz da eclesiologia latino-americana. Como resultado do estudo, vislumbra-se a vivência da fé cristã, através do culto mariano na devoção guadalupana e a luta em defesa da dignidade vida em uma dinâmica de unidade. Por isso é importante reconhecer suas riquezas e importância no cotidiano das pessoas e promover a reflexão teológica articulando-a com a visão eclesiológica atual.

1. Aparições marianas: aspectos antropológico e religioso

Em diversas devoções populares, entre elas a experiência da devoção e peregrinações a Guadalupe constitui um exemplo emblemático onde estão embutidas nas motivações dos peregrinos sentidos de resiliência e de busca de liberdade.

No entanto, não se pode negar os diferentes condicionamentos, afirmações e negações da força da religiosidade popular na história da América Latina. Em seu artigo “Crise do cristianismo na América Latina” De La Serna (p. 89-90) afirma:

Por um lado, ela serviu à resistência, foi criativa e, diante de um cristianismo mais helênico do que cristão, revalorizou o corpo (tocar, cheirar, caminhar, dançar, as imagens, as flores), a mulher, o sensível, os pobres. Por outro lado, quando se descobriu o grande potencial evangelizador dos pobres – e de sua fé – com frequência se gerou, por medo, uma *pastoral popular* especialmente alienante, que propôs experiências espiritualistas alheias à vida do povo. O pentecostalismo em suas diversas formas é uma clara manifestação do quanto se pode manipular – a partir do sensível – a vida e a dor do povo.

No que se refere-se à “resistência criativa”, um dado da piedade popular por demais significativo é a relação do povo latino-americano com Maria. Isso se verifica de modo particular a partir o fato histórico e a conseqüente devoção à Sempre Virgem Santa Maria de Guadalupe. Conforme salienta Alliende (p. 424), ela “é um símbolo global na América Latina que expressa essa fusão entre a alma do povo e a pessoa de Maria”. Para Elizondo (p. 17), um dos “maiores símbolos vivos do catolicismo das Américas”. Essa íntima relação com a Virgem se deve à percepção da identificação da Virgem com aqueles indígenas que buscavam naquele local, na veneração de sua mãe, razões e ânimo para resistir às forças destrutivas de suas culturas, de suas vidas. Primeiramente, aos aztecas que mais poderosos que as demais nações indígenas naquele território. Depois, quando todos os nativos foram dominados, a resistências se volta aos colonizadores. Pois, como explicita Elizondo (p. 1986, p. 44) a relação da aparição com a ancestralidade daqueles habitantes originários, calou profundamente no mais íntimo do seu ser: “Como a aparição ocorreu em Tepeyac, o local tradicional da deusa Tonantzin, estabeleceu um contato direto entre o povo e seu passado mais antigo, e comunhão com sua mitologia fundante”. Desta forma, o simbolismo guadalupano é portador de uma mensagem de denso significado antropológico-cultural, que é confirmado em sua força humanizadora e de libertação quando compreendida à luz do Evangelho, como se verá na seção seguinte.

2. O simbolismo da aparição e seu potencial libertador

O evento de Tepeyac é portador de uma força de humanização, liberdade, de enfrentamento da dominação opressora. Em linguagem teológica e pastoral, a aparição da Sempre Virgem Santa Maria a Juan Diego e, depois, sua manifestação estampada na manta de Dieguito diante do bispo Dom Fray Juan de Zumarraga, significa inculturação da mensagem do Evangelho, que doravante devia ser desenvolvida.⁵

Os estudos e investigações históricos e teológicos sobre Guadalupe constituem uma longa lista. Como exemplo mais recente temos a obra *El amor de Jesús vivo em la Virgen de Guadalupe* de Allarcon Méndez, onde pode verificar número considerável de escritos sobre este assunto. Nessa obra, o autor sublinha um dado histórico como ponto

⁵ Conforme Siller Acuña (p. 16), desde que se publicou a história da aparição de Guadalupe tida como original, em 1649, e que recebeu o título de *Nican Mopohua* várias versões foram publicadas, cada uma com o objetivo de melhor comunicar o que sucedeu no evento de Tepeyac.

referencial para se compreender o acontecimento guadalupano e a decorrente de devoção à Virgem de traços indígenas. Afirma:

Com o evento primordial da Colina do *Tepeyac* tem início uma nova maneira de ver a dignidade do indígena. O evento do *Tepeyac* supera profeticamente o modelo de cristandade americana com a confusão de poderes político e espiritual e suscita uma verdadeira conversão que se fundamenta no reconhecimento tanto da dignidade do indígena como das sementes do Verbo presentes nas culturas ameríndias, fazendo possível uma verdadeira evangelização inculturada.

Os fatos se passaram em dezembro de 1631, quando estava em andamento a implantação do cristianismo na América, que se iniciara em 1492. Por essa época havia uma população que poderia contar com cerca de sessenta milhões. A diminuição dos indígenas ocorre rapidamente. Para alguns historiadores, conforme Méndez (p. 35), por volta do ano 1500 havia cerca de 80 milhões de habitantes nativos. Já por meados do século XVI contavam apenas 10 milhões. A Virgem aparece quando o processo de dizimação estava em franco andamento, consequência da confusão planejada entre evangelização e dominação, imperava o regime de cristandade.

Em um momento de terrível opressão e destruição das culturas e da vida dos ameríndios pelas forças colonizadoras da aliança político-religiosa do padroado, a Virgem vem ao encontro dos pequenos oprimidos. O simbolismo, como recorda Dussel (p. 91) é portador de considerável força de transformação, pois no mesmo lugar onde os indígenas oprimidos pelos aztecas adoravam sua mãe, mais tarde foi venerada Nossa Senhora de Guadalupe, “durante a libertação da Espanha, durante a reconquista dos mouros”. A devoção dos nativos à Virgem, que foi-se tornando objeto de sua religiosidade, aos poucos contribuiu fortemente, de acordo com Dussel (p. 91), para “a formação de uma consciência nacional mexicana e anti-hispânica, e mais tarde até mesmo a bandeira para as lutas de emancipação”. A piedade mariana que crescia e passava a integrar a cultura dos nativos, tornava-se assim um fator de grande vitalidade, potencial de resistência no enfrentamento das forças mortíferas que os ameaçavam continuamente.

3. Piedade mariana de Guadalupe, teologia, evangelização

Como visto nas duas partes deste texto, a piedade popular em torno da aparição de Guadalupe representa um marco fundamental na história do cristianismo então nascente e para seu futuro na América Latina. O acontecimento de *Tepeyac* implicou uma tomada de consciência tanto para os indígenas como para aqueles que se pretendiam portadores

da mensagem do Evangelho. A visita da Virgem a seus “dieguitos” fez surgir a esperança de superação dos sofrimentos infligidos pelos conquistadores aos indígenas. O conjunto dos símbolos de toda a narração do aparecimento da Senhora de Guadalupe e os dados materiais que permanecem para a visualização de todos os peregrinos constitui permanente apelo a uma hermenêutica atualizando-a a partir do seu sentido original.

Uma chave hermenêutica central é a consideração do seu significado à luz da história da salvação. Como aparição particular, Guadalupe deve ser vista em um lugar de humildade. Concordando com Elizondo (1977, p. 17), as aparições, quaisquer que sejam não acrescentam “nada de objetivamente novo à Revelação de Cristo”, de modo que sua contribuição se situa não na linha da fé, mas sim da esperança. No entanto, olhando desde o conjunto da vida de fé dos cristãos que assumem a piedade mariana, suas devoções marianas não são geradoras de fé, mas são um relevante auxílio para a sustentação de sua fé no Cristo. Considerando de perto essa experiência de piedade popular, não é difícil verificar que na experiência concreta de pessoas individuais e em experiências comunitárias atualiza-se o sentido da palavra de revelação, colocada na boca de Maria, no quarto evangelho (Jo 2,4): “Fazei tudo o que ele vos disser”. Esta passagem pede um entendimento para o hoje da história dos discípulos e discípulas de Jesus, o que é próprio da dinâmica da leitura da palavra de Deus nas diferentes situações da história do povo de Deus. Desta maneira, as mensagens de Maria, conforme o autor (1997, p. 17) remetem ao ensinamento do Filho. Por isso, será necessária explicitar e ajudar desenvolver o potencial evangélico na piedade mariana de Guadalupe. Os valores nela presentes, concordando com Arias Reyero (1976, p. 466), contribuem para “a construção do povo, da nação ou inclusive do continente”. Na piedade popular há abertura para se dar esse passo.

Dito isso, consideremos possíveis indicativos para a (re)descoberta de valores evangélicos da piedade mariana de Guadalupe. Segue-se a individualização de três símbolos da Imagem da Santa, visualizados como prova de sua aparição a Juan Diego, diante do bispo Juan Zumarraga, e que desde então acompanham a devoção a Sempre Virgem Santa Maria.⁶ Trata-se, na linha da proposta desta comunicação, de identificar

⁶ A interpretação dessa aparição à luz *Magnificat*, conforme defende Méndez (p. 519-520) permite uma configuração do mundo indígena no contexto do acontecimento mariano, mantendo-se a fidelidade ao que realmente aconteceu historicamente. “Em Guadalupe, [...] há algo de milagroso. Não é uma estratégia oficial de onde a Imagem surge, nem tampouco se trata de uma devoção oficializada por el NM [Nican Mopohua] ao gosto do catolicismo espanhol anexado à Guadalupe extremeña [relativo a Extremadura]. Responde admiravelmente à necessidade de fundir horizontes. Se tivesse sido de outra maneira o relato guadalupano teria sido esquecido. Ninguém recordaria el NM, não passaria de geração em geração, [...] Nossa Senhora de Guadalupe não é uma hermenêutica unilateral, há dois horizontes que se confrontam e se fundem”.

aquilo que leva a fortalecer a resistência, tanto no que se refere à separação da piedade popular mariana da “religião cristã oficial”, quanto à resistência no campo sociopolítico no enfrentamento de toda forma de injustiça social, discriminação e exclusão, assim a todo tipo de escravização.

Os símbolos primordiais, seguindo o estudo de Méndez (2013, p. 297-309), são três, a saber: a luz, o rosto iluminado da pessoa, a sabedoria como transformação pela luz. A primordialidade desses símbolos parte do primeiro deles, a luz, que envolve e conduz ao entendimento dos outros dois. De forma abreviada recolhemos palavras do autor que oferecem a chave para se compreender a significação de cada um deles. Sobre a luz: “O rosto iluminado segundo o pensamento indígena é símbolo de uma perfeição adquirida na ordem da virtude ou da sabedoria, evoca uma situação diante de Deus como estar em comunhão com Ele já que Ele é o único que pode iluminar o rosto das pessoas em plenitude”. Complementando: “A Virgem será mediadora desta luz, com sua presença e amor maternal. Toda a sua atividade está centrada nAquele que é a luz que dá a vida e é bondade e dEle recebe toda sua eficácia”. Na mentalidade indígena ter rosto e coração indica capacidade de discernir que coisas devem-se conservar e quais devem ser afastadas, pois possuir rosto e coração “significa ser iluminado na verdade, é humanizar o querer; a pessoa se define por seu rosto e seu coração”. O símbolo da sabedoria, conduz a uma transformação, e esta se descobre com a Virgem. “É a transformação da consciência, apropriação da Bondade em sentido prático e ético, é a assimilação de dita bênção que se torna sabedoria, que faz sábio, com rosto, com coração. Leva à responsabilidade de uma vida nova”. Desta forma, diz o autor: “Guadalupe adquire a força de uma condição ética, que em consonância com a Bênção, a faz livre. Ela se torna mensageira da luz, de Bênção. A alegre obediência a faz missionária”.

Considerações abertas

A unidade dos três símbolos chama-nos a uma reflexão sobre a piedade guadalupana na contemporaneidade histórica, nesta altura do século XXI, e se torna importante lugar para a elaboração teológica sobre a força da piedade mariana como parte da ação evangelizadora em tempos de chamado à originalidade da sinodal missionária e sinodal. Tratando sobre a importância da piedade marial na Igreja e instando as diversas instâncias promotoras da devoção a Maria, a *Marialis cultus* (MC, n. 24) incentiva também uma atualização das expressões dessas práticas religiosas de modo

que sejam compreensíveis aos cristãos na cultura atual. Citando o Concílio, o documento dá orientação básica para renovação das manifestações de veneração da Virgem Maria. No espírito da Exortação Apostólica pós-sinodal *Evangelii nuntiandi*, que reconhece o valor da piedade popular, o documento de Aparecida (Dap 7) enfatiza a riqueza da piedade guadalupana no catolicismo neste continente.

No horizonte da evangelização deve-se considerar, conforme Acuña (1995, p. 51-52) quatro verbos que estão interligados entre si: amar, solidarizar-se (compaixão), colaborar e assumir a causa dos indígenas (proteção). “Este é o objetivo propriamente dito que a evangelização ditada pelo Tepeyac tem em vista como alternativa à famigerada ‘Conquista Espiritual’”. Trata-se da afirmação de resistência ante o projeto de morte do colonizador e do fortalecimento de esperança de recuperação da liberdade e garantida da dignidade de vida e da cidadania.

Em termos de resposta teológica ao desafio da evangelização na Amazônia, Guadalupe é uma vivo exemplo de caminho de inculturação da fé, pois a Virgem assumiu a cultura e potencializou as forças espirituais dos indígenas para que reconquistassem sua autoestima e prosseguissem construindo sua vida em liberdade.

Referências

ALARCÓN MÉNDEZ, Pedro. *El amor de Jesús vivo en la Virgen de Guadalupe*. La fe en Cristo a luz del amor de la Virgen de Guadalupe. Bloomington: Liberty Drive, 2013.

ALLIENDE, Joaquín. *La Cuestión Mariana en América Latina*. Medellín, v. IV, n. 15-16, p. 423-433, Sep./dic. 1978.

ARIAS REYERO, Maximo. *Reiligiosidad Popular en América Latina*. Medellín, v. 2, b. 8, p. 451-472, Dic. 1976.

DE LA SERNA, Eduardo. *Crise do cristianismo na América Latina*. Concilium, n. 311, m. 3, p. 95-99, 2005.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida*: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, 13131 de maio de 2007. São Paulo: Paulus, 2007.

DUSSEL, Enrique. Religião popular como opressão e libertação. Hipóteses para sua história e atualidade na América Latina, *Concilium*, n. 206, m. 4, p. 84-97, 1986.

ELIZONDO, Virgil. Nossa Senhora de Guadalupe como símbolo cultural: “o poder dos sem-poder”. *Concilium*, n. 122, m. 2, p. 17-20, 1977.

ELIZONDO, Virgil. Religião popular como esteio da identidade. *Concilium*, n. 206, m. 4, p. 40-47, 1986.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica pós-sinodal Querida Amazônia, do Santo Padre Francisco ao Povo de Deus e a todas as pessoas de boa vontade*. São Paulo: Loyola, 2020.

LAURENTIN, René. A persistência da piedade popular. *Concilium*, n. 81, m. 1, p. 126-136, 1973.

JOHNSON, Elizabeth A. *Nossa verdadeira irmã: teologia de Maria na comunhão dos santos*. São Paulo: Loyola, 2006.

PAULO VI, Papa. *Exortação Apostólica Marialis cultus, do Santo Padre Paulo VI – para a reta ordenação e desenvolvimento do culto à Bem-Aventurada Virgem Maria*. São Paulo: Paulus, 1997.

DE MEDELLÍN AO PAPA FRANCISCO: O QUE TEM DE NOVA A EVANGELIZAÇÃO NA AMÉRICA LATINA?

Leila Maria Orlandi Ribeiro¹

Resumo: O termo “nova evangelização” reflete o descontentamento de setores da sociedade sobre como vinha ocorrendo a transmissão a fé no final do século XX. Dessa forma, na época do Vaticano II (1962-1965), novos ares são trazidos à evangelização, até que o Papa Francisco alerta à necessidade de se conhecer a realidade para que o Reino de Deus se torne presente no mundo (EG, 176). Diante da chamada de Francisco, levanta-se a questão: como acontece a evangelização na América Latina, frente a realidade do continente? A partir da Conferência de Medellín, a Igreja voltou-se às condições de vida do povo latino-americano, a maioria em situação de pobreza e exclusão social. Detecta, então, a necessidade de uma nova evangelização que leve em consideração tal realidade. Porém, após o entusiasmo dos bispos na Conferência, ocorre certo esfriamento em setores da Igreja com o tema da nova evangelização, até que os Papas Bento XVI e Francisco retomam a opção pelos pobres para a transmissão da fé. Acompanhando tal percurso, o objetivo da pesquisa é o de verificar como vem ocorrendo a nova evangelização no Continente Latino-Americano e se ela possibilita a conquista de vida plena a todo o povo. Conclui-se que a evangelização é nova quando transmite a mesma doutrina de Cristo, porém com novos métodos e com a alegria dos discípulos missionários, a partir da realidade do povo, possibilitando o alcance de vida plena a todos.

Palavras-chave: Nova Evangelização; Medellín; Papa Francisco.

Introdução

O empenho por uma “nova evangelização” é resultado do descontentamento de setores da Igreja Católica em relação ao processo em que a evangelização vinha ocorrendo, na época do Vaticano II. Tal descontentamento desencadeou, na ocasião, o propósito de se levar novos ares à evangelização.

Quanto ao processo da nova evangelização, para tornar o Reino de Deus presente no mundo, conforme o Papa Francisco, é preciso conhecer a realidade, para só então evangelizar (EG, 176). Na realidade da América Latina, é importante identificar que os pobres ainda são as maiores vítimas de exploração social. A questão central é, portanto: como vem acontecendo a evangelização na América Latina, diante da realidade do continente? O que há de novo na evangelização? A hipótese é que a evangelização, centrada nas condições de vida do povo latino-americano, aliada a novos métodos para a transmissão da fé em Cristo, conduz à transformação da realidade, com vistas à libertação das situações de opressão.

¹ Mestrado em Teologia e Mestrado em Educação. Doutoranda de Teologia da FAJE. Membro do Grupo de Pesquisa da FAJE: Fé cristã e contemporaneidade. Bolsista da CAPES. E-mail: leilaor2608@gmail.com.

Apresenta-se assim o objetivo da pesquisa, que é justamente o de identificar como vem caminhando a nova evangelização no Continente Latino-Americano e quais são os novos métodos aplicados para se possibilitar a conquista de vida plena a todo o povo. A metodologia do trabalho é a da pesquisa teórica com leituras e análise dos documentos das Conferências Episcopais dos Bispos da América Latina e do Caribe (CELAM), além de documentos magisteriais, desde o Vaticano II até o Papa Francisco. E em autores peritos no assunto, como: Libanio, Beozzo, Aquino Júnior, Brighenti e Afonso Murad. No percurso, destaca-se os temas: 1. O que caracteriza a nova evangelização. 2. Qual é a realidade evangelizadora do continente latino-americano. E 3. A característica transformadora da nova evangelização em Francisco.

1. Características da Nova Evangelização

Segundo Libanio, “a evangelização vinha se estruturando, até o Vaticano II, segundo os moldes europeus” (2014, p. 198), o que a afastava da realidade do continente latino-americano e causava insatisfação quanto aos seus resultados. Perante a situação, dizia o Papa João XXIII, no discurso de abertura do Concílio Vaticano II: “Do exemplo de vida e das iniciativas de caridade toma vigor o que há de mais alto e nobre na sociedade humana” (GME, 17). O testemunho de vida passa a ser a chave da nova evangelização para a conquista de vida plena por todos. Enquanto Paulo VI destacava: “Aqueles que acolhem a Boa Nova e compartilham a fé reúnem-se em nome de Jesus, para buscarem o reino, o edificar e viver” (EN,13). Fiel ao ensino e exemplo do seu divino Fundador, que dava como sinal da sua missão o anúncio da Boa Nova aos pobres, a Igreja nunca descurou a promoção humana dos povos aos quais levava a fé em Cristo” (Paulo PP VI, 1967, n. 12).

Tais ensinamentos conciliares e pontifícios embasam a reflexão dos bispos latino-americanos à época do Concílio, até que, reunidos em *Medellín* (1968), refletem sobre a realidade evangelizadora do continente. É quando decidem pela opção preferencial pelos pobres, acreditando também nas pequenas comunidades como lugar e força evangelizadora. Para referendar sua decisão da opção preferencial pelos pobres, os bispos partem do próprio exemplo, “renunciando ao poder e à pompa eclesiástica” (LIBANIO, 2014, p. 199).

Não foi pouca a reação por parte de setores da Igreja, até que, retomando o apelo conciliar, o *Papa Bento XVI* convoca o sínodo da Nova Evangelização. E, com o *Papa Francisco*, o empenho pela nova evangelização vai além. Francisco declara que

“evangelizar é tornar o Reino de Deus presente no mundo” (EG, 176). E que, “se a dimensão (social) não for devidamente explicitada, corre-se sempre o risco de desfigurar o sentido autêntico e integral da missão evangelizadora” (EG, 176).

Portanto:

- “Este novo modo de evangelizar proclama a mensagem de Cristo com o *testemunho* da vida e com a *palavra*, que adquire particular eficácia por se realizar *nas condições ordinárias da vida* no mundo” (LG, 35).
- *A evangelização é nova* na maneira de evangelizar: com *envolvimento existencial*, já que o testemunho de fé, proclamado e vivido por Jesus, tem como propósito a *conquista da liberdade* (Libanio, 2014, p. 195-212).

A nova Evangelização não é:

- “Um novo Evangelho, que surgiria de nós mesmos e não de Cristo. Mas é a transmissão da mesma *fé que herdamos de Cristo*. ... Porém, transmitida com *novo ardor*, encontra *novos métodos* e novos modos de transmitir o tesouro do coração (Steiner, 2014, p. 145).
- Ela “*não se inspira em si mesma*, mas encontra o seu próprio modelo em *Cristo Jesus*” (Bento PP XVI, 2007).

2. Realidade evangelizadora do Continente Latino-Americano a partir de Medellín

A Conferência do Bispos Latino-Americanos em *Medellín* (1968) “vai além do Vaticano II, ao pensar a evangelização a partir dos pobres, na linha de sua libertação. “Nasce aqui a nova evangelização libertadora” (LIBANIO, 2014, p. 195). Esta é a força de Medellín: “o esforço por aderir à realidade, para, só então, tentar responder pastoralmente aos seus desafios” (BEOZZO, 2005, p. 4-63). Medellín se baseia na missão de Jesus: “o Espírito do Senhor está sobre mim, por isso me enviou para evangelizar os pobres” (Lc 4, 18). Daí, Medellín define a opção preferencial pelos pobres como centro da evangelização.

Pois para São João Crisóstomo (séc. VI): “Há identidade mística entre Cristo e o Pobre, e entre os sacrifícios destinados tanto a um como a outro” (São João Crisóstomo, *apud* Spanneut, 2002, p. 123).

E para o Papa São Leão Magno (séc. V-VI): “temos todos os motivos para reconhecer no indigente e no pobre a própria pessoa de Nosso Senhor Jesus Cristo” (idem,

p. 326). Pois “de rico que era, se tornou pobre por nós a fim de nos enriquecer com sua pobreza” (2 Cor 8,9).

Depois de Medellín, surgem embates e resistências quanto à nova evangelização. Alguns setores da Igreja reagem às iniciativas populares e as ações libertadoras vão sendo abandonadas. “A própria Igreja de Roma sente como que se perdesse o controle das ações da Igreja na América Latina e o grupo conservador reage contra elas, ocasionando o período de “inverno da Igreja” (Libanio, 2014, p. 200-201). “No âmbito social, passamos a ter uma Igreja silenciosa e omissa, quando não silenciadora e conivente com o cinismo dos satisfeitos” (Brighenti e Arroyo, 2016).

Neste clima, na Conferência de *Puebla* (1979) os bispos reforçam: “são os pobres e os jovens quem constituem a riqueza e a esperança da Igreja na América Latina, e sua evangelização é prioritária” (Puebla, n. 1132). A evangelização na América Latina continua com a meta de evangelizar os mais necessitados socialmente.

Mas é em *Santo Domingo* (1992) que, segundo Murad, “os desvios de rotação visíveis. Proclama-se a assunção da opção pelos pobres (SD 296), mas essa, na realidade, é pouco contemplada (SD 23-156). “Na evangelização, o respeito às culturas passa a ser a razão do existir da Igreja” (DSD, 12), para o “desenvolvimento integral do homem” (DSD, 13, 157, 243, 252).

Somente na *Conferência de Aparecida* (2007) é que os bispos retomam a opção preferencial pelos pobres e a autêntica libertação cristã” (DAp, 146). E prega que a comunidade paroquial deve ser atendida por meio das comunidades eclesiais de base (AP, n. 178) e sob outras formas de comunidade (AP, n. 180, 307, 308).

No contexto de Aparecida, o *Papa João Paulo II* toma importantes iniciativas de evangelização com seu exemplo evangelizador missionário. Mas é o *Papa Bento XVI*, na Exortação *Verbum Domini* (2010), que volta a conclamar todos os batizados à missão evangelizadora, com vistas à transformação da sociedade pela promoção da dignidade de todas as pessoas. “A nova evangelização é, antes de mais nada, endereçada a quantos se afastaram da Igreja” (*Lineamenta*, Prefácio).

3. A força transformadora da evangelização, segundo o Papa Francisco

O *Papa Francisco* retoma com força renovada o tema da nova evangelização, como mandato recebido do Senhor. “Os cristãos têm o dever de anunciar o Evangelho, não como quem tem obrigação, mas como quem partilha uma alegria, indica um horizonte

maravilhoso e oferece um banquete irrecusável” (EG, 14). Segundo Francisco, “a evangelização se desenvolve não pelo proselitismo, mas ‘por atração’” (EG, 14). Porém, os bispos, apesar de serem respeitosos em relação ao Papa, têm dificuldade em percorrer os novos caminhos e retomar as inspirações maiores do Vaticano II (Beozzo *apud* Santos, 2018).

Até mesmo porque o Papa Francisco:

- Vai além dos pontificados anteriores ao acrescentar à expressão “Igreja pobre e popular” de Paulo VI, outros significados da situação do pobre, inclusive o da ecologia. Abre também novos espaços contra a opressão (machista, sexual e religiosa), sendo a cultura dos oprimidos seu ponto de partida para pensar a evangelização como libertação, com impacto transformador da realidade (Libanio, 2014, p. 199).
- Testemunha o despojamento e a simplicidade na sua forma de agir. Com seu modo de viver junto ao povo, atrai as pessoas do mundo todo, católicos ou não, que com ele se identificam.
- Entende que todos são destinatários da evangelização: “tanto os da pastoral ordinária [...], que são os fiéis que frequentam regularmente a comunidade. [...] Como, no âmbito das pessoas batizadas, aqueles que não vivem as exigências do Batismo [...]. E também aqueles que não conhecem Jesus Cristo ou que sempre O recusaram” (EG, 14).

Apesar do empenho do Papa Francisco quanto à nova evangelização, o desencontro permanece entre o novo e o velho. Sendo que o diálogo foi o meio estabelecido pelo Concílio para enfrentar as discordâncias, e também é este o método adotado por Francisco, é por meio do ouvir e do dialogar que o Papa vem superando as divergências em seu pontificado.

Considerações finais

O processo da nova evangelização, desde o Concílio Vaticano II até o Papa Francisco, passa por altos e baixos no que se refere a priorizar a realidade a qual se evangeliza (GME, 17). Na América Latina, a nova evangelização se volta à transmissão da mesma fé em Cristo, porém, com o empenho na qualidade da evangelização, em um Continente de uma maioria de pobres e oprimidos em busca de libertação. Daí a opção preferencial pelos pobres na evangelização.

Muitas iniciativas demonstram a força dos evangelizadores que, mesmo em meio a incompreensões, conflitos e perseguições, vêm desempenhando sua missão, a fim de que todos alcancem vida digna e plena, desde agora e na eternidade.

Referências

BENTO PP XVI. *Discurso na abertura dos trabalhos do Congresso da Diocese de Roma*. 11 de Junho de 2007. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20070611_convegno-roma.html.

BENTO PP XVI. *Exortação Apostólica pós-sinodal Verbum Domini*. Sobre a Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja. 2010. Disponível em: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html.

BENTO PP XVI. *Lineamenta da XIII Assembleia dos Bispos para a nova evangelização para a transmissão da fé cristã*. 2011. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110202_lineamenta-xiii-assembly_po.html.

BEOZZO, J. O. Vaticano II: 50 anos depois na América Latina e no Caribe. *Concilium*. Petrópolis: Vozes, 2012/2013.

BEOZZO. O Vaticano II e as transformações culturais na América Latina e no Caribe. *Ciberteologia - Revista de Teologia e Cultura*, n. 2, out./nov./dez. 2005. Disponível em: <http://docplayer.com.br/9223582-O-vaticano-ii-e-as-transformacoes-culturais-na-america-latina-e-no-caribe-introducao.html>.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2010.

BRIGHENTI, A; ARROYO, F. M. (Orgs.). *O Concílio Vaticano II: batalha perdida ou esperança renovada?* São Paulo: Paulinas, 2016.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE. II, 1968, Medellín. *Documento de Medellín*: Presença da igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II, 1968. Disponível em: <https://www.faculdadejesuita.edu.br/eventodinamico/eventos/documentos/documento-FwdDtt9v3ukKPDZq.pdf>.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE. III, 1979, Puebla. *Documento de Puebla*: evangelização no presente e no futuro da América Latina, 1979. Disponível em: http://portal.pucminas.br/imagedb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20130906182452.pdf.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE. IV, 1992, Santo Domingo. *Documento de Santo Domingo*: nova evangelização, promoção humana e cultura cristã, 1992. Disponível em: http://portal.pucminas.br/imagedb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20130906182510.pdf.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE. V, 2007, Aparecida. *Documento de Aparecida*, 2007. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/direitos/cjp/a_pdf/cnbb_2007_documento_de_aparecida.pdf.

FRANCISCO PP. *Exortação apostólica Evangelii Gaudium*. 2013. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/pa-pa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_po.pdf.

JOÃO PP XXIII. *Discurso de Sua Santidade na abertura solene do Concílio Vaticano II. Gaudet Mater Ecclesia*. (GME). Roma, 11 out. 1962. Disponível em: http://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html.

LIBANIO, J. B. *Introdução à teologia fundamental*. São Paulo: Paulus, 2014.

MURAD, A. Documento de Santo Domingo: princípios hermenêuticos de leitura. *Persp. Teol.*, v. 25, p. 11-29, 1993.

PAULO PP VI. *Exortação apostólica Evangelii Nuntiandi*. 1975. São Paulo: Paulinas, 1975.

PAULO PP VI. *Carta encíclica Populorum Progressio*. 1967. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html.

SANTOS, J. V. A “Igreja em saída” de Bergoglio: adesões e resistências do clero brasileiro. Entrevista especial com Oscar Beozzo. *Revista IHU*, 14/07/2018. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/580332-a-igreja-em-saida-de-bergoglio-adesoes-e-resistencias-do-clero-brasileiro-entrevista-especial-com-oscar-beozzo>.

SPANNEUT, M. *Os padres da Igreja: séculos IV-VIII*. São Paulo: Loyola, 2002.

STEINER, L. U. Nova evangelização para a transmissão da fé: ecos do Sínodo dos Bispos. *Encontros Teológicos*, ano 29, v. 67, n. 1, p. 131-150, 2014.

VATICANO II. *Constituição dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja*. 1964. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html.

ATUAÇÃO ECLESIAL EM OCUPAÇÃO URBANA: POR UMA IGREJA “EM SAÍDA”

Marcos Roger Ribeiro¹

Resumo: Este trabalho descreve, analisa e propõe uma reflexão acerca da atuação eclesial com os socialmente excluídos nas ocupações urbanas das periferias de Curitiba, bairro Tatuquara, de modo especial, Ocupação Vila União. Entende-se não haver trabalho eclesial ordinário de cunho pastoral e missionário na Ocupação Vila União. Tal abordagem se justifica, dado que famílias ocupantes de áreas urbanas podem estar sem pastoreio eclesial, isto é, a evangélica opção preferencial pelos pobres parece não estar sendo praticada com aquela pequena porção do povo de Deus. O objetivo deste estudo é buscar respostas a respeito da lacuna da atuação da Igreja nas ocupações urbanas, identificando suas possíveis causas. A pesquisa se utiliza da revisão bibliográfica, uma análise reflexiva de documentos da Igreja e outros textos pertinentes. Já a metodologia adotada é exploratória e explicativa de abordagem qualitativa. O estudo aponta como possíveis causas um movimento de mentalidade pré-conciliar por parte de candidatos ao ministério ordenado, bem como o clericalismo. Tais fatores impactam diretamente na carência pastoral em ocupações urbanas. Conclui-se que a ocupação de área é um espaço teológico, onde Deus se manifesta nos mais fracos e oprimidos. Um caminho a se seguir é atender ao apelo do Papa Francisco por uma Igreja em saída.

Palavras-chave: Pobres; Igreja; Futuros Presbíteros.

Introdução

Este trabalho descreve, analisa e propõe uma reflexão acerca da atuação eclesial nas ocupações urbanas das periferias de Curitiba/PR, de modo especial, Ocupação Vila União, região do Tatuquara. Percebe-se que é escassa a atuação da Igreja nesse local. Assim sendo, vale se perguntar quais respostas a Eclesiologia pode oferecer, a partir do Concílio Vaticano II e de sua opção preferencial pelos pobres, frente a lânguida atuação eclesial nas ocupações urbanas de Curitiba, especialmente na Ocupação Vila União? Os moradores de ocupação urbana precisam ser colocados na pauta da agenda da Igreja, do contrário, esta não cumpre sua missão profética de anunciar a Boa Nova, sobretudo aos mais necessitados.

¹ Mestrado em andamento em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Pós-graduação especialização em Direito Processual Penal pelo Complexo Educacional Damásio de Jesus (2020), Graduado em Direito pela Universidade Positivo (2016). Graduado em Licenciatura em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2010). Advogado. Graduação em andamento em Bacharelado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

Apresentação da Ocupação Vila União – Curitiba/PR

A Ocupação Vila União, bairro Tatuquara, município de Curitiba, é uma ocupação de urbana, no terreno situado à Rua Eleonora Brasil Pompeo, nº 410, que teve seu início em maio de 2021, no contexto da pandemia do Covid-19, em que muitos pais e muitas mães de famílias perderam seus empregos e, sem ter como pagar o aluguel, foram despejados de onde moravam. Ocasão em que centenas de famílias em situação de vulnerabilidade social, ocuparam, em ato espontâneo a área em questão, abandonada há anos, sem cumprir sua função social, sem cercas, com lixo, arriscando a segurança dos moradores limítrofes.

Conjuntura social

Cerca de 300 famílias que ali residem, buscam se encaixar no mercado de trabalho, para prover seu sustento. Famílias que vivem em barracos, sem banheiro e rede de esgoto, na extrema pobreza. Não se cumpre a Constituição Federal de 1988, tampouco a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. Neste contexto, Comblin faz uma leitura assertiva quando diz “o direito e a justiça não existem para os pobres” (COMBLIN, 2002, p. 255).

Falar da atuação da Igreja na libertação dos mais pobres, não é tarefa fácil, é oportuno trazer presente o que afirma a Doutrina Social da Igreja “a luta contra a pobreza encontra forte motivação na opção, ou amor preferencial, da Igreja pelos pobres. [...] aos pobres se deve olhar não como um problema, mas como possíveis sujeitos e protagonistas dum futuro novo e mais humano [...]” (PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”, 2005, n. 449).

Conjuntura pastoral

Na Ocupação Vila União há muitas crianças que poderiam estar na catequese, idosos e doentes que poderiam receber a visita de agentes pastorais, recebendo a unção dos enfermos, a sagrada comunhão. É campo fértil para realização de grupos bíblicos de reflexão com aquela pequena porção do Povo de Deus, que muitas vezes não tem ninguém por eles.

Há um trabalho, de cunho extraordinário, ali realizado de promoção humana, social e evangelização, por duas congregações religiosas, a saber, Irmãs Vicentinas e Missionários Redentoristas, haja vista que a espiritualidade redentorista comporta a solidariedade com os pobres e oprimidos, promovendo seus direitos de justiça, uma vez

que a opção pelos pobres é a marca que caracteriza a fidelidade à vocação religiosa redentorista.

A opção preferencial pelos pobres

Diante do exposto, a Igreja não pode se omitir frente a esta realidade e o grande profeta Dom Pedro Casaldáliga vem com sua sabedoria e, nesta seara, afirma que:

A opção pelos pobres é uma opção sempre atual, pelo menos para um cristianismo que mereça este nome. Atual e essencial. Por dois motivos: porque é a opção do Deus de Jesus e porque é uma opção que afeta estruturalmente a vida da sociedade humana e a missão da Igreja. [...] Hoje deveria ser mais provocativamente atual, já que a pobreza é maior e globalmente estruturada (COMBLIN, 2003, p. 399).

A opção pelos pobres ainda é uma proposta a ser colocada em prática e não pode ser tratada como uma faculdade ou algo secundário, mas sim, de fato assumida e empenhada por todos, mas especialmente pelos cristãos católicos. Nesta seara, o Papa Paulo VI, afirma que “a condição das populações em fase de desenvolvimento deve ser objeto da nossa consideração [...]. Combater a miséria e lutar contra a injustiça, é promover não só o bem-estar mas também o progresso humano e espiritual de todos” (PAULO VI, 1967. n. 76)

A Conferência de Puebla (1979), reitera a posição de Medellín (1968) que faz uma clara e profética opção preferencial e solidária pelos pobres, visando sua integral libertação. Não é diferente o posicionamento de Santo Domingo (1992) e de Aparecida (2007).

Francisco, apesar de estar em Roma, não está alheio ao drama das periferias do mundo, principalmente na América Latina, sabe da triste realidade e se solidariza para com os que promovem a luta por terra que é um direito; por teto, que é uma necessidade; e por trabalho, que é a mais honrosa forma de dignificar o sustento do homem.

Possíveis causas da lâguina atuação eclesial em periferias

Uma das possíveis causas da deficitária atuação eclesial em periferias e ocupações urbanas, pode ocorrer, segundo Souza (2021) em razão de um movimento clericalista de mentalidade pré-conciliar, indicando que não é desejo dos “novos padres” atuar pastoralmente com os pobres, esta ideia é expressiva e compõe 40,6% da referida pesquisa. Conseqüentemente, este movimento pode culminar em presbíteros triunfalistas que se preocupam apenas com a administração e liturgia, o que é importante, porém, não é tudo.

A pesquisa de Souza (2021, p. 1210) aponta que “padres novos” no Brasil são mais autoritários e se julgam mais importantes que os leigos, ou seja, talvez haja um clericalismo latente. Há questões a serem trabalhadas, como o triunfalismo, privilégios e o clericalismo, aspectos que, quando superados, poderão levar os candidatos à realidade do mundo concreto, transcendendo do ideal ao real, à verdadeira proposta do ministério ordenado.

Sobre o clericalismo, exorta o Papa Francisco (2018, p. [1]) em mensagem aos participantes do Sínodo em Buenos Aires: “precavei-vos do clericalismo que é uma perversão no corpo da Igreja. [...] o clericalismo é o perigo que se encontra na Igreja. Defendei-vos!” E, ainda, em carta ao Cardeal Marc Ouellet, da Pontifícia Comissão para a América Latina, afirma “não podemos refletir sobre o tema do laicado ignorando uma das maiores deformações que a América Latina deve enfrentar – o clericalismo. [...] O clericalismo esquece que a visibilidade e a sacramentalidade da Igreja pertencem a todo o povo de Deus e não só a poucos eleitos” (FRANCISCO, 2016, p. [2]).

Em sua fala, Francisco traz dois elementos substantivos: clericalismo e Povo de Deus (laicato). Tais elementos precisam urgentemente ser colocados em pauta para garantir que, a Igreja possa ter pastores com cheiro de suas ovelhas e que as conheçam pelo nome.

Para concluir este tópico, vale destacar o que Paulo VI diz, sobre a formação presbiteral “que os alunos do seminário conheçam de maneira exata a índole da época presente e se preparem convenientemente para o diálogo com os homens de seu tempo” (PAULO VI, 1965, n. 15). Os candidatos à vida ministerial devem ter pertinência social e saber fazer uma análise da conjuntura sociopolítico-ecclesial, para agir de acordo com seu tempo.

A consequência do possível clericalismo e do movimento de mentalidade pré-conciliar existente em algumas casas de formação do Brasil, não poderiam ser outros, senão o apresentado como problematização deste estudo: a deficitária atuação eclesial com os pobres. Esta forma de ser Igreja não coaduna com o tempo presente e com os apelos de Francisco.

Em síntese, a hipótese levantada foi comprovada pela investigação científica, a atuação eclesial em ocupações urbanas, pode ser fruto dos aspectos citado acima.

Da Teologia da Libertação ao clericalismo

A inferência que se faz a partir da leitura da realidade dos fatos é que a Igreja Católica na América Latina e, de modo especial no Brasil, saiu do extremo da Teologia da Libertação e caiu no extremo do clericalismo. Para João Paulo II “o tempo presente convida a reafirmar a positividade de uma autêntica teologia da libertação” (JOÃO PAULO II, 1991, n. 26)

A sacristia é importante e a dignidade santificante do Altar é inquestionável e absoluta, entretanto, é inegável que o que ali é celebrado faz muito mais sentido se houver expressão concreta na pessoa do pobre. Sair do conforto e do comodismo do escritório, do gabinete é o que pede o Papa quando escreve à Pontifícia Universidade Católica Argentina:

a teologia que elaborais seja radicada e fundada na Revelação, na Tradição, mas acompanhe também os processos culturais e sociais [...] que são vividos pelas ruas da América Latina. Não vos contenteis com uma teologia de escritório. [...] os bons teólogos, como os bons pastores, têm o odor do povo e da rua e, com a sua reflexão, derramam azeite e vinho sobre as feridas dos homens (FRANCISCO, 2015, p. [1]).

A Teologia da rua que sugere o Papa Francisco é um jeito carinhoso de Deus olhar para os seus filhos marginalizados. A reflexão deste artigo, quer derramar azeite e vinho sobre as feridas dos homens, ou seja, problematizar, e levar esta pauta para dentro da Universidade.

Convite de Francisco: Uma Igreja em saída

A Igreja precisa acolher o apelo do Papa Francisco na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, que insiste na “Igreja em saída”, quando diz que “todos somos convidados a aceitar esta chamada: sair da própria comodidade e ter a coragem de alcançar todas as periferias que precisam da luz do Evangelho” (FRANCISCO, 2013, n. 20; 30)

Não por acaso a palavra “periferia” aparece nove vezes no documento em questão, isto é, há uma real necessidade da Igreja em chegar, de fato, nestes lugares para pregar a Boa Notícia do Ressuscitado, a proposta do Reino. Os pobres foram e sempre serão o foco da evangelização. Eis o que diz Francisco na *Evangelii Gaudium* “hoje e sempre, os pobres são os destinatários privilegiados do Evangelho, e a evangelização dirigida gratuitamente a eles é sinal do Reino que Jesus veio trazer. Existe um vínculo indissolúvel entre a nossa fé e os pobres. Não os deixemos jamais sozinhos!” (FRANCISCO, 2013, n. 48).

A periferia e ocupação urbana como lugar teológico

De modo geral, o pobre aparece em todos os livros das Sagradas Escrituras, sempre como objeto de atenção e interesse da parte de Deus. Convém fazer um paralelo entre o Povo do Egito e as Ocupações Urbanas. No Egito, em Êxodo capítulo 3, Deus ouve o clamor de seu povo e não fica indiferente a sua dor, mas se envolve para libertá-lo da opressão, um povo que traz aspectos como o sofrimento, as perdas, a pobreza e o clamor. Ou seja, elementos presentes nas periferias. Um povo temente a Deus, que espera por libertação e não quer ser oprimido, que luta por terra, teto, trabalho, por dignidade. Neste sentido, afirma Comblin:

Os evangelhos mostram Jesus em busca dos seus pobres: ele envia os seus apóstolos para as ovelhas perdidas do povo de Israel. Quais são hoje as ovelhas perdidas do povo de Israel? [...] Para os primeiros cristãos o exemplo de Cristo, que se fez pobre, era suficiente. Não havia dúvida de que o povo de Deus se achava no meio dos pobres (COMBLIN, 2002, p. 242).

Não é difícil responder à pergunta de Comblin, pois as ovelhas perdidas do povo de Israel hoje, são também, os moradores das ocupações urbanas. O barraco do pobre na ocupação, coberto com lona e de chão batido pode ser visto como templo sagrado, espaço santo, verdadeiros presépios desprovidos do romance atribuído ao presépio de Belém.

Ali habita a dignidade cristã, terra fértil para as sementes do Evangelho. Jesus Cristo nasce num estábulo em Belém, isto é, a pobreza lhe é uma realidade concreta, tem uma vida pobre, andava com os marginalizados da sociedade da época. Jesus foi às periferias para mostrar o Evangelho, eis o estilo utilizado por Deus para mostrar que não abandona eu povo.

A ocupação urbana é um lugar teológico, porque ali se enxerga Belém, onde as mulheres dão à luz seus filhos em meio a mais precária das situações, não diferente de Maria; ali se enxerga Nazaré, lugar sem expressão, sem importância, do qual julgavam que nada de bom poderia vir; ali se enxerga o Horto das Oliveiras, onde as pessoas se agoniam, se angustiam e, chorando, pedem para, se possível, serem livradas do cálice da dor do sofrimento, da fome, da miséria; ali se enxerga o Gólgota, local do sacrifício, onde os pobres são diariamente crucificados pela cruz da opressão.

Igreja, lugar do pobre, para o pobre e com o pobre. Dito isto, nunca se pode esquecer ou perder de vista que no reino inaugurado por Jesus, os pobres é que são reis.

Considerações finais

É evidente que o possível movimento de mentalidade pré-conciliar, aliado ao clericalismo são fatores que contribuem para a não prática da opção preferencial pelos pobres.

Um caminho a se seguir é a produção e a vivência de uma teologia que o Papa Francisco, carinhosamente, chama de teologia das ruas, e esta teologia só é possível a partir da experiência com o pobre, estando junto deles e encontrando o Cristo crucificado neles.

A proposta da Teologia das ruas, nasce do encontro espiritual do Cristo crucificado, do povo pobre e oprimido. Nasce da indignação, da compaixão e do desejo de libertação, para que o leve a sair dessa situação de opressão, a partir dos Profetas, da Teologia do Êxodo, inspirado no capital espiritual que vem dos Evangelhos e da prática de Jesus e dos Apóstolos.

Referências

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2004.

CODINA, Victor, SJ. *Eclesiologia do Vaticano II*. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2791/2965>. Acesso em: 19 de ago. 2022.

COMBLIN. José. *A esperança dos pobres vive*. São Paulo: Paulus, 2003.

COMBLIN. José. *O Povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2002.

FRANCISCO. *Mensagem do Santo Padre aos Participantes do Sínodo em Buenos Aires*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2018/documents/papa-francesco_20181027_videomessaggio-cardinale-poli.html. Acesso em: 14 ago. 2022.

FRANCISCO. *Carta do Papa Francisco ao Cardeal Marc Ouellet, Presidente da Pontifícia Comissão para a América Latina*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2016/documents/papa-francesco_20160319_pont-comm-america-latina.html. Acessado em 14 ago. 2022.

FRANCISCO. *Carta do Papa Francisco por Ocasão do Centenário da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica Argentina*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_lettera-universita-cattolica-argentina.html. Acesso em 20 ago. 2022.

FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulinas 2013.

JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Centesimus Annus*. São Paulo: Paulinas 2008.

PAULO VI. *Carta Encíclica Populorum Progressio*. São Paulo: Paulinas 2009.

PAULO VI. *Decreto Optatam Totius*. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_po.html. Acesso em 20 ago. 2022.

SOUZA, A. *Os “padres novos no Brasil”*. Aspectos históricos e formação identitária. Disponível em: <https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:cTrgZXLYX-kJ:https://pucpr.emnuvens.com.br/pistispraxis/article/download/28673/25363&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>. Acesso em: 14 ago. 2022.

PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2005.

WALES, S.; BILLY, D. *Dicionário de Espiritualidade Redentorista*. Goiânia: Scala, 2012.

O QUE ESTÁ ACONTECENDO COM A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO?

Matheus da Silva Bernardes¹

Resumo: Com a recente publicação do livro *A crise da Igreja Católica e a Teologia da Libertação*, do Frei Clodovis Boff, então grande representante da Teologia da Libertação, hoje seu grande crítico, brota uma pergunta inevitável: o que está acontecendo com essa Teologia? Em primeiro lugar, é preciso constatar o fato de que já não é possível falar de “uma” Teologia da Libertação, mas de “Teologias” da Libertação: feminista, negra, ameríndia, queer, entre outras. O clamor por libertação não se restringe, portanto, a uma única pobreza – a socioeconômica dos anos 1970 e 1980 –, mas a diversas situações históricas de opressão: as mulheres, a população preta, os povos originários do continente americano, a população LGBTQIAPN+. Em segundo lugar, porém, está a questão do método que une tal reflexão teológica, nascida em uma Igreja fonte e não mais espelho, nas palavras do jesuíta Henrique Lima Vaz. Embora tenha sido um tema amplamente debatido, sobretudo por Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino e Francisco Aquino Júnior, é fundamental retomar as bases epistemológicas da Teologia da Libertação, todavia distanciando-nos daquilo apresentado por Clodovis Boff e abraçando a perspectiva da práxis evangélica, conforme a expõe Antonio González a partir do realismo crítico zubiriano. Em nosso trabalho, desde uma revisão bibliográfica, refletiremos sobre as bases epistemológicas da práxis, elemento fundamental do método teológico da Libertação, entendida, entretanto, como práxis libertadora do Reinado de Deus, e quais as consequências de tal compreensão para o trabalho teológico no século XXI.

Palavras-chave: Reino de Deus; Práxis evangélica; Apreensão de realidade; Método teológico.

Introdução

Publicado recentemente, o livro *A crise da Igreja Católica e a Teologia da Libertação* de autoria de C. Boff, cujos foram organizados por L. R. Adorno apresenta as críticas do outrora grande pioneiro da Teologia da Libertação convertido, porém, em seu grande crítico, quando não dissidente. Como o organizador da obra evidencia na apresentação, o funesto erro de tal Teologia teria sido “colocar os pobres no lugar de Cristo” (BOFF, ADORNO, 2023, p. 9).

Ainda na apresentação, o organizador do livro afirma: “teólogos (e pastores) começaram a se confundir com sociólogos (e militantes políticos), e passaram a exaltar tanto o *anthropos*, que este, afinal, acabou sendo entronizado no lugar do próprio Deus!” (BOFF, ADORNO, 2023, p. 11). Tal sentença é precedida por uma

¹ Doutor em Teologia Sistemática pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Professor da Faculdade de Teologia da PUC-Campinas. E-mail: matheus.bernardes@puc-campinas.edu.br

ampla reflexão sobre o giro eclesiológico e teológico promovido pelo Concílio Vaticano II e pelas conferências episcopais latino-americanas. Tal giro tem como pressuposto a abertura antropológica da Teologia, entretanto, tudo começa a “degringolar” quando no lugar dos problemas do “ser humano moderno”, a Igreja e a Teologia latino-americanas põem o “ser humano pobre”.

Não obstante, as críticas de C. Boff à Teologia da Libertação não são recentes, como mais abaixo veremos. Podemos afirmar que a novidade do texto publicado recentemente esteja na relação direta, estabelecida por ele, entre a crise da Igreja Católica e a Teologia da Libertação. Para o autor, a Igreja deslocou seu centro de Deus para o mundo (BOFF, ADORNO, 2023, p. 21). Chega, inclusive, a sustentar mudanças radicais no centro da Igreja ao citar os quatro sonhos propostos pelo Sínodo para a Amazônia (2019), dos quais apenas no quarto expressa a fé em suas dimensões teológica e experiencial (BOFF, ADORNO, 2023, p. 28).

Deixando de lado os desafios diretamente religiosos e espirituais, a Igreja Católica abre passagem para as diversas denominações pentecostais que, em não poucas regiões do subcontinente latino-americano, já são maioria. Qualidades espirituais, como fervor na oração, amor às Escrituras, firmeza doutrinária, piedade no culto e zelo pela expansão do Evangelho, não estariam mais no foco, apenas a estéril discussão entre progressistas e conservadores (BOFF, ADORNO, 2023, p. 31).

O que acabamos de expor são algumas ideias iniciais do livro em questão. Não pretendemos fazer uma apresentação exaustiva da obra, simplesmente resgatar alguns pontos que possam nos conduzir ao aprofundamento do que nos propusemos, isto é, investigar o que estaria acontecendo com a Teologia da Libertação. Ao mesmo tempo, não nos prolongaremos na discussão sobre os argumentos acima apresentados, porque nos interessa muito mais resgatar a crítica que C. Boff fez à tese sobriniana do *intellectus amoris* para que, em seguida, possamos recuperar a base epistemológica da práxis, entendida como práxis libertadora do Reinado de Deus, o fundamento teológico da Teologia latino-americana da Libertação.

1. A crítica à tese sobriniana do *intellectus amoris*

A atual crítica de C. Boff à Teologia da Libertação já estava presente em seu questionamento à tese do *intellectus amoris* de J. Sobrino. Trata-se de uma crítica

radical, ou seja, não somente a um aspecto da tese sobriniana ou a sua formulação, mas a toda a tese como tal. Tal questionamento aparece, por primeira vez, no livro *Teoria do método teológico* (BOFF, 1988, p. 122s), dez anos depois que J. Sobrino apresentou, por vez primeira, sua tese.

Toda Teologia tem como princípio formal e determinante a história da salvação, não uma doutrina abstrata ou especulativa (BOFF, 1988, p. 115). Precisamente por seu sentido salvífico, tal história pode ser teologizada. A experiência, a práxis e a epistemologia do amor não podem substituir a *fides quae* para formulação teológica. Se o amor é o ágape neotestamentário ou pelo menos é animado por ele, pode até se converter no princípio formal da Teologia porque “reporta antes de tudo o amor de Deus pelo seu povo” (BOFF, 1988, p. 123).

“Pensar a fé a partir da prática do amor” (BOFF, 1988, p. 123) é epistemologicamente sustentável, mas somente como momento segundo. Isso também vale para a libertação: não é o *intellectus liberationis* que comporta o *intellectus fidei*, é justamente o contrário porque a libertação pertence ao horizonte mais amplo da fé e não vice-versa (BOFF, 1988, p. 123).

A crítica à tese de J. Sobrino foi reformulada no Congresso da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER), em Belo Horizonte, no ano 2000. Clodovis Boff afirma a fé como fonte ou *arché* da Teologia é um ponto absolutamente fundamental para a tarefa teológica. Além disso, o ponto de partida da Teologia é a *fides quae* (a fé objetiva) não a *fides qua* (a fé subjetiva). Em seguida, o autor concentra sua reflexão no que ele chama de “duas questões maiores de nosso tempo”: a exclusão e o sentido (BOFF, 2000, p. 173).

Sobre questão da exclusão, ele faz três afirmações; merece destaque a primeira, como bem indica F. Aquino Júnior, porque nela está a crítica à tese sobriniana do *intellectus amoris*: a fé é o fundamento último não só da Teologia em geral, mas também da opção preferencial pelos pobres, âmbito de realidade a partir do qual o trabalho teológico é realizado (AQUINO JÚNIOR, 2009, p. 401). Mesmo que a experiência de Deus no pobre esteja nos fundamentos da Teologia da Libertação, trata-se de uma opção eminentemente teocêntrica. A opção pelos pobres, portanto, é mais fundada que fundante, porque ela mesma tem seu fundamento nas bases da fé positiva.

O próprio F. Aquino Júnior propõe um caminho crítico para considerar o questionamento de Clodovis Boff. Em primeiro lugar, entender a Teologia como *intellectus amoris* não significa ignorar o *intellectus fidei*. O que J. Sobrino pretende evitar é a redução da Teologia a um mero explicar e aprofundar intelectualmente os conteúdos da fé em sua positividade. Tendo como ponto de partida a própria Revelação, a tese do *intellectus amoris* propõe uma compreensão mais ampla e mais bíblica da Teologia, mas em nenhum momento pretende substituir sua compreensão como *intellectus fidei*.

Além disso, a misericórdia apresentada pelo autor como princípio de sua Teologia é central na Revelação porque é a re-ação de Deus mesmo diante do mundo sofredor. Não se trata, portanto, somente do amor humano, mas do modo como Deus re-age diante do sofrimento. A misericórdia é princípio estruturante da ação de Deus, da vida de Jesus e, portanto, da Teologia (SOBRINO, 1990, p. 671-672).

Vale destacar que ambas as posturas apresentam pressupostos epistemológicos diversos que precisam ser observados. O primeiro diz respeito à própria concepção da Teologia da Libertação: é uma Teologia total ou uma Teologia parte, um momento segundo da Teologia? A Teologia da Libertação é uma maneira nova de fazer Teologia, seguindo a clássica formulação de Gustavo Gutiérrez, e a tese da Teologia como *intellectus amoris* está em plena sintonia com a tal formulação. O segundo pressuposto epistemológico diverso diz respeito à relação teoria-práxis, no qual centraremos nossa reflexão na sessão seguinte.

2. As bases epistemológicas da práxis

Temos que deixar claro que se trata de um elemento diretamente relacionado ao ponto de partida e a formalidade da atividade intelectual enquanto tal. J. Sobrino, seguindo a filosofia zubiriana, insiste na prioridade do real sobre o saber, que também deve configurar o trabalho teológico. Embora a Teologia latino-americana da Libertação se reconheça como um esforço especificamente intelectual, não pode ser reconhecida como uma atividade autônoma em relação à práxis humano-cristã; seu ponto de partida é a práxis cristã.

C. Boff insiste que somente as afirmações positivas e dogmáticas da fé podem ser consideradas como ponto de partida da Teologia. Ele reconhece a importância da práxis, mas insiste que para a atividade intelectual mais que a experiência da fé

ou fé vivida, o que se exige para a Teologia é a fé certa. Mesmo reconhecendo a densidade epistemológica da vida e da práxis, C. Boff destaca que teoria e práxis são dimensões heterogêneas e o saber científico parte não das coisas reais ou concretas, mas de noções gerais, abstratas e ideológicas.

Com relação à determinação e a formulação do âmbito de realidade a ser inteligido pela Teologia, J. Sobrino ressalta que a Revelação é percebida na história, mas jamais nega sua transcendência. C. Boff não nega o caráter histórico e imanente da Revelação, mas acaba por reduzir a opção pelos pobres a algo meramente decorrente e consequente da fé.

O autor dá esse passo para não incorrer em um risco de antropocentrismo, ainda que não perceba que esteja incorrendo em outro risco: prescindir da historicidade da Revelação, o que pode conduzir ao dualismo que separa transcendência de imanência (AQUINO JÚNIOR, 2009, p. 406-415).

Além disso, podemos recorrer à congeneridade entre teoria e práxis, ou mais precisamente, entre práxis e teoria como indica A. González. Os atos e a alteridade radical das estão constitutivamente abertos ao mundo. No âmbito prático, o que temos é comunicação real, isto é, a realidade que se dá gratuitamente. Por isso, a práxis não comporta a diferença metafísica entre mundo empírico e mundo existencial, entre categorial e transcendental. “Tudo o que é categorial, na medida que transcorre em nossos atos e apresenta em alteridade radical, é sempre plenamente transcendental” (GONZÁLEZ, 1999, p. 84).

Não podemos pensar, portanto, a revelação de Deus meramente como transmissão de enunciados dogmáticos. Deus não revelou algo de si, revelou a si próprio – comunicou a si próprio – mediante atos de concretos para a salvação e libertação de seu Povo. Já afirmamos que a opção pelos pobres é o âmbito próprio da Teologia latino-americana da Libertação, contudo esse âmbito recebe um nome específico nos Evangelhos: o Reinado de Deus.

3. Resgatar a práxis teologal do Reinado de Deus

Neste trabalho, não queremos retomar a ampla discussão bíblico-exegética sobre o Reinado de Deus, pretendemos somente destacar a práxis teologal do Reinado de Deus levada a cabo por Jesus de Nazaré como real ponto de partida da Teologia latino-americana da Libertação.

Fazer Teologia a partir da práxis do Reinado de Deus nos permite recuperar a relação de exclusividade entre Deus e Israel. Quando Israel canta a vitória de Deus sobre o Egito, proclama que Deus reina (Ex 15,18); o Faraó não reina mais, Deus reina para sempre sobre seu Povo (GONZÁLEZ, 1999, p. 202-205). A afirmação do reinado de Deus converter-se-á, portanto, em sério questionamento à monarquia, como podemos ler nas denúncias proféticas (Ez 34,2); ele é o rei e senhor de Israel. Além disso, é o amo de Israel, logo não há mais lugar para a escravidão (Lv 25,44-46); ele é o guerreiro que assume as batalhas de seu Povo (Ex 15,3).

Ao revelar-se em seu Reinado, Deus fundou um Povo de irmãs e irmãos, no qual as terras retornam a seus proprietários originais (Lv 15,23) e os escravos são libertados periodicamente, já não há espaço para diferenças sociais extremas (GONZÁLEZ, 1999, p. 205-211). O que essas ações concretas revelam é uma estrutura mental poderosa: Deus reina diretamente sobre seu Povo. Trata-se de um enorme passo na mentalidade religiosa e até teológica: o rei, o senhor, o amo e o guerreiro não são reflexos de Deus, porque só ele é rei, senhor, amo e guerreiro.

Jesus, em suas palavras e ações, revela o mesmo Deus insurgente que questiona toda forma de poder visível. O Nazareno assume todas as características veterotestamentárias do Reinado de Deus em sua pregação, mas com uma novidade inusitada: nele o Reinado de Deus chegou; nele e em sua práxis, Deus está reinando e vem tomar posse do que é seu (GONZÁLEZ, 1999, p. 262).

Além disso, o Deus rei, senhor, amo e guerreiro de Israel é chamado por Jesus de Pai, ou seja, o Reinado de Deus é realidade em Jesus mediante a proclamação da paternidade divina. Pensar a paternidade divina desde a relação de exclusividade que brota da práxis do Reinado de Deus implica que não podemos chamar a ninguém de pai (Mt 23,9); só Deus é Pai.

Não podemos incorrer no risco de abstrair a paternidade divina e generalizá-la. “Pai dos órfãos, justiceiro das viúvas, tal é Deus em sua morada santa” (Sl 68,5). Deus é Pai dos pobres e dos pequeninos, daqueles a quem revela “suas coisas” (Lc 10,21), dos pecadores e dos marginalizados (Lc 18,14). Portanto, a práxis teologal do Reinado de Deus, ponto de partida da Teologia latino-americana da Libertação, não brota de uma teoria teológica abstrata, precisamente o contrário, a teoria teológica brota da práxis teologal do Reinado de Deus levada a cabo por Jesus de Nazaré.

Conclusão

Diante da pobreza de seu Povo, Deus re-age para salvá-lo e libertá-lo; a revelação de Deus não acontece mediante a revelação de uma doutrina teológica ou de dogmas de fé, mas mediante uma práxis misericordiosa e libertadora, como bem ressalta J. Sobrino na tese do *intellectus amoris*.

A práxis teologal, portanto, não é mera consequência de uma teoria teológica, mas fonte dessa teoria. Nesse sentido, a crítica que C. Boff tem realizado à Teologia latino-americana da Libertação não corresponde à própria revelação divina. Ao afirmar que o práxis só pode ser momento segundo da tarefa teológica, o autor, outrora grande expoente da Teologia da Libertação, desconsidera o que é nuclear da própria revelação: a ação salvífica e libertadora de Deus, sua ação amorosa e misericordiosa em favor de seu Povo.

Contudo, a própria Teologia latino-americana da Libertação está sob o juízo da práxis do Reinado de Deus, ou seja, não basta à teóloga e ao teólogo iniciar sua reflexão fundamentando-a na práxis teologal; é preciso que a práxis amorosa e misericordiosa torne-se o centro da vida da teóloga e do teólogo. Nesse sentido, a atividade teológica exige conversão perene (SOBRINO, 1989, p. 292).

O que está acontecendo com a Teologia da Libertação? Esta foi a pergunta que nos motivou neste breve trabalho e nos permitiu contemplar novamente a práxis como seu ponto de partida. Para concluir, parafraseamos X. Zubiri para quem a tarefa filosófica não podia ser confundida com a ilustração filosófica, a tarefa filosófica mais própria é filosofar. Do mesmo modo, a tarefa teológica não pode ser confundida com a ilustração teológica, a tarefa teológica mais própria é teo-logizar, ou seja, pensar a revelação como práxis teologal do Reinado de Deus e converter-se por e a essa práxis.

Referências

- AQUINO JÚNIOR, F. A teologia como “intellectus amoris”. A propósito da crítica de Clodovis Boff a Jon Sobrino. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, fasc. 274, p. 388-415, abr. 2009.
- BOFF, C. *Teoria do método teológico*. 4ª ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 1998.
- BOFF, C.. Retorno à arché da Teologia. In: SUSIN, L. C. (Org.). *Sarça ardente*. Teologia na América Latina: prospectivas. São Paulo: Ed. Paulinas, 2000. p. 145-187.

BOFF, C. ADORNO RASERA, L. (Org.). *A crise da Igreja Católica e a Teologia da Libertação*. Campinas: Ecclesiae, 2023.

GONZÁLEZ, A. *Teología de la praxis evangélica*. Ensayo de una teología fundamental. Santander: Sal Terrae, 1999.

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

SOBRINO, J.. La Iglesia y el principio-misericordia. *Sal Terrae*, Santander, v. 78, n. 10, p. 665-678, oct. 1990.

CHANCES E ESTRATÉGIAS DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO NO ATUAL CONTEXTO

Paulo Agostinho N. Baptista¹

Resumo: O crescimento da extrema direita, e sua grande penetração nas mídias e redes sociais, com grande produção de conteúdo, na perspectiva da “pós-verdade”, não só no Brasil, bem como seu avanço sobre igrejas cristãs, predominantemente em grupos neopentecostais, mas também em grupos conservadores e carismáticos católicos, alimenta a ideia que a Teologia da Libertação definha ou já morreu. Mesmo entre grupos e líderes religiosos, católicos e evangélicos, ouve-se falar do fim da TdL. Em Comunicações anteriores, discutiu-se sobre o desafio de se pensar a respeito da importância de novas estratégias de presença da TdL, de forma especial no campo midiático. Pode-se observar como o Papa Francisco, apesar de receber ostensivos ataques de dentro da própria Igreja, seja de cardeais, bispos e presbíteros, tem pautado a agenda mundial: a questão dos migrantes, da ecologia integral, de uma nova economia e de um pacto educativo global. Por que a TdL também não se faz tão presente? O objetivo desta Comunicação, a partir de pesquisa qualificativa, de natureza bibliográfica, é retomar essa discussão e, diante do crescimento de grupos que desinformam a sociedade, mentindo e manipulando, propor formas de enfrentamento desse desafio. No caso brasileiro, os seis últimos anos vividos, a partir de golpe legislativo-jurídico-mediático de 2016 e do desgoverno do presidente capitão reformado, fizeram surgir muitos grupos e veículos de imprensa e de mídia alternativos, críticos. As conclusões da pesquisa indicam a necessidade de pesquisadores e divulgadores da TdL se aproximarem desses grupos e ocupar esses espaços como colunas, blogs e produção de conteúdo que ajudem na formação libertadora das pessoas, sejam religiosas ou não.

Palavras-chave: Libertação; Extrema-direita; Mídia libertária; Produção de conteúdo.

Introdução

O objetivo desta Comunicação é retomar a discussão sobre a presença da Teologia da Libertação – TdL no espaço social, de modo especial na mídia, em contraponto ao crescimento de grupos que desinformam a sociedade, mentindo e manipulando. Pretende propor formas de enfrentamento desse desafio. No caso brasileiro, os seis últimos anos vividos, a partir de golpe legislativo-jurídico-mediático de 2016 e do desgoverno do presidente capitão reformado, fizeram surgir muitos grupos e veículos de imprensa e de mídia alternativos, críticos. As conclusões da pesquisa, a partir de pesquisa qualificativa, de natureza bibliográfica, indicam a necessidade de pesquisadores e divulgadores da TdL se aproximarem desses grupos e ocupar esses espaços como colunas, blogs e produção de conteúdo em linguagem

¹ Doutor e mestre em Ciência da Religião (UFJF), Professor e Pesquisador do PPG em Ciências da Religião da PUC Minas. País de origem: Brasil. E-mail: pagostin@gmail.com

simples e direta, impressos ou digitais que ajudem na formação libertadora das pessoas, sejam religiosas ou não.

1. O processo de construção e de recepção e transmissão da informação: a questão da confiança

No processo da produção da informação pode-se observar três momentos importantes que devem ser destacados:

temos uma informação potencial, ainda sem valor, porque não está sendo utilizada e que só terá significado diante da noção de futuro que permitirá a construção desse significado. No segundo momento esta informação é selecionada para e pelo usuário, transformando-se em uma informação com valor agregado, ou informação consolidada. É no terceiro momento que a informação se transforma em conhecimento e deixa de ser um fim, para tornar-se um meio. Durante esse processo a informação vai deixando de ser apenas “aquilo que diminui incertezas” ideia defendida por alguns autores – e passa a ser também “aquilo que provoca incertezas”, que suscita novas perguntas (SIMÕES, 1996, p. 81).

Nem sempre isso leva a conhecimento, pelo contrário, muitas vezes se reduz a mera opinião (doxa) e com uma intenção clara: mentir, enganar, manipular. Mas por que as pessoas acabam caindo nessa armadilha e repassam, repassam e até brigam e rompem relações com base em mentiras, que não são verificadas e nem contestadas: Resposta simples: por causa da confiança.

A palavra confiança (com + fiança) tem origem latina, em *fidere* (acreditar, crer), que deriva de *fides* (fé), significando “depositar a fé em”, acreditar plenamente, com firmeza. Há quem relacione essa palavra como derivativa de *traustr*, do escandinavo antigo, que significa “forte”, mesma raiz da palavra verdade *trust*.

Depositando a fé em alguém, sem dúvida, pressupõe que acreditemos que ela seja forte e verdadeira para nós. Assim, a confiança tem mais a ver com um ato de fé e não segue necessariamente a lógica, a razão.

Para a tradição judaica, a palavra verdade é *emunah*, que significa exatamente confiança. As pessoas e Deus são verdadeiros nessa perspectiva. A verdade tem relação com a presença, com a expectativa de algo acordado. Interessante que *emunah* tenha a mesma origem que a palavra amém = assim seja. Para essa tradição, verdade tem relação com esperança e confiança. Vemos isso com Abraão, Isaac e Jacó, e com todos os profetas.

Diferente dos gregos, que tem o conceito de verdade em *aletheia* (que se refere às coisas que “são”, àquilo que é evidente), os latinos pensam esse conceito como *veritas* (os fatos passados, à exatidão, o rigor e à fidelidade da linguagem). Os judeus já pensam em *emunah* como aquilo que será, sejam ações ou coisas. Hoje, fazemos uma síntese dessas três concepções: as coisas presentes, os fatos passados e as coisas futuras, ou seja, realidade (*aletheia*), linguagem (*veritas*) e confiança-esperança (*emunah*).

Os cristãos, em seguimento à tradição judaica, têm em Jesus um exemplo pleno de confiança. Até o fim, no seu último gesto, Jesus confia: “em tuas mãos entrego o meu espírito”. E sempre pede aos seus seguidores, a partir de seu testemunho de amor, que tenham fé, que confiem e tenham esperança. Por isso, fé, amor e esperança não se dissociam na visão cristã. E a base da fé, assim como do amor e da esperança, é a confiança.

Winnicott foi um psicanalista que trabalhou muito o tema da confiança. Para ele, desde a mais tenra idade, a criança aprende pela relação de cuidado e de amor da mãe (biológica ou não), que o mundo é confiável, e que ela pode acreditar e se desenvolver. A relação da fé religiosa também se estrutura a partir daí. Mas esse é um assunto para outra reflexão, não é nosso tema aqui.

As experiências vividas e guardadas pelo bebê levam-no a considerar que o mundo é digno de confiança, ou não. E crescemos, em idade e maturidade, através da relação afetiva e de amor, da relação de confiança com os familiares, educadores, amigos, vizinhos, estendendo essa relação depois para autores, jornalistas, líderes, padres, pastores, mesmo que nunca os tenhamos conhecido, conversado ou nos relacionado com eles.

Ter recebido amor e cuidado, portanto, desenvolve em nós a autoconfiança: confiamos em nossas faculdades mentais, em nossos critérios de juízo e métodos de conhecer, de crer e de reter os conhecimentos e crenças adquiridas. Por confiarmos em nós, podemos confiar nos outros, mesmo sabendo que somos propensos ao erro, que somos falíveis, ambíguos, limitados, porém, com capacidade de mudar e de reconhecer que erramos, assim como perceber que os outros erram e podem mudar.

Desta forma, a condição de amar, que começa pela autoconfiança, ou seja, pelo amar-se, passa para a relação com o outro (amar, como verbo transitivo), podendo que esse passo de abertura ao outro não seja correspondido: podemos não

ser amados. Talvez esse seja um medo forte para muitos hoje: medo de amar. Na realidade é o medo de não ser amado, de sofrer, ou o medo de confiar (depositar a fé) e ser ferido. Por isso, uma das condições fundamentais de qualquer relação, especialmente amorosa, é perdoar (*perdonare*, do latim) que significa *per* = total + *donare* = dar, dar-se totalmente, reatar o que foi rompido, dar nova chance.

É a partir da autoconfiança que podemos atribuir confiança a outras pessoas, produzindo um clima de confiabilidade. Por isso, confiamos no grupo de amigos, que se abrem conosco, que conhecemos suas vidas, suas experiências, vivências, seus valores, suas crenças. Geralmente, partilhamos de forma mais aberta nossa vida com aquelas pessoas mais parecidas conosco, ou que tenham os mesmos valores ou sistemas de vida.

É desta forma que simpatizamos com algumas pessoas e não temos simpatia com outras. Com o advento das redes sociais, transferimos muitos processos que aconteciam face-a-face para o que escrevemos, lemos ou transmitimos. Só que houve uma mudança enorme quando pessoas e grupos, intencionalmente, querem enganar as pessoas: começam a produzir conteúdos falsos, mentiras, as famosas *Fake News*.

A filósofa irlandesa Onora O'Neill trouxe uma contribuição importante para essa temática: desconstruiu "a maioria das ideias feitas que temos sobre confiança. A sua tese baseia-se na ideia de que mais importante do que falar de confiança é falarmos de confiabilidade, algo que implica a relação entre dois sujeitos. Ao perguntarmos se temos confiança em alguém, a pergunta central que se segue deve ser: para fazer o quê? 'Posso confiar na professora do meu filho para o ensinar, mas não para guiar o autocarro da escola', exemplifica. Numa palestra, Onora O'Neill retoma algumas das ideias que desenvolveu nas Reith Lectures da BBC sobre o mesmo tema, *A Question of Trust*, em 2002."

Por isso, é fundamental, para a confiança, a confiabilidade, que haja transparência, sinceridade, verdade, ética, coerência das pessoas e instituições. Precisamos nos perguntar: quais os interesses nessa e dessa informação, quem a produziu, que interesse dirige tal fonte de informação, tal canal de TV, tal jornal, tal jornalista, partidos, candidatos, pessoas, igrejas... Verificamos sua veracidade, devemos e podemos transmiti-las? Com que finalidade? O que ela poderá causar? Quem será atingido? É verdadeira? Como posso conferir sua veracidade e a confiabilidade dessa fonte?

Há um ditado que considero muito efetivo: nossa cabeça está onde estão os nossos pés. Se pertencço à classe média, penso como classe média; se sou branco não consigo saber o que é ser uma pessoa preta, as experiências e preconceitos que viveu e sofreu. Posso até fazer um esforço e me identificar com as pessoas pretas, mas nunca saberei como é viver dessa forma. Esse processo de empatia (em + *patos* = sentir com o outro) pode até levar à compreensão: se passei por experiências semelhantes ao outro, posso compreendê-lo, se sofri uma grande perda, posso compreender o que o outro está sentindo, mas não da mesma forma.

Assim, nosso lugar social, cultural, religioso, de gênero, de orientação sexual, nossas vivências, nossa forma familiar de viver, nossos valores ético-morais e crenças, nossas opções políticas (não necessariamente partidárias), ou seja, o que esperamos para a sociedade, suas leis, suas formas de convivência, a maneira de lidar com as diversas diferenças, como as de classe, as econômicas e sociais, tudo isso interfere na maneira como vemos o mundo, como analisamos o passado, sonhamos o futuro e o realizamos no presente.

O ser humano é um ser histórico, ele faz a história, de qualquer forma. Se não faço nada, se sou omissor, estou fazendo a história de não fazer nada, de ser omissor. Mas apesar de todo mundo fazer a história, pelo simples fato de existir, nem todo mundo tem consciência disso, tem “consciência histórica”.

Segundo o historiador R. Koselleck, a consciência histórica é produzida pela relação, ou a troca e a articulação, entre duas coisas: o *espaço de experiência* e o *horizonte de expectativa*. O espaço de experiência é formado pelas vivências, experiências, memórias que temos, ou aquilo que chamamos de passado. Já o horizonte de expectativa corresponde aos sonhos, projetos, expectativas que temos, ou que chamamos de futuro. Mas a consciência histórica acontece na única coisa que existe: o *PRESENTE*. Só que o presente não se explica por ele mesmo, não pode significar o *carpe diem*, o curtir o momento, aproveitar o agora. O presente é o que fizemos ontem, conscientes ou não. O futuro é o que estamos fazendo agora. Portanto, o presente é a síntese do passado e do futuro. Queremos um Brasil melhor? O que estamos fazendo hoje para isso? Temos uma situação caótica, o que fizemos ou deixamos de fazer no passado, ontem, para que isso acontecesse hoje? Aquelas pessoas, certamente a maioria eram pessoas boas, que votaram em Hitler, em Bush (pai e filho), são responsáveis, mesmo que sem consciência, da 2ª. guerra mundial e

do seus milhões de mortos (Hitler), da invasão do Iraque e do Afeganistão, e suas centenas de milhares de mortos, do atentado de 11 de setembro (e controle de tudo e de todos), da maior crise econômica mundial em 2008 (prejuízo de 55 trilhões de dólares para o mundo inteiro), causado pelo Bush filho, o presidente americano mais ignorante da histórica americana. E poderíamos citar ainda a guerra na Croácia e tantas outras violências. E hoje, podemos ver em nossa história recente, com a Pandemia, as consequências da eleição de Trump e Bolsonaro.

Têm crescido cada vez mais relações conflitivas, e muitos rompimentos, entre amigos, colegas de trabalho e até entre familiares, especialmente, a partir das redes sociais e do crescimento das Fake News. A confiança e a confiabilidade ficaram abaladas. Em quem confiar? Alguns dizem: “Eu retransmiti a mensagem, pois foi meu parente (irmão/ã, a mãe, o pai, a esposa, o marido, o/a filho/a), foi meu amigo, foi meu colega, foi meu pastor ou o meu padre ou bispo que postou, que me enviou!!!.”

Devemos nos perguntar: quem é digno de confiança, ou melhor, de confiabilidade para nós? Em quem podemos realmente confiar? Será que essa pessoa expressa conhecimento de causa efetivo, é fonte segura, tem “boa” intenção mesmo, ou só repassa por repassar, ou a intenção é criar o caos? Será que vale a pena romper uma relação de anos, até entre familiares (entram muitos aspectos nesse processo), por causa de questões partidárias, ou até políticas? (não podemos esquecer que a palavra política tem origem grega em *polis* = cidade, significando o cuidado com as coisas públicas, com o bem comum, com aquilo que é de todos; e que a palavra partido é bem autoexplicativa = uma parte, um lado, partir de um lado). Talvez sim, talvez não.

Concluindo, essa reflexão sobre a confiança e sobre a confiabilidade teve como objetivo nos fazer refletir sobre a autoconfiança, como ela foi e pode ser desenvolvida e cultivada. Que somos agentes e responsáveis pela história, que precisamos ser críticos e, a partir de nossos valores e crenças, definir nossos critérios de confiabilidade e sobre nossa capacidade de ter consciência de nosso lugar social, de nossas escolhas e da possibilidade de mudar e de ver os outros e o mundo à nossa volta com olhos críticos, mas também compreensivos, quem sabe amorosos. Precisamos criar uma cultura de paz que faça cessar, o mais que puder, a lógica da mentira, da violência e da exclusão, criando verdadeiro processo de

libertação E para isso precisamos confiar em quem é digno de confiança e desconfiar de quem não demonstrar em seus discursos, mas especialmente em seu testemunho de vida e em suas práticas que não é confiável.

Será a Teologia da Libertação tem se mostrado ao longo da história como confiável? Através de quem? Como enfrentar esse desafio

2. A ocupação dos canais de formação para uma “consciência crítica”

Neste breve espaço de uma Comunicação, não será possível avançar muito nas respostas às perguntas que concluíram a parte anterior. Podemos apenas brevemente indicar algumas ideias.

Lembrando a trilogia de João Batista Libanio (LIBANIO, 1978; 1979) – “Formação da consciência crítica” (1. subsídios filosóficos-culturais; 2 subsídios sócio-analíticos; 3. Subsídios psicopedagógicos), que ajudou muita gente no processo de formação de lideranças. hoje podemos retomar importantes publicações que valem a pena recordar, dentre milhares de títulos, pode-se exemplificar:

- A cruz de Jesus na vida do Povo (Prelazia de São Félix do Araguaia, 1985);
- Como fazer Análise de estrutura e conjuntura (FASE, 1985);
- Como fazer Teologia da Libertação (Leonardo e Clodovis Boff, 1986);
- Como se faz a Luta de bairros (Jó Resende, 1985);
- Como se faz uma Comunidade Eclesial de Base (Dom Juiz Fernandes, 1984);
- Como trabalhar com o povo (Clodovis Boff, 1984);
- Critãos: como fazer política (Clodovis Boff et al, 1987);
- Igreja dos Pobres (Aquino Júnior, 2018);
- Igreja: o que é? (Prelazia de São Félix do Araguaia, 1992);
- Organizações populares (Aquino Júnior, 2018).

Essa produção, que ajudam dezenas ou centenas de milhares de pessoas, também pode ser retomada hoje, feita na forma de mídia audiovisual (vídeos curtos, podcasts, mesas redentdas, entrevistas...). Não podemos pensar só em livretos ou cartilhas, temos que avançar em divulgar essa riqueza a ser produzida ou

reproduzida pelas redes, em formas mais dinâmicas. Tarefa que seria muito bem desempenhada pelos jovens.

Produzir uma informação para a formação crítica passa pela confiança, pela confiabilidade. E aqueles que militam na TdL têm que ocupar esse espaço.

Um último e importante exemplo, que foi objeto de reflexão neste GT, mas no espaço da SOTER, em 2021 (BAPTISTA, 2021, p. 294-307), diz respeito ao Instituto Conhecimento Liberta – ICL, uma instituição de educação e cultura, que teve início em outubro de 2020, e que tem como pilares a “Cultura”, a “Espiritualidade” e a perspectiva “Profissional”. Tem à frente o engenheiro Eduardo Moreira, e conta com a participação de Padre Júlio Lancellotti, Leonardo Boff, Frei Betto, Frei David dos Santos, Jessé Souza e uma infinidade de pessoas comprometidas com a informação e a formação críticas e a libertação. Oferece mais de 230 cursos, com 70.000 alunos/as, inclusive com bolsas (mais de 25.000 bolsistas), apoiadas pela Educafro, MST, CUT, CDDH de Petrópolis e mais de 60 entidades.

O canal do ICL oferece ainda 3 noticiários, entrevistas e muitos outros programas, e tem liderado a audiência nos noticiários (o canal de notícias que mais cresce), superando Globo News, CNN, Band News, Jovem Pam, com mais de 132 milhões de visualizações, com 30 milhões de horas assistidas, com média de 30 minutos (até setembro de 2023), atingindo milhões de pessoas:

- Desperta – 7h
- ICL Notícias 1 – 8h-10h30
- Em Detalhes – 10h30-11h
- Mercado e investimentos – 11h-11h30
- ICL notícias 2 – 18h-19h30
- Sinapse ICL – 19h30-20h
- Espiritualidade na Ação – 20h – Frei Davi, Leonardo Boff, Padre Júlio Lancellotti (ICL, 2023).

Na comemoração dos três anos do ICL, programado para o dia 16 de outubro de 2023 serão anunciadas as novidades do Instituto que demonstra a sua capacidade criativa e inovadora para proporcionar uma formação crítica, como uma diversidade de programas e projetos: 1) Portal ICL notícias; 2) ICL entretenimento; 3) Série Faria Limers; 4) Reality empreendedorismo disruptivo; 5) ICL Talks; 6) Série “Brasil de verdade” (anti-reality); 7) Filmes e séries documentais (a primeira

“De quanta terra precisa um homem”); 8) Ampliação da estrutura do ICL, para além de Brasília, São Paulo e Porto Alegre); 9) Ampliar a Editoria ICL com publicações de novos títulos; 10) Programa Aceleração de Canais Disruptivos – ACD (apoio financeiro); 11) ICL nas ruas, especialmente cidades e em comunidades pobres; 12) Produção de uma página de Jornal diário; 13) ICL Inteligência Artificial (IA); 14) Grande eventos presenciais; 15) Criação da Universidade ICL (graduação e pós-graduação); 16) Projeto Emprega ICL (ponte com o mercado e empresas, abrindo espaço para empresas demandarem estagiários e profissionais); 17) Programa Embaixadores do ICL, para ampliar os membros da comunidade; 18) Enfrentamento das dificuldades para o crescimento do ICL e sua manutenção (de R\$35 milhões para R\$650 milhões) com os novos projetos sem monetização, financiadores, sem publicidade, para evitar qualquer forma de pressão e dependência ideológica e política.²

Conclusão

Inspirados pelo este significativo exemplo, precisamos focar na formação de lideranças, na formação política e teológica de qualidade, alimentar os grupos de Fé e Política, os Círculos bíblicos e demais formas de formação religiosa, econômica, social, cultural, política para a cidadania plena. Essa é a tarefa e o horizonte de chances para a TdL se fazer presente.

Referências

AQUINO JÚNIOR. Francisco de. *Igreja dos Pobres*. São Paulo: Paulinas, 2018.

AQUINO JÚNIOR. Francisco de. *Organizações populares*. São Paulo: Paulinas, 2018.

BAPTISTA, Paulo Agostinho N. A luta pela libertação chega ao espaço público: breve análise do Instituto Conhecimento Liberta. In: SOTER. RELIGIÃO, LAICIDADE E DEMOCRACIA – cenários e perspectivas – 33^a Congresso Internacional da SOTER, 2021, Belo Horizonte. *ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER 33^o Congresso Internacional da Soter Religião, Laicidade e Democracia: cenários e perspectivas*. Belo Horizonte: SOTER, 2021. v. 1. p. 294-307.

BOFF, Clodovis *et al.* *Cristãos: como fazer política*. Petrópolis: Vozes, 1987.

² Vale a pena conhecer a Live dos três anos do ICL – A revolução está começando, apresentada no dia 16 de outubro de 2023: <https://www.youtube.com/watch?v=sflaJMrHBes>

BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. *Como fazer teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986.

CLODOVIS, Boff. *Como trabalhar com o povo*. Petrópolis: Vozes, 1984.

COMBLIN, José. *Quais os desafios dos temas teológicos atuais*. São Paulo: Paulinas, 2005.

FASE. *Como fazer Análise de estrutura e conjuntura*. Recife: Fase, 1985.

FERNANDES, Dom Luís. *Como se faz uma Comunidade Eclesial de Base*. Petrópolis: Vozes, 1984.

GASDA, Élio Estanislau. *Doutrina social: economia, trabalho e política*. São Paulo: Paulinas, 2018.

INTITUTO CONHECIMENTO LIBERTA – ICL. Site. Disponível em: <https://icl.com.br/>. Acesso em 12 out. 2023.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contruição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto-PUC Rio, 2006.

LIBANIO, João Batista. *Formação da consciência crítica*. 1 Subsídios sócio-analíticos. Petrópolis: Vozes, 1979.

LIBANIO, João Batista. *Formação da consciência crítica*. 2 Subsídios filosóficos-culturais. Petrópolis: Vozes, 1979.

LIBANIO, João Batista. *Formação da consciência crítica*. 3 Subsídios psicopedagógicos. Petrópolis: Vozes, 1979.

O'NEILL, Onora. *A Question of Trust*. Reith Lectures, BBC. Inglaterra, BBC, 2002. Disponível em: <https://www.bbc.co.uk/radio4/reith2002/lecture1.shtml>. Acesso em: 16 ago. 2023.

PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA. *A cruz de Jesus na vida do Povo*. Petrópolis: Vozes, 1985.

PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA. *Igreja: o que é?*. Petrópolis: Vozes, 1981.

REZENDE, Jô. *Como se faz a Luta de bairros*. Petrópolis: Vozes, 1985.

SIMÕES, Andrea Machado. O processo de produção e distribuição de informação enquanto conhecimento: algumas reflexões. *Perspectiva da Ciência da Informação*, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, p. 81-86, 1996.

GT 8: TEOLOGIA SISTEMÁTICA: QUESTÕES EMERGENTES



GT 8: TEOLOGIA SISTEMÁTICA: QUESTÕES EMERGENTES

Cesar Augusto Kuzma (PUC-RJ)
Érico João Hammes (PUC-RS)
Geraldo Luiz de Mori (FAJE)
Francisco de Aquino Júnior (UNICAP)

O grupo acolhe estudos que abordem os elementos próprios da teologia sistemática e sua articulação com a história da teologia e os novos horizontes epistemológicos que a desafiam no contexto atual em seus aspectos eclesiais, sociais, políticos, culturais e religiosos. Está aberto a acolher abordagens dos tratados e especificidades da teologia sistemática e suas relações com o todo do discurso teológico, na busca de fundamentos bíblicos e da Tradição e no lançar-se do fazer teológico na direção de dar respostas a questões emergentes da fé e da prática pastoral. Pretende abrir espaço para aprofundar especialmente temas de cunho teológico, cristológico, soteriológico, pneumatológico, soteriológico e escatológico, levando em conta sempre aquilo que já se construiu e se consolidou na teologia, mas também na perspectiva de novas relações, de novos horizontes que provocam a inteligência da fé a um discurso autêntico, ousado e corajoso. O grupo está aberto ainda a acolher temas de outros tratados sistemáticos, tendo em vista a relação de Deus com o ser humano e a resposta que este dá ao chamado divino, trabalhando a inter-relação da teologia sistemática com outros saberes, que podem e devem auxiliar o labor teológico diante das novas circunstâncias do mundo atual, articulando a relação fé e vida.

A ALIMENTAÇÃO COMO HERMENÊUTICA: POTENCIAIS CONTRIBUIÇÕES DA CIÊNCIA NUTRICIONAL À TEOLOGIA SISTEMÁTICA

Anderson Silva Barroso¹

Resumo: A relação entre alimentação e teologia tem despertado crescente interesse nos últimos anos. À medida que os(as) pesquisadores(as) buscam integrar diferentes áreas do conhecimento a fim de obter uma compreensão mais abrangente das realidades divina e humana, concepções teológicas tradicionais podem ser revisitadas. Isso possibilita reelaborações que sejam relevantes à experiência de fé das cristãs e cristãos de hoje. Neste sentido, a alimentação desponta como assunto nos campos da práxis cristã, de espiritualidade e dos estudos bíblicos, mas em menor número na teologia sistemática. Em vista disso, o objetivo desta comunicação é compartilhar as intuições iniciais de nosso projeto de pesquisa doutoral, destacando como a ciência nutricional pode fornecer uma perspectiva moderna e criativa a essenciais áreas da teologia sistemática. Descrevendo pontos de convergência e dissonância entre os campos, nosso estudo interdisciplinar pretende examinar fontes teológicas e científicas contemporâneas relevantes, indicando como a comensalidade está obrigatoriamente vinculada aos processos de hominização e humanização, sendo determinantemente comunitária e simbólica e religiosamente substancial na tradição judaico-cristã. Espera-se com esta investigação revelar novas possibilidades hermenêuticas aos campos da antropologia teológica, cristologia, trindade e eclesiologia, apontando caminhos para a proposição de uma teologia sistemática mais holística, intimamente relacionada à práxis e a espiritualidade cristãs. Desse modo, interpelando concepções limitadas ou insuficientes ao ser humano pós-moderno, a teologia será enriquecida por meio de novos insights e abordagens sociorreligiosas esclarecidas em relação à alimentação consciente, saudável e ética.

PALAVRAS-CHAVE: Alimentação; Hermenêutica Teológica; Ciência da Nutrição; Teologia Sistemática; Humanização.

Introdução

“A reflexão teológica é enriquecida quando a comida está na mesa” (WIRZBA, 2013, p. 374). Essa afirmação feita pelo teólogo canadense Norman Wirzba no artigo *Food for Theologians*, indica o norte da hipótese primeira que estamos investigando com nosso projeto doutoral, cujo título provisório é “Degustai e vede como o Senhor é bom”: interpelações teológico-nutricionais sobre a humanização do *homo commensalis*.

Pressupondo o alimento como um lícito *locus theologicus* (BARROSO, 2021), e na trilha epistêmica aberta por outras teologias contextuais, nossa pesquisa se insere num duplo movimento: por um lado, integra o grupo de investigações que recorrem ao

¹ Mestre em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Doutorado em andamento em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Bolsista CAPES. E-mail: anderssonbarroso@yahoo.com.br.

conhecimento de outras ciências (a literatura, o direito, a ecologia, a gastronomia etc.), como meio hermenêutico de reelaborar e reinterpretar o cristianismo de forma inteligente, acessível aos hodiernos sujeitos; e por outro, reconhece a essencialidade da alimentação para a existência humana, desde a elaboração religiosa cristã, de forma a recuperar teologicamente como o alimento integra simultaneamente panoramas humanos e divinos, possibilitando dignificar nossa complexa realidade a partir da eminência do Reino de Deus e da prática profética de Jesus.

Neste sentido, ao interrogar pela humanização do *homo commensalis*, passaremos impreterivelmente por áreas da teologia sistemática que normalmente não utilizam o alimento como ponto de partida hermenêutico. Desejamos compartilhar com essa comunicação quatro intuições iniciais de como os conceitos e ideias próprias da ciência nutricional podem contribuir com essenciais reflexões da teologia sistemática, possibilitando o avanço científico neste campo, bem como oportunizando uma abordagem teoricamente criativa, bíblicamente sensível, pastoralmente fecunda e eticamente responsável.

1. Hominização e humanização: contribuição à antropologia teológica

A antropologia da alimentação considera que o ser humano é efetivamente distinto dos outros animais por sua original comensalidade, antropossociologicamente comunitária e simbólica (processo de hominização). Neste sentido, o contínuo decurso de humanização do ser humano só é possível, em perspectiva nutricional, se ponderamos como a comensalidade (para além da linguagem ou da capacidade racional) está determinantemente vinculada ao que é próprio do humano.

Em chave cristã, essa particular comensalidade que diferencia o ser humano dos outros animais é descrita no mito criacional. Segundo a revelação bíblica, “ser imagem e semelhança de Deus” não é o único elemento distintivo da criação humana. Em vista da humanização pela qual também se interessa a teologia, considerar a comensalidade como algo inato do ser humano e legado por Deus parece possibilitar à antropologia teológica criativos elementos para (re)formular de maneira significativa a unicidade do ser humano, suas potencialidades e limites, sua relação de dependência frente ao Criador e às outras criaturas, bem como manifestar uma dinâmica leitura auto-perceptiva frente a Deus: o ser humano é uma criatura carente de nutrição, em sentido físico, espiritual e de significados.

2. A comensalidade como estilo de vida: contribuição à cristológica

A ótica particularizada da ciência nutricional permite considerar o ser humano como *homo commensalis*². Para além de garantir a existência física, a necessidade alimentar marcou nossa história de tal forma que a comensalidade pode ser apontada como *turning point* em diferentes processos evolutivos humanos (TELES, BELO, SILVA, 2017). Assim, a alimentação se amplia para os mais diversos âmbitos de nossa existência, influenciando a cultura, a linguagem, os estados de saúde e doença, a economia, a justiça social, o meio ambiente etc. Deste modo, a comensalidade experimentada por uma nação, um grupo religioso específico, em um determinado local ou época, é capaz de traduzir de maneira cognoscível um complexo conjunto de valores e princípios. Isto fica evidente quando nos aproximamos da história da alimentação. Vemos como ao longo dos séculos as práticas e o patrimônio alimentares dos diferentes povos refletem profundamente suas convicções identitárias.

Nesta direção, profundamente marcados pelo mistério de um Deus que se encarna na história humana, indagar seriamente sobre o modelo de comensalidade vivido e proposto por Jesus pode servir à cristologia moderna como meio para aprofundar sua compreensão do Nazareno e de seu projeto messiânico. A comensalidade humanizadora de Jesus reflete seu programa social, político e religioso que destoa daquele das lideranças de seu tempo, que violentamente reagem à “mesa aberta de Jesus”. Desejamos avançar no conhecimento de Cristo ao lembrar que ele “acolhia os pecadores e fazia refeições com eles” (Lc 15,2), avaliando o que isso significa para a comunidade cristã do séc. XXI.

3. Das escolhas individuais aos sistemas alimentares: contribuição à doutrina trinitária

Até pouco tempo atrás compreendia-se que a atuação do profissional da nutrição na prevenção, promoção e recuperação da saúde humana através da alimentação estava em maior grau relacionada às escolhas alimentares individuais. Houve, entretanto, uma virada nesta concepção, e mesmo, no entendimento da Nutrição como ciência. Considera-se hoje indispensável à boa práxis nutricional, refletir a relação do ser humano e sua alimentação de forma sistêmica, inserindo na análise todos os atores e atividades envolvidos na “produção, processamento, distribuição, preparo, consumo e descarte dos

² Esta é a hipótese que buscaremos comprovar com nossa tese, relacionando-a com uma percepção e compreensão desta mesma realidade a partir da teologia.

alimentos, que afetam a saúde, questões socioeconômicas e o meio ambiente” (SUSTENTAREA, 2020). É assumir que o que comemos hoje, o fazemos sob influências múltiplas, da cultura, da economia, da política, estruturais, ambientais e tecnológicas, que não devem de maneira alguma ser desconsideradas. Não se pode desconsiderar uma ou outra dimensão, sob perigo de, na redução, dificultar ou impossibilitar a humanização do ser humano a partir da garantia do direito à alimentação digna, adequada e saudável.

Tal desafio permanece quando pensamos a humanização do ser humano em perspectiva religiosa cristã. Utilizando a metáfora alimentar, considerar que podemos ser nutridos numa relação unilateral com apenas uma das pessoas da Trindade é, no mínimo, imprudente. Por mais que a teologia tenha avançado nestes dois milênios, permanecemos marcados por momentos na história do cristianismo que colocam um aceno maior em uma das pessoas trinitárias, fazendo que o entendimento do mistério trinitário vivenciado na contingência humana esteja compartimentalizado, e por consequência, não seja vivenciado a partir da lógica da unidade que surge da diversidade. A visão sistêmica da realidade alimentar pode ajudar-nos a atingir que em Deus, nada existe que esteja fora da dinâmica relacional do amor que simultaneamente proporciona o cuidado nutridor e exige que nos doemos como alimento para o mundo e para os outros(as).

4. Do nutricionismo à recuperação da dimensão holística: contribuição à eclesiologia

Num mundo globalizado, as subjetividades e sociabilidades estão fortemente marcadas pela primazia da imagem e pela busca do desempenho e do resultado a todo custo – *No pain, no gain*. Neste cenário, uma visão limitada da ciência nutricional conhecida por nutricionismo³, restringe os alimentos ao seu quantitativo nutricional (calorias, vitaminas, minerais, proteínas, gorduras), classificando hábitos e práticas alimentares de maneira dicotômica e exclusivista e compreendendo que o binômio saúde-doença resulta simplesmente de um adequado cálculo matemático. A sociologia da alimentação mostra, contudo, que isso é um erro. Como realidade multifacetada e plural, a alimentação integra em si diferentes aspectos, constituindo-se como fenômeno humano que não pode ser corretamente alcançado se o limitamos a algo físico, esquecendo todo

³ O termo “nutricionismo” foi cunhado pelo filósofo e educador australiano Gyorgy Scrinis, em 2013, com a publicação do livro *Nutritionism: The Science and Politics of Dietary Advice*. O texto foi traduzido ao português em 2021. Vide: SCRINIS, Gyrgy. *Nutricionismo: A ciência e a política do aconselhamento nutricional*. São Paulo: Elefante Editora, 2021. 468 p.

seu componente simbólico, sociocultural e político. Contra a visão reducionista do nutricionismo, requer-se recuperar a dimensão holística da alimentação, que reflete, em essência, o princípio holista da realidade mesma.

Em tempos de diversas e graves crises, que impedem a realização do ideal humanizador próprio da mensagem cristã, este é também o chamado feito à Igreja. Cada vez mais a fé que passa pelo crivo da razão necessita caminhar rumo à uma visão holística da realidade, afastando-se de discursos dualistas ou que restringem a experiência cristã às circunscrições eclesiais. Como uma adequada compreensão da nutrição, a comunidade de fiéis cristãos é chamada a recuperar a dimensão holística presente em sua tradição, a fim de garantir a fé não esteja separada da vida, e possa ser responsiva aos desafios da humanidade.

Considerações finais

Estes possíveis caminhos de ler a fé cristã desde conceitos da ciência nutricional, em especial em questões próprias à teologia sistemática são ainda intuições preliminares. Esperamos que com o avanço da pesquisa doutoral possamos elaborar de maneira mais adequada tais propostas, comprovando ou refutando o que aqui apresentamos como viável exercício teológico, no intuito de enriquecer e fazer avançar não somente o conhecimento religioso, mas a práxis e a espiritualidade cristãs. De igual modo, esperamos que nossa pesquisa possa incentivar outros teólogos e teólogas a também investigarem o tema da vivência cristã desde o panorama da comensalidade.

Referências

BARROSO, Anderson Silva. O alimento como *locus theologicus*: um itinerário da revelação encarnada na comensalidade. 2021. 114 f. *Dissertação* (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia, Belo Horizonte, 2021.

SUSTENTAREA – Núcleo de Extensão da USP sobre alimentação sustentável. Sistemas alimentares e ODS. 2020. Disponível em: <<https://www.fsp.usp.br/sustentarea/2020/05/26/sistemas-alimentares-e-ods-2/>>. Acesso em: 15 set. 2023.

TELES, Kátia Inêz; BELO, Lucas Lima Andrade; SILVA, Hesley Machado. Efeitos da alimentação na evolução humana: uma revisão. *Conexão Ciência*, v. 12, n. 3, p. 93-105, 2017.

WIRZBA, Norman. Food for Theologians. *Interpretation*, v. 67, n. 4, p. 374-382, 2013.

A FORMAÇÃO CATEQUÉTICA DOS FUTUROS PRESBÍTEROS

Bruno Moreira Rodrigues¹

Resumo: A presente pesquisa tem como objeto material a dimensão formativa catequética dos candidatos ao ministério ordenado. Do ponto de vista formal, nosso objetivo será analisar como tem sido realizado a formação catequética dos candidatos a Ordem Sagrada, sobretudo, na perspectiva do paradigma da Iniciação à Vida Cristã e a partir da reflexão do Magistério da Igreja nos documentos publicados a partir do Concílio Vaticano II sobre a formação presbiteral, no tocante a dimensão catequética. Assim, o escopo do presente trabalho visa explicitar a importância da catequese no processo formativo dos candidatos ao ministério ordenado para o consequente desenvolvimento de sua missão, a partir de uma catequese a serviço da Iniciação à Vida Cristã. Para tanto, abordaremos a realidade, os desafios e as perspectivas em torno da dimensão formativa catequética dos futuros presbíteros em vista de sua missão: formar discípulos missionários em comunidade.

Palavras-chave: Formação; Catequese; Presbítero.

Introdução

A complexidade do contexto sociocultural das sociedades atuais, são uma grande provocação à formação presbiteral hoje. Tal realidade desemboca na formação inicial dos presbíteros, que muitas vezes chegam ao Seminário sem uma sólida base de fé. Muitos candidatos chegam ao seminário influenciados pela “nova religiosidade”, divulgada sobretudo pelas redes sociais e fomentada pelos novos movimentos e comunidades novas, se tornando um desafio para a formação. Tal realidade, chama atenção para uma nova ênfase de certas dimensões da formação que até então não tinha recebido um grande destaque, como a formação catequética dos candidatos e, aponta para novas necessidades e iniciativas, como a articulação do eixo formativo a partir do ano propedêutico (João Paulo II, *Pastores dabo vobis*, n. 62). Tais desafios devem ser enfrentados, pois são empecilhos para formar verdadeiros pastores e homens de Deus, homens com clara identidade de fé e grande abertura ao mundo, animados pela caridade de Cristo Bom Pastor, atentos aos sinais dos tempos e aos clamores de seus irmãos (VATICANO II, *Gaudium et Spes*, n. 1).

¹ Especialista em catequese pelo Centro Universitário Salesiano de São Paulo. Mestrando em teologia do programa de pós-graduação da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC – RIO.

1. Desafios da formação presbiteral

Diante do desafio da evangelização no mundo de hoje, é preciso pensar o processo de formação presbiteral, sobretudo no âmbito dos futuros presbíteros conscientes dessa realidade complexa e fragmentada. O seminário não pode ser considerado uma grande retoma de vidro que separa os formandos da realidade atual. Para tanto, o Diretório para a Catequese sugere que para uma adequada formação catequética dos candidatos a Ordem Sagrada deve-se considerar alguns sinais concretos, dos quais destacamos, a capacidade de diálogo com a cultura e o espírito de discernimento (Diretório para a catequese, 2020, n. 151).

As numerosas contradições e potencialidades que marcam as nossas sociedades e culturas e, ao mesmo tempo, as nossas comunidades eclesiais, são percebidas, vividas e experimentadas com uma intensidade muito particular pelo mundo dos jovens, com repercussões imediatas e incisivas sobre o seu caminho educativo. Deste modo, a aparição e o desenvolvimento da vocação sacerdotal nas crianças, nos adolescentes e nos jovens debate-se simultaneamente com obstáculos e solicitações (João Paulo II, *Pastores dabo vobis*, n. 8).

A *Pastores dabo Vobis* ao apresentar os desafios da Igreja quanto à formação dos futuros presbíteros, constata que os jovens são aqueles que mais se encontram expostos as rápidas transformações da sociedade, os mais vulneráveis aos encantos da “sociedade de consumo, a uma visão distorcida da sexualidade humana e a uma experiência deformada da liberdade” (João Paulo II, *Pastores dabo vobis*, n. 8). A realidade atual exige dos educadores da fé novos passos em busca de uma renovação catequética com inspiração catecumenal, que requer anunciadores preparados. Os presbíteros, enquanto colaboradores do ministério Episcopal, são os primeiros educadores da fé de uma comunidade, sobretudo pela missão que desempenham. Se faz necessário, mudar também de direção na perspectiva da formação dos futuros presbíteros, sobretudo no âmbito catequético.

É na perspectiva de uma dimensão formativa que integre a catequese, que escolhemos a inspiração catecumenal como paradigma da Iniciação à Vida Cristã, que poderá iluminar um projeto formativo para os futuros presbíteros da Igreja. A Iniciação à Vida Cristã com inspiração catecumenal se apresenta como uma boa proposta para a transmissão da fé no mundo atual. Para tanto, este modelo iniciático poderá iluminar a formação inicial dos candidatos a vida presbiteral e favorecer um processo formativo que leve em consideração a dimensão catequética no processo formativo dos candidatos ao

ministério ordenado para o conseqüente desenvolvimento de sua missão, a partir de uma catequese a serviço da Iniciação à Vida Cristã.

2. A dimensão catequética na formação dos futuros presbíteros

O presbítero não nasce pronto, precisa na formação de sua identidade fazer uma experiência catequética, que favoreça sua configuração a Jesus, Bom Pastor. A formação catequética dos candidatos a ordem sagrada não pode se resumir a uma disciplina de catequética ao longo do curso de Teologia. Nesse sentido, para cumprir e colaborar verdadeiramente com a missão da Igreja de formar discípulos missionários de Jesus, a Identidade Presbiteral precisa ser formada em linha catequética e na perspectiva da Iniciação à Vida Cristã.

Os seminários e as casas de formação são lugares de grande importância, onde os jovens chamados ao sacerdócio e à vida consagrada aprofundam a sua escolha vocacional e amadurecem no discipulado. Por vezes estes ambientes não têm na devida conta as experiências precedentes dos candidatos, subestimando a sua importância. Isto impede o crescimento da pessoa e corre o risco de induzir mais à adoção de atitudes formais, do que ao incremento dos dons de Deus e à conversão profunda do coração (SÍNODO DOS BISPOS, 2019).

Diante dessa realidade, a Igreja tem discutido e elaborado muitos documentos visando a uma renovação de sua atividade pastoral. No entanto, apesar dos esforços empreendidos, pouco se tem visto o arcabouço teórico ser colocado em prática. Na verdade, são muitos documentos que na maioria das vezes não são nem lidos, ou até mesmo não chegam ao conhecimento de todos. Sobremaneira, faz-se necessário refletir o porquê das propostas eclesiais que visam à reestruturação da pastoral serem tão ignoradas, principalmente por grande parcela do clero, e, também, mostrar que muito se perde em continuar apostando em uma estrutura que não gera encontro com Jesus e, conseqüentemente, não forma cristãos autênticos.

A urgência de uma formação inicial que favoreça um verdadeiro processo formativo catequético dos candidatos ao ministério ordenado é uma necessidade que precisa ser assumida caso se queira ser uma Igreja verdadeiramente iniciática, atenta a sua missão evangelizadora. Nesse sentido, torna-se condição indispensável favorecer estratégias e configurações que promovam uma renovação formativa-pastoral a partir da estruturação do projeto formativo dos seminários, que leve em consideração a dimensão catequética na formação da Identidade Presbiteral. Para tanto, enfatizamos a necessidade de uma

urgente renovação do processo formativo dos presbíteros que inclua a dimensão catequética.

3. Nova configuração da atuação dos futuros presbíteros

O Documento de Aparecida ao falar sobre a Identidade e o Ministério dos Presbíteros, afirma que “um olhar ao nosso momento atual nos mostra situações que afetam e desafiam a vida e o ministério de nossos presbíteros” (CELAM, Documento de Aparecida, n. 192). Por esse motivo, é necessário compreender o fundamento da identidade presbiteral, pois “o sacerdócio ministerial está a serviço do sacerdócio comum dos fiéis, que também participam, ainda que de maneira qualitativamente diferente, do único sacerdócio de Cristo” (CNBB, Doc. 110, n. 13).

Partindo da reflexão sinodal podemos definir que o presbítero é o homem da comunhão, participação e missão (SANTOS, 2022, p. 16). Em vista de sua consagração no sacramento da Ordem, e a partir desta, o presbítero recebe um envio para servir o povo de Deus e a conduzir todos a Jesus Cristo. Desde o momento em que é ungido, ele recebe de Cristo, na Igreja e da Igreja, a sua missão, que deverá ser realizada em profundo espírito de comunhão.

Por conseguinte, é através de sua identidade de homem da comunhão, que nasce a sua identidade de homem da missão e do diálogo, não somente para os católicos, mas para com todos, sendo enviado a dialogar com todos os homens de todas as culturas e tradições religiosas. Nesse sentido, o presbítero é um homem sem fronteiras, “não é um mero delegado ou um representante da comunidade. Pela unção do Espírito e por sua especial união com Cristo, ele é um dom para a comunidade” (VATICANO II, *Lumen Gentium*, n. 10).

O sacerdócio ministerial é um dos meios que Jesus utiliza ao serviço do seu povo, mas a grande dignidade vem do Batismo, que é acessível a todos. A configuração do sacerdote com Cristo Cabeça – isto é, como fonte principal da graça – não comporta uma exaltação que o coloque por cima dos demais (FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, n. 104).

O presbítero é enviado de uma forma toda especial, ao encontro dos mais pobres, dos que padecem e sofrem todo tipo de miséria e exclusão, ele é o primeiro a deslocar-se as “periferias geográficas existenciais que precisam da luz do evangelho, em uma atitude acolhedora e misericordiosa” (CNBB, DOC.110, 18), onde há sofrimento, solidão e degrado humano (FRANCISCO, 2023). A decorrência dessa proposta se insere na dinâmica da missão de Jesus de Nazaré ao escolher os pobres como seus primeiros destinatários (Lc

4,18). As Diretrizes para a formação dos Presbíteros da Igreja no Brasil, em sintonia com o Documento de Aparecida, reafirmam que “os novos rostos de pobres, com sua realidade de exclusão e sofrimento, interpelam a formação e o ministério dos presbíteros” (CNBB, Doc. 110, 15).

A Igreja necessita de presbíteros com mentalidade sinodal e é “incumbência da formação inicial preparar pastores capazes de caminhar juntos, tanto no presbitério quanto na comunidade com os demais membros do Povo de Deus” (SORRENTINO, 2022, p. 75). Destarte, “as relações entre vivência da fé e vida em comunidade se complementam. Tais relações implicam uma nova compreensão de paróquia como comunidade de pequenas comunidades” (CNBB, Doc. 110, 18).

A tarefa de aprender a enfrentar os próprios limites e ser capaz de criar e animar a comunhão não é fácil. Estamos diante do grande e fundamental desafio da própria formação dos novos presbíteros, seja para o ministério, seja no ministério. Formar presbíteros, segundo o coração de Jesus, empenhados e absorvidos na caridade do “Bom Pastor” (GIAQUINTA, 2012, p. 25), homens maduros afetivamente, intelectualmente capacitados, pastoralmente abertos e motivados para gerar comunhão e a edificar a Igreja, portadores de um novo ardor missionário e zelosos com a Obra de Deus.

No espírito sinodal da missão, diante das exigências da realidade, faz-se mister uma mudança de mentalidade e uma ação pastoral conjunta, que esteja aberta as novas técnicas e novas possibilidades que se apresentam para o exercício do ministério presbiteral, com a difusão de uma nova cultura digital, assim como as novas aberturas de campos de evangelização, sobretudo no mundo digital e na sociedade de consumo, onde a crise ecológica planetária se consolida e a sociedade passa por uma profunda crise civilizacional².

² “A crise da modernidade afeta diretamente a Igreja, pois nela está também implicado o Concílio Vaticano II, dado que, entre outros, significou a reconciliação da Igreja com o mundo moderno, depois de cinco séculos de oposição e de sua excomunhão em bloco. O que representa a modernidade para a humanidade, o Vaticano II significa para a Igreja. E da mesma forma que a modernidade está em crise, também a recepção da renovação do Vaticano II atravessa uma profunda crise. Para muitos segmentos eclesiais, o Concílio Vaticano II foi um grande equívoco, um momento de ingênuo otimismo eclesial, comparado ao agitado ‘Maio de 68’, de encantamento com a modernidade, quando ela já estava em crise. Para grupos tradicionalistas, compostos não só por seguidores de G.M. Lefebvre, mas também por segmentos mais conservadores, é preciso anular o vaticano II, pois ele destruiu a Igreja. Quando nos remetemos à tradição eclesial libertadora, tecida em torno à ‘recepção criativa’ (J. Sobrino) do Vaticano II, a oposição destes segmentos, somados àqueles ligados ao pentecostalismo católico, é ainda maior. Mesmo que a tradição libertadora seja um desdobramento do Concílio Vaticano II, tomado como ‘ponto de partida’ tal como recomendou o Papa Paulo VI ao encerrar o evento, há a tendência a confundi-la com marxismo ou de acusá-la de politização da fé ou de uma ideologia secularizante. Mártires das causas sociais como Dom Oscar Romero, o primeiro deles a ser

Conclusão

Na formação dos futuros presbíteros a compreensão de uma Igreja em saída missionária torna-se fundamental, sobretudo para combater as forças que destroem a vida em sua dignidade mais profunda de filhos e filhas de Deus. Para assumir a missão de construtores e anunciadores do Reino e da Boa Nova, a exemplo de Cristo, que por meio do **Mistério da Encarnação** se fez homem e habitou entre os homens, vivendo em uma realidade concreta, com todos os seus desafios, dissabores e alegrias. Assim como Cristo, o futuro presbítero deve se comprometer com os mais frágeis desta sociedade, com homens e mulheres que **não são notícias**, que não são vistos e nem lembrados.

Celebrando os 10 anos do Pontificado do Papa Francisco e 10 anos da publicação da Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, somos reiteradamente convocados a uma nova ação evangelizadora da Igreja, e de portas abertas ao mundo, às periferias e de maneira sinodal, em um caminhar juntos, o tempo, como um kairós, nos interpela e nos convida a algo novo, a uma nova missão. Para Francisco, este é um tempo em que a Igreja deve ter uma postura em que ela “não se alheie da vida, mas cuide das fragilidades e pobreza do nosso tempo, curando as feridas e sarando os corações dilacerados com o bálsamo de Deus”(FRANCISCO, 2021). Na perspectiva de impulsionar toda a Igreja a viver este novo tempo, o Papa enfatiza: “Não esqueçamos o estilo de Deus que nos deve ajudar: proximidade, compaixão e ternura”(FRANCISCO, 2021). Eis aqui o foco da missão da Igreja e que deverá impulsionar a vida e a missão dos futuros presbíteros: ser uma Igreja em saída e sinodal.

Referências

BÍBLIA: Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BRIGHENTI, Agenor (Org.). *O novo rosto do clero: perfil dos padres novos no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.

CELAM. *Documento de Aparecida*. Texto conclusivo da Vª Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. São Paulo: Paulus, 2007.

canonizado, ou figuras como Dom Hélder Câmara, Mendez Arceo, Samuel Ruiz, Leonidas Proaño, Enrique Angelelli, Dom Paulo Evaristo Arns, Pedro Casaldáliga e tantos outros, têm sido qualificados de ‘bispos vermelhos’. Posturas estas, ainda mais explícitas, na oposição aberta ao Papa Francisco, um pontificado que está fazendo nada mais do que resgatar o Vaticano II e a tradição eclesial libertadora da Igreja na América Latina, de onde ele é originário” (BRIGHENTI, Agenor (Org.). *O novo rosto do clero: perfil dos padres novos no Brasil*, p. 20).

CNBB. *Diretrizes para a formação dos Presbíteros da Igreja no Brasil*. Brasília: Edições CNBB, 2019.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. In: <http://www.vatican.va>.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Pastoral *Gaudium et spes*. In: <http://www.vatican.va>.

FRANCISCO. *Discurso do Papa Francisco*. Momento de reflexão para o início do percurso sinodal, 2021.

FRANCISCO. MENSAGEM DO PAPA FRANCISCO PARA O 60º DIA MUNDIAL DE ORAÇÃO PELAS VOCAÇÕES.

GIAQUINTA, Carmelo. *Formar verdaderos pastores: el seminario y la formación sacerdotal*. Buenos Aires: Guadalupe, 2012.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO. Diretório para a catequese. São Paulo: Paulinas, 2020.

SANTOS, Jesús Benedito. *Presbíteros sinodais: comunhão, participação e missão*. São Paulo: Santuário, 2022.

SÍNODO DOS BISPOS. *XV Assembleia geral ordinária*. Os jovens, a fé e o discernimento vocacional. São Paulo: Paulinas, 2019.

SORRENTINO, F. A formação dos futuros presbíteros na Igreja sinodal: comunhão, participação e missão. *Annales FAJE*, Belo Horizonte – MG, v. 7, n. 2, p. 75-85, Dez. 2022.

O DIVÓRCIO ENTRE TEOLOGIA E MÍSTICA E SUA RELAÇÃO COM A NOÇÃO DE REVELAÇÃO

César Andrade Alves¹

Resumo: Diversos autores já abordaram o tema do divórcio entre Teologia e Mística/Espiritualidade. O objetivo da pesquisa é mostrar elementos-chave desse divórcio entre a reflexão sistemática confessional e a tematização do encontro transformador com Deus, separação que vigorou na Igreja latina na maior parte do segundo milênio. Nossa hipótese é que tal divórcio foi acompanhado pela hegemonia em Teologia de uma específica noção de revelação. No Antigo Israel, no Novo Testamento e em boa parte do primeiro milênio, vigorava noção de revelação que integrava experiência de Deus e reflexão sobre tal experiência. Contudo, no segundo milênio, outra noção de revelação predominou na Teologia oficial na época escolástica e neoescolástica. Essa segunda noção de revelação é aqui apontada como uma causa do divórcio entre Teologia e Mística/Espiritualidade que se deu na mesma época. A “volta às fontes” que se verificou no século XX propiciou o resgate da noção de revelação que estava nas origens do cristianismo. Esta fornece bases consistentes para propiciar a superação daquele divórcio. A conclusão indicará elementos importantes para o recasamento entre Teologia e Mística, especialmente a reapropriação da noção de revelação que florescia antes da separação. O método será o da pesquisa bibliográfica na significativa produção teológica sobre o assunto.

Palavras-chave: Teologia; Revelação; Espiritualidade; Separação.

Introdução

A literatura especializada em História da Teologia é pródiga em indicar com clareza um evento de longa duração: a apartação entre Teologia e Mística. Esta última, por vezes, aparece referida como Espiritualidade, no específico sentido de vivência religiosa em matriz comunitário-litúrgica que adentra na relação concreta com Deus. Eclesialmente, os autores localizam aquela disjunção de modo especial na Igreja latina. Temporalmente, a situam num longo arco de tempo do segundo milênio. Valorativamente, eles a aquilatam mediante epítetos francamente negativos como *anormalia*, *desastrosa* e *lamentável*.

Os substantivos que os diversos autores utilizam para expressar o que aconteceu em tal evento podem ser: separação, ruptura, divórcio. A analogia do divórcio é particularmente oportuna para significar o que aconteceu. Não é viuvez, na qual um lado vem a falecer, mas o outro permanece vivo. Num divórcio não amigável os dois lados, que antes caminhavam de mãos dadas, mantêm-se vivos e ativos, mas agora em relação de desconfiança e hostilidade mútuas, num distanciamento reciprocamente estabelecido. O divórcio entre Teologia e Mística na Igreja latina significou que, por muitos séculos no

¹ Doutor em Teologia (PUG, Roma). Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. cealv@hotmail.com

segundo milênio, ambas continuaram presentes na vida eclesial, mas dissociadas em mútua relação de suspeição e descrédito. De um lado, pôs-se a reflexão sistemática confessional da Teologia neoescolástica, caracterizada por categorias aristotélico-tomistas. De outro, a tematização do encontro transformador com Deus.

As causas da duradoura ruptura foram diversas, somam-se umas às outras, não são mutuamente excludentes. A literatura especializada no tema indica pelo menos estas:

1) O aprendizado e ensino da Teologia cristã, que antes eram feitos em escolas-catedrais e monásticas (nas quais o aprendizado se fazia no contexto do exercício da fé como estilo de vida marcado pela liturgia e contemplação exegética da Sagrada Escritura), passam gradualmente a ser feitos em universidades, sob forma de argumentação racional mediante proposições lógicas em matriz conceitual aristotélica (MCINTOSH, 2005, p. 394);

2) A separação conceitual entre natureza e graça mediante a ampla difusão do esquema natural-sobrenatural. Este conduziu a conceber o estado de “natureza pura”, no qual a graça divina – a partir de fora – seria dispensável (MCINTOSH, 2005, p. 397).

Nossa hipótese é que outra causa se soma às anteriores. Visamos acrescentar ao quadro um assunto característico da Teologia Fundamental, a saber, que o divórcio entre Teologia e Mística foi acompanhado pelo florescimento e hegemonia de uma específica noção de revelação. De uma abrangente noção de revelação amplamente conhecida nos primeiros séculos da época patrística e que integrava saudavelmente Teologia e Mística, passou-se sobretudo no segundo milênio a outra noção de revelação disseminada nas grandes Sumas da época escolástica e nas exposições da escolástica moderna. Tal deslocamento verificado na noção de revelação foi motivo significativo para o divórcio entre Teologia e Mística.

1. Breve história do casamento e do divórcio

A literatura especializada retrocede ao tempo do Novo Testamento para apontar o casamento feliz e fecundo entre a experiência com Deus e a reflexão sobre tal experiência. Essa conjunção prosseguiu relativamente viva ao longo do primeiro milênio e chegou ao início do segundo milênio. É difícil isolar e evidenciar uma data precisa para a separação (VANDENBROUCKE, 1950, p. 373). Por isso é mais apropriado falar de um processo numa faixa de tempo. Em comum, os diversos autores apontam que, pelo menos até o século XII, Teologia e Mística encontravam-se unidas de maneira fecunda. No século XII isso pode ser

visto especialmente nas obras de Bernardo de Claraval, Hugo de São Vítor e Ricardo de São Vítor. É neste mesmo século XII, contudo, que podem ser vistos os primeiros sinais da separação no conflito entre, por um lado, os cistercienses Bernardo de Claraval e Guilherme de Saint-Thierry e, por outro, o primeiro mestre da dialética escolástica Pedro Abelardo (VANDENBROUCKE, 1950, p. 375). A partir daí, na Teologia universitária, expandiu-se cada vez mais o uso unilateral da dialética, isto é, da lógica e da crítica da razão para explicar as verdades e fatos da fé (STEGGINK, 2003, p. 75). Enquanto que, por um lado, nas catedrais e mosteiros a reflexão teológica prosseguia dando preferência aos dados centrais da revelação vivida, e não às especulações sobre ela, por outro lado a Teologia escolástica, mediante a dialética, examinava problemas especulativos cada vez mais periféricos em relação aos dados centrais da revelação, e tal método gradualmente ampliou a fissura entre Teologia e Mística (VANDENBROUCKE, 1950, p. 374; CEBOLLADA, 2009, p. 303). Após o século XIII, o uso da dialética e das categorias metafísicas aristotélicas consolidou-se às custas do sentido do mistério. A separação entre Mística e Teologia se aprofundou e, no século XV, o divórcio entre elas era fato consumado (STEGGINK, 2003, p. 75). Daí em diante, da parte da Teologia com sua linguagem dialética e racional elaborava-se uma “Teologia mística” que descrevia a experiência mística dentro da estrutura e com a garantia dos dados da revelação e não como a experiência dialógica do encontro com Deus (VANDENBROUCKE, 1950, p. 389).

2. O tema do “objeto” da revelação

A esse quadro visamos acrescentar que o divórcio entre Teologia e Mística foi acompanhado pela hegemonia de uma específica noção de revelação disseminada nas grandes Sumas da época escolástica e nas exposições da escolástica moderna. Para isso tematizaremos o “objeto” da revelação, que significa o conteúdo da revelação, o que é revelado. Chega-se ao “objeto” da revelação respondendo à pergunta: neste mundo e nesta vida antes da morte, o que é colocado por Deus à disposição dos seres humanos como revelação, isto é, o que recebemos e temos à disposição como revelação? A maneira de responder essa pergunta dependerá de dois paradigmas de revelação, e a diferença deles é dada pelas distintas maneiras de compreender o conteúdo da revelação, o “objeto” da revelação, o que é revelado.

O primeiro paradigma de revelação é resumido por René Latourelle: neste mundo antes da morte, a revelação, “antes que manifestação de alguma coisa, é manifestação de

Alguém a alguém. É Javé ao mesmo tempo sujeito e objeto da revelação, Deus que revela e Deus revelado, Deus que se dá a conhecer e se faz conhecer” (LATOURELLE, 1985, p. 37-38). O primeiro paradigma de revelação compreende o objeto da revelação como sendo sobretudo Alguém, o próprio Deus, e só secundariamente algo, coisas, em geral palavras. Esse era o paradigma de revelação do Antigo Israel, do próprio Jesus Cristo e dos apóstolos, e que predominou na Igreja nos primeiros séculos depois de Cristo.

Mas a resposta àquela pergunta pode ser feita mediante um segundo paradigma de revelação, que compreende o objeto revelado como sendo algo, coisas, em geral palavras: um paradigma coisificado ou verbalista de revelação. À luz dele, neste mundo e nesta vida antes da morte, o que os seres humanos recebem e têm à disposição como revelação é compreendido como sendo algo, um imenso conjunto de palavras. Na história da Teologia cristã, um marco nesse paradigma coisificado ou verbalista é representado pela Teologia escolástica, da qual São Tomás de Aquino é o exemplo principal. No início do segundo milênio, Tomás de Aquino assumiu sem discutir a concepção de revelação vigente na época e expressou-se, por exemplo, deste modo: “A revelação divina, que supera o humano intelecto, desceu [*descendit*, pretérito perfeito do indicativo ativo] até nós sob forma de revelação, não porém mostrada como em forma de visão, mas como frases apresentadas de maneira que nelas pudéssemos crer” (TOMÁS DE AQUINO, 2019, IV,1).

Depois de Tomás de Aquino, os Concílios de Trento e Vaticano I foram representativos do caráter oficial que foi atribuído ao paradigma coisificado. O Vaticano I reproduziu o que o Concílio de Trento falou e resumiu deste modo:

Esta revelação sobrenatural, segundo a doutrina da Igreja universal definida pelo santo Sínodo de Trento, está contida ‘nos livros escritos e tradições não escritas que, recebidas da boca do próprio Cristo pelos apóstolos, ou por ditado do Espírito Santo entregues como que em mão dos próprios apóstolos, chegaram até nós’ (DH 3006).

Tanto S. Tomás de Aquino como os concílios de Trento e Vaticano I, ao usar o paradigma coisificado de revelação, queriam dizer que, no tempo do ser humano antes de sua morte, a revelação disponível seria composta apenas de coisas reveladas no passado: palavras objetivas, escritas ou orais, que comporiam decretos com o conhecimento salvífico necessário a respeito de Deus. É uma noção de revelação que acentua o caráter cognoscitivo, a comunicação de verdades sob forma de frases. A revelação coisificada era pensada em categorias aristotélicas metafísicas, abstratas em relação ao mundo sensível, ao tempo e ao espaço. Ali não se concebe diálogo ou encontro pessoal com Deus,

categorias que são o fundamento comum entre Mística e Teologia: a Mística como “impressão que esse encontro deixa enquanto transforma a vida da pessoa, e a Teologia como sendo a expressão que esse encontro exige quando a pessoa tenta entender e falar sobre esse encontro” (COSTA, 2006, p. 326). Por não abrir espaço para pensar um encontro pessoal ou diálogo com Deus, o paradigma coisificado de revelação levou a excluir a Mística da Teologia, com grande prejuízo para esta: na Igreja latina, por mais de seis séculos a Teologia caminhou por um lado e a Mística por outro. Eram como que campos separados que se hostilizavam. Tal paradigma verbalista de revelação permeou manuais e formação teológica nos seminários por mais de seis séculos até o século XX. Por usar esse paradigma coisificado de revelação, a Teologia refletia sobre o acesso do ser humano a Deus apenas referindo estados psicológicos refinados e incomuns de pureza e exaltação que uma pessoa pode alcançar. A Teologia dita “mística”, durante os séculos XVI e XX, investigava as disposições internas da pessoa que se elevava para Deus, e para isso construía elaborada Ciência da alma com profusão de termos especiais. O foco das reflexões era individual, como luta pessoal pela perfeição, com o que se buscava esclarecer o processo de santificação da alma (COSTA, 2006, p. 331).

3. A “volta às fontes”

Uma das condições de possibilidade para a reaproximação entre Teologia e Mística foi o resgate do paradigma de revelação do Antigo Israel, do próprio Jesus Cristo e dos apóstolos, e que havia predominado na Igreja nos primeiros séculos depois de Cristo. O complexo movimento da “volta às fontes”, que prossegue hoje em formas variadas, permitiu começar a resgatar a noção de que a revelação, “antes que manifestação de alguma coisa, é manifestação de Alguém a alguém” (LATOURELLE, 1985, p. 37-38). Expressões bem conhecidas que manifestam essa noção de revelação que reaproxima Teologia e Mística e que, para isso, expressam a revelação divina como diálogo, encontro e experiência de Deus, foram manifestadas pelo Concílio Vaticano II em 1965 na Constituição *Dei Verbum*:

Mediante essa revelação, o Deus invisível, levado por seu grande amor, fala [*alloquitur*] aos homens como a amigos e se entretém [*conversatur*] com eles para convidá-los e recebê-los em companhia [*ad societatem*] consigo. [...] Deus, que outrora falou, dialoga [*colloquitur*] sem interrupção com a esposa do seu amado Filho (DH 4202 e 4211).

Conclusão

O período do divórcio entre Teologia e Mística foi acompanhado por uma noção de revelação que excluía a concepção de encontro ou diálogo com Deus. O resgate da noção de revelação que traz o sentido do relacionamento com o Outro – expresso como *encontro* (MCINTOSH, 2005, p. 392; COSTA, 2006, p. 325-326) – é importante para propiciar um “recasamento” entre Teologia e Mística. Isso nos põe “à beira de uma redescoberta histórica: o reexame gradual de como a Teologia pode ser quando sua integridade espiritual é recuperada” (MCINTOSH, 2005, p. 392). Trata-se de refletir sobre o encontro com uma Alteridade divina que pensa diferente, age diferente em relação aos pensamentos e ações da humanidade. Por isso o encontro dialógico com o Outro divino instiga e lança a caminho de conversão e mudança em vários níveis – pessoal, eclesial, social – especialmente no contexto atual no qual o narcisismo galopante leva a focalizar a si mesmo e o próprio interesse. O encontro dialógico com o Outro divino instiga e lança a sair de si e encontrar a alteridade humana cuja diferença pode assumir múltiplas expressões: diferença de cultura, raça, idade, gênero, religião, ideologia político-partidária. Especialmente a vida eclesial é chamada a esse tipo de saída de si, pois vultoso é o que está em causa, como o Papa Francisco alerta na *Evangelii Gaudium*:

Quando a vida interior se fecha nos próprios interesses, deixa de haver espaço para os outros, já não entram os pobres, já não se ouve a voz de Deus. [...] Bento XVI disse que ‘fechar os olhos diante do próximo torna cegos também diante de Deus’ [...]. Não se vive melhor fugindo dos outros, escondendo-se, negando-se a partilhar, resistindo a dar, fechando-se na comodidade. Isto não é senão um lento suicídio (FRANCISCO, 2013, n. 2 e 272).

Referências

CEBOLLADA, Pascual (org.). *Experiencia y misterio de Dios*. Madrid: San Pablo, 2009.

COSTA, Alfredo Sampaio. Teologia e espiritualidade: em busca de uma colaboração recíproca. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 38, n. 2, p. 323-348, 2006.

DH = DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter (orgs.). *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas-Loyola, 2007.

FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. Roma: 2013. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html . Acesso em: 25 set. 2023.

LATOURELLE, René. *Teologia da revelação*. 3a. ed. São Paulo: Paulinas, 1985.

MCINTOSH, Mark. Theology and Spirituality. In: FORD, David; MUERS, Rachel (orgs.). *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918*. 3rd. ed. Malden, MA: Blackwell, 2005. p. 392-407.

STEGGINK, Otger. Antimisticismo. In: BORRIELLO, Luigi *et al.* (orgs.). *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola-Paulus, 2003. p. 75-81.

TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*. Navarra: Corpus Thomisticum, 2019. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/scg4001.html> . Acesso em: 25 set. 2023.

VANDENBROUCKE, François. Le divorce entre théologie et mystique: ses origines. *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles, v. 72, n. 4, p. 372-389, 1950.

CAMINHO E DIÁLOGO PARA HUMANIZAR

Deise Regina Badotti Bastos¹

Resumo: O trabalho, “Caminho e diálogo para humanizar”, pretende identificar se à unicidade entre o movimento ecumênico e uma teologia pública, uma vez que, ambas se empenham no caminho do bem-estar para com todos e, ambas são dialogantes com elas mesmas e para com o outro. Com isso, objetiva-se desenvolver pontos de consenso ou, de divergência entre os dois modelos de teologia – ecumênica e pública. Fato que, deparamos com a humanidade em momento crítico de unificação cultural, cuja compreensão do outro está profundamente afetada por desencontros e desagregação. Mas, não seria a próprio ser humano, com sua forma de expressar e viver individualista o causador da desumanização? – É uma hipótese que parece estar em sintonia com o atual cenário em que vivemos. A vista disso, o foco deste trabalho consiste, em um breve ensaio bibliográfico de publicações acadêmicas, relacionando com a proposta humanizadora, de dignidade humana, resgatada na *kénosis* de Cristo, que nos é apresentada no Evangelho. Como também, relacionar aspectos que possam fortalecer discussões e reflexões teológicas a respeito do caminho, diálogo e em especial à humanização. Diante disso, o tema de pesquisa é pertinente. Dado o fato, que tanto a Teologia Pública, quanto o Ecumenismo são fundamentados nas Escrituras Bíblicas e, estão em contínua atenção à realidade, trilhando o caminho do diálogo humanizador.

Palavras-chave: Teologia Ecumênica; Teologia Pública; *Kénosis*; Dignidade Humana.

Introdução

O trabalho “Caminho e Diálogo para humanizar”, se propõe a investigar a possível unicidade entre o movimento ecumênico e a teologia pública. Uma vez que, ambos se destacam pelo seu compromisso com bem-estar de todos e pela capacidade de manter um diálogo contante.

O fato é que deparamos com a humanidade em momento crítico de unificação cultural, cuja compreensão do outro está profundamente afetada por desencontros e desagregação. Mas, não seria a próprio humano, com sua forma de expressar e viver individualista o causador da desumanização? É uma hipótese que parece estar em sintonia com o atual cenário em que vivemos. Pois, à medida que as pessoas se tornam mais focadas em seus próprios interesses e identidades, a capacidade de se colocar no lugar do outro e compreender diferentes perspectivas pode diminuir.

Através de toda essa complexidade humana, cabe voltar ao fundamental – Deus. E, ainda despir-se do orgulho, do egocentrismo. Desse modo, agir semelhante a Ele, praticar

¹ Bacharel em Teologia. Mestrado em andamento em Teologia pelo PPGT – PUCPR. E-mail: deiserbbastos@gmail.com

a justiça, responder ao convite de cooperadores do reino e empenhar-se para que a missão evangelizadora aconteça, humanização ao próximo. Este cenário oferece oportunidade para o Movimento ecumênico e a Teologia Pública desempenharem um papel fundamental. Ambos os campos podem atuar como pontes culturais, promovendo o entendimento intercultural e a colaboração na busca do bem comum. Podem se tornar agentes de mudança na construção de uma sociedade mais inclusiva, harmoniosa e em comunhão.

1. Unicidade entre o Movimento Ecumênico e a Teologia Pública

Para entender a possível unicidade entre o movimento ecumênico e a teologia pública, é essencial analisar suas características fundamentais. Visto que, ambos os campos têm em comum um compromisso intrínseco com o bem-estar e o entendimento de todos. O movimento ecumênico, busca a unidade e cooperação entre diferentes confissões em busca de um bem comum. Da mesma forma, a teologia pública se dedica a abordar questões sociais e políticas com base em princípios religiosos, almejando melhor a vida de todos os indivíduos na sociedade. Vale ressaltar que, um ponto de consenso notável é o compromisso com a justiça social e a promoção do bem-estar para todos os seres humanos. Ambos reconhecem a importância de agir em prol dos necessitados e marginalizados, baseando-se em valores religiosos compartilhados.

No entanto, existem divergências sutis. O movimento ecumênico muitas vezes se concentra na cooperação entre diferentes confissões e tradições, ou seja, unidade. Enquanto isso, a teologia pública pode adotar uma abordagem mais externa para questões específicas da sociedade, como direitos civis, justiça econômica e questões éticas. Essas diferenças podem influenciar a forma como cada um desses modelos aborda questões de bem-estar e diálogo.

2. Diálogo é o caminho para humanizar

Para o cristianismo o diálogo é o “caminho mais adequado para reconhecer o que sempre deve ser afirmado e respeitado e que vai além do consenso ocasional” (FT, 2020, p. 110, n.211), por certo é o processo civilizatório com outras culturas, tornar-se enriquecedor. Desse modo, o caminhar junto, abre-se para o novo, dá um sentido para o próprio viver, razão e compreensão da realidade, “engajado com as dores do mundo, e inteligível no diálogo com seus pares” (ZEFFERINO, 2020, p. 65). Para o diálogo, a ênfase

prioritária está em oferecer ao outro a possibilidade de expor seu ponto de vista. No entanto, vale ressaltar que:

O diálogo não se deve limitar a privilegiar a opção preferencial pela defesa dos pobres, marginalizados e excluídos, mas também há de os respeitar como protagonistas. Trata-se de reconhecer o outro e apreciá-lo “como outro”, com a sua sensibilidade, as suas opções mais íntimas, o seu modo de viver e trabalhar (QA, 2020, p. 18, n.27).

Papa Francisco (2013), alerta, caso contrário o resultado será, como sempre, “um projeto de poucos para poucos” (EG, p. 188, n.239), quando não “um consenso de escritório ou uma paz efêmera para a minoria feliz” (EG, p. 178, n.218). Pois, “trata-se de um acordo para viver juntos” (EG, p. 188, n.239).

Para o diálogo frutificar, carece de um maior esforço e sobretudo, do amadurecimento das partes, uma vez que:

No diálogo com o Estado e com a sociedade, a Igreja não tem soluções para todas as questões específicas. Mas, com esforço e “juntamente com as várias forças sociais acompanha as propostas que melhor correspondam à dignidade da pessoa humana e ao bem comum. Ao fazê-lo, propõe sempre com clareza os valores fundamentais da existência humana, para transmitir convicções que possam depois traduzir-se em ações políticas (EG, p. 189, n.241).

Mas, na continua busca do cuidado e da promoção da dignidade integral humano, o diálogo entre ciências, fé e razão, faz parte da “ação evangelizadora que favorece a paz” (EG, p. 190, n.242), mas a “Igreja propõe outro caminho, que exige uma síntese entre um uso responsável das metodologias própria das ciências empíricas e outros saberes como a filosofia, a teologia” (EG, p. 189, n.242). A humanização através da fé “eleva o ser humano ao mistério” (EG, p. 190, n.242). Assim, “toda a sociedade pode ser enriquecida através deste diálogo que abre novos horizontes ao pensamento e amplia as possibilidades da razão” (EG, p. 190, n.242).

Portanto, através do diálogo crescem o conhecimento, colaboração e o respeito mútuo. Dialogante a igreja é uma parte da sociedade civil, sobretudo, missionária na esfera laica e diversa de fora e de dentro. Uma vez que, não há dúvida que, tanto a Igreja, quanto o Evangelho são de esfera pública. O culto cristão é público e suas ações não se limitam somente internamente, a poucos.

Por fim, precisamos resgatar a história e ater-nos de que, “somos peregrinos, e peregrinamos juntos. Para isso, devemos abrir o coração ao companheiro de estrada sem medos nem desconfianças, e olhar primariamente para o que procuramos: a paz no rosto do único Deus” (EG p. 191, n.244).

3. Conhecer a Deus produz humanização

A Constituição Federal do Brasil (1988), capítulo primeiro, artigo quinto, afirma que todos são iguais, sem distinção, e assegura que todos possuem o “direito à vida, à liberdade, à igualdade”². Fato que, “Deus não faz acepção de pessoas” (At 10, 34), pois toda pessoa, têm igual dignidade de criaturas à Sua imagem e semelhança.

A humanidade faz parte de um projeto de amor, dignos de reconhecimento, valor e significados. Ou seja, estamos unidos por laços invisíveis, formamos uma espécie de família universal, uma comunhão sublime que nos impele a um respeito sagrado, amoroso e humilde. “Para que uma sociedade tenha futuro, é preciso que tenha amadurecido um vivo respeito pela verdade da dignidade humana, à qual nos submetemos” (FT, 2020, p. 109, n.207).

O ser humano torna-se semelhante a Jesus, e vive a verdadeira humanidade de Jesus, quando, comunga e vive a mensagem original contida nos Evangelhos, que é o anúncio de liberdade, paz, solidariedade e vida eterna. Uma vez que, “Deus não é um ser abstrato, estático – como o outro humano também não é –, mas concreto e dinâmico” (ZEFERINO; SINNER, 2020, p.41). Pois, a essência encarnacional, história que carrega beleza, anúncio da paz, convida a unir-se ao próximo, preocupado e relacionado para unidade, ou seja, a verdadeira base para o ecumenismo.

Contudo, “não pode haver universalidade humana enquanto sejam negados os direitos de qualquer grupo ou pessoa” [...], e, ainda uma fé que “faz a partir da experiência da Cruz, tem que buscar necessariamente o universal humano através do esforço de uma maior justiça e de uma melhor vida para todos os homens e mulheres” (QUEIRUGA, 2010, p. 307). Dessa maneira, busca-se constantemente o respeito e ética em prol do reconhecimento da dignidade da vida humana – conviver e cuidar da vida – no qual relaciona a prática da caridade, solidariedade, justiça e a paz humanitária. Convém ressaltar que atitudes de acolhimento e de confiança, faz com o homem sinta o poder e valor incondicional, abraçando e saciando plenamente a sua sede de infinito dando assim uma abertura ao mundo e, também aos outros. A humanidade conquista a reconciliação com Deus e adquire forma verdadeira na cruz, por meio da conformação e confissão. Logo, a igreja é fundamental – Igreja corpo de Cristo, é a forma do próprio Cristo toma forma – a forma humana.

² Cf. Constituição da República Federativa do Brasil. Título II dos Direitos e Garantias Fundamentais. Cap. I Dos Direitos e Deveres Individuais e Coletivos, 1988, p. 13.

Conclusão

Caminho e Diálogo para humanizar, apresenta uma análise sobre a possível unicidade entre o movimento ecumênico e a teologia pública, explorando pontos de consenso e divergência. Além disso, destaca a importância de considerar o papel do individualismo na desumanização da sociedade contemporânea e como a Kénosis de Cristo pode servir como um modelo para resgatar a dignidade humana.

Este estudo contribui para o aprofundamento da discussão teológica sobre o caminho, o diálogo e a humanização, oferecendo uma perspectiva crítica e construtiva para abordar os desafios da nossa época.

Papa Francisco dá passos para a incidência pública da religião no qual abrange o bem comum, uma reconciliação da diversidade, um construir teológico do conhecimento, do diálogo e das múltiplas culturas. Pois, “para conviver na igreja e na sociedade, especialmente quando esta pretende ser democrática e baseada na cidadania, a confiança é imprescindível” (SINNER, 2007, p. 10). Fato que, onde não há confiança, não há unidade.

O movimento ecumênico, por sua vez, tem como vocação primordial o chamado a todos e a todas, através de “atividades e iniciativas” (UR, p. 221, n.4), no qual, emerge para o caminho da unidade, com o árduo trabalho de “eliminar palavras, juízos e ações que não correspondam com equidade e verdade” (UR, p. 221, n.4). Além disso, com espírito dialogal, respeito e cooperação mútua. Com a consciência, do diálogo transformador em unicidade, assim, todos adquirem um “conhecimento mais verdadeiro e um apreço mais justo da doutrina e da comunhão” (UR, p. 221, n.4).

Portanto, percebe que a teologia pública e o ecumenismo, procuram estabelecer a reciprocidade do respeito, colaboração, e, também proporcionam os meios necessários para que o direito democrático seja concretizado, através do diálogo construtivo, busca da verdade. E ainda, projetam um caminho ascendente e de real encontro com o bem-estar, digna para todos. Dessa forma, crescem conhecimento e, capacitam o meio acadêmico para a compreensão – humanização e libertação.

Por fim, faz-se necessário criar estruturas que consolidem os saberes, da ordem social e política, para que não haja iniquidade, nem preconceitos, para que não haja uso de poder. Pois, onde não há valores, justiça, solidariedade, partilha de conhecimento, não há futuro. Ou seja, precisa educar para humanizar o humano para o futuro, e para o presente.

Referências

BIBLIA. Nova Bíblia Pastoral. – São Paulo: Paulus, 2013.

CONCÍLIO. *Concílio Vaticano II*. Mensagens, discursos e documentos. [Tradução: Francisco Catão]. – 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_2018_0302_sinodalita_po.html#O_Ensinamento_da_Escritura – Acesso em 22 jun. 2022.

FRANCISCO, Papa. *Evangelii Gaudium*. – São Paulo: Paulus, 2013.

FRANCISCO, Papa. *Fratelli Tutti*. – São Paulo: Paulus, 2020.

FRANCISCO, Papa. *Querida Amazônia*. – São Paulo: Paulus, 2020.

QUEIRUGA, Andres T. *Repensar a revelação*: a revelação divina na realização humana. [Tradução: Afonso Maria Ligorio Soares]. – São Paulo: Paulinas, 2010.

SINNER, Rudolf von. Teologia pública. In: SINNER, Rudolf von. *Confiança e convivência*: reflexões éticas e ecumênicas. São Leopoldo: Sinodal, 2007, p. 43-67.

SINNER, Rudolf von. Teologia pública no Brasil e na África do Sul: um diálogo teológico-político. In.: SINNER, Rudolf von; ULRICH, Claudete Beise; FORSTER, Dion (Org.). *Teologia Pública no Brasil procurando sua voz em diálogo com o contexto e tendências locais*. – São Leopoldo: Editora Sinodal, 2020, p. 135-160.

ZEFERINO, Jefferson. A relevância de uma teologia da cidadania na contemporaneidade. *Protestantismo em Revista* – São Leopoldo, v. 46, n. 01, p. 07-18. – Jan./Jun. 2020.

ZEFERINO, Jefferson. Teologia Pública no Brasil e na África do Sul: um diálogo teológico-político. In: SINNER, Rudolf von; ULRICH, Claudete Beise; FORSTER, Dion (Org.). *Cidadania e Teologia pública*: Estado da discussão e enfoque na criticidade. – São Leopoldo: Editora Sinodal, 2020, p. 65-85.

ZEFERINO, Jefferson; SINNER, Rudolf von. O humanismo cristão de Dietrich Bonhoeffer contribuições para uma epistemologia teológica. *TQ Teologia em Questão*. – n. 37, ano 2020. Teologia e Sociedade: investigações sobre o reconhecimento dos cursos de teologia pelo MEC.

ACOLHIDA DA GRAÇA: ANTÍDOTO CONTRA O “MUNDANISMO ESPIRITUAL”

Elias Fernandes Pinto¹

Resumo: Este ensaio mostra a acolhida da Graça de Deus como antídoto contra o mundanismo espiritual. O método da pesquisa será bibliográfico. Inicia-se a reflexão mostrando o conceito de mundanismo espiritual desenvolvido pelo Papa Francisco. Trata-se de formas de pensar e de agir centradas no “eu” que deteriora a relação com os demais e, portanto, com Deus. Em seguida, apresenta-se os ensinamentos da Igreja em relação ao tema da ação humana e do primado da Graça de Deus. Por fim, desenvolve-se a reflexão sobre a acolhida da Graça de Deus como libertação do ser humano de si mesmo e dos próprios interesses para uma vida compartilhada: a fraternidade que nasce da filiação divina.

Palavras-chave: Graça; Mundanismo Espiritual; Gratuidade; Fraternidade.

Introdução

A reflexão sobre a Graça na atualidade é imprescindível. O termo Graça nomeia a existência cristã e, por isso, está relacionado com o seu núcleo. Atualmente, um grande inimigo da Graça tem sido diagnosticado pelo Papa Francisco: “o mundanismo espiritual”, que se caracteriza por buscar, em vez da glória do Senhor, a glória humana e o bem-estar pessoal (EG, n. 93). Ele se alimenta de duas tendências: o gnosticismo e o neopelagianismo.

Este ensaio mostrará, por meio da pesquisa bibliográfica, primeiro, o conceito de mundanismo espiritual, apresentado pelo Papa Francisco. Em seguida, evidenciará elementos dos ensinamentos da Igreja em relação ao primado da Graça e das obras do ser humano. Por fim, mostrará que acolher a Graça de Deus significa a morte do egoísmo para viver a fraternidade. Logo, acolher o Dom de Deus apresenta-se como remédio contra o mundanismo espiritual, e toda forma de vanglória.

1. O mundanismo espiritual

O Papa Francisco, preocupado com a fé cristã autêntica, tem diagnosticado no cenário religioso católico contemporâneo, a tendência do que ele nomeou como “mundanismo espiritual”, que esvazia a identidade da fé cristã, principalmente em relação à congruência entre fé e vida prática. Em diversos momentos o papa tem se pronunciado

¹ Mestrado em Teologia sistemática pela FAJE e Doutorado em andamento em Teologia Sistemática pela FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e teologia. Bolsista FAPEMIG. E-mail: efpelias@outlook.com.

sobre o tema mostrando a pertinência de se discutir sobre ele e, acima de tudo, o superar. Não obstante, essa superação não acontece de forma pronta e acabada, mas como processo e embate constante. Mas, em que consiste o mundanismo espiritual? Primeiramente, discorre-se sobre o que o Papa Francisco entende por mundanismo e, em seguida, sobre a definição de mundanismo espiritual.

O mundanismo é uma cultura efêmera, de maquiagem da realidade, de visibilidade. Trata-se de valores superficiais. Uma cultura que não conhece a fidelidade, porque muda segundo as circunstâncias, negocia tudo. Esta é uma cultura do descarte, segundo o que convém em cada circunstância (FRANCISCO, 2020, s/p). Na mesma lógica,

o mundanismo espiritual, que se esconde por detrás de aparências de religiosidade e até mesmo de amor à Igreja, é buscar, em vez da glória do Senhor, a glória humana e o bem-estar pessoal [...]. É uma maneira sutil de procurar ‘os próprios interesses, não os interesses de Jesus Cristo’ (Fl 2,21). [...] Por cultivar o cuidado da aparência, nem sempre suscita pecados de domínio público, pelo que externamente tudo parece correto (EG, n. 93).

Trata-se de um inimigo grandioso da fé cristã, conforme a citação de De Lubac, que Francisco (2023a, s/p) faz menção:

maior perigo para a Igreja – para nós, que somos Igreja –, a tentação mais pérfida, aquela que sempre renasce, insidiosamente, quando as outras são vencidas. [...] Se esse mundanismo espiritual tivesse que invadir a Igreja e trabalhar para corrompê-la, atacando seu próprio princípio, seria infinitamente mais desastroso do que todo mundanismo simplesmente moral (DE LUBAC, 1965, p. 470).

O mundanismo espiritual é perigoso porque refere-se à um modo de vida que reduz a espiritualidade à aparência. Leva os cristãos a serem *comerciantes do espírito*, homens e mulheres revestidos de formas sagradas que, na realidade, continuam pensando e agindo segundo os princípios do “mundo” (FRANCISCO, 2023a, s/p). Aqui, deve-se ter claro que “mundo” é entendido como coisas efêmeras, a cultura do superficial. Ainda mais recentemente, no discurso de abertura da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, Francisco mostra mais uma vez sua preocupação com o mundanismo espiritual:

por favor, não entristeçais o Espírito. E, na nossa teologia, abri espaço ao Espírito Santo. E inclusivamente neste Sínodo discerni as vozes do Espírito distinguindo-as das que não são do Espírito, que são mundanas. Na minha opinião, a doença pior que hoje – sempre, mas também hoje – se vê na Igreja é aquilo que vai contra o Espírito, ou seja, *a mundanidade espiritual*. Um espírito – mas não santo! – de mundanidade (FRANCISCO, 2023b, s/p).

Dirigindo-se aos clérigos, Francisco diz: “o mundanismo espiritual ocorre quando nos deixamos fascinar pelas seduções do efêmero, pela mediocridade e pela rotina, pelas tentações do poder e da influência social. E, ainda, pela vanglória e pelo narcisismo, por intransigências doutrinárias e por esteticismos litúrgicos” (FRANCISCO, 2023a, s/p). Por isso, ele se esconde por detrás de aparências religiosas e até mesmo de amor à Igreja (EG, n. 93)².

Quando o mundanismo espiritual entra no coração dos pastores, ele assume uma forma específica: o clericalismo. Isso acontece quando, o presbítero ou epíscopo, sem se dar conta, dá às pessoas a impressão de que é superior, privilegiado, colocado “no alto” e, portanto, separado do restante do Povo santo de Deus. “O clericalismo é sintoma de uma vida sacerdotal e laical tentada a viver no papel e não no vínculo real com Deus e com os irmãos” (FRANCISCO, 2023a, s/p). Por fim, o clericalismo evidencia uma doença que faz o clérigo perder a memória do Batismo recebido, deixando em segundo plano sua pertença ao mesmo Povo Santo de Deus, levando-o a viver a autoridade como poder (FRANCISCO, 2023a, s/p).

O mundanismo espiritual alimenta-se, sobretudo, de duas maneiras profundamente relacionadas: gnosticismo e o neopelagianismo. Estes dois inimigos da fé cristã, Francisco os descreveu amplamente na Exortação Apostólica, *Gaudete et Exsultate* (GE, n. 36-62). De forma reduzida, o papa entende por eles:

[*Gnosticismo*:] 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 [...].

[*Neopelagianismo* autorreferencial]: quem, no fundo, só confia nas suas próprias forças e se sente superior aos outros por cumprir determinadas normas ou por ser irredutivelmente fiel a um certo estilo católico próprio do passado. É uma suposta segurança doutrinal ou disciplinar que dá lugar a um elitismo narcisista e autoritário, onde, em vez de evangelizar, se analisam e classificam os demais e, em vez de facilitar o acesso à graça, consomem-se as energias [em] a controlar [...]. São manifestações dum imanentismo antropocêntrico (EG, n. 95).

Os gnósticos concebem uma mente sem encarnação, incapaz de tocar a “carne” sofredora de Cristo nos outros, engessada numa enciclopédia de abstrações. Ao desencarnar o Mistério, em última análise, preferem um Deus sem Cristo, um Cristo sem

² “O mundanismo espiritual é uma tentação ‘gentil’ e, por isso, ainda mais insidiosa. De fato, ela se insinua sabendo se esconder bem atrás das boas aparências, até mesmo dentro de motivações ‘religiosas’” (FRANCISCO, 2023a, não paginado).

Igreja e uma Igreja sem povo (GE, n. 37). Os gnósticos não somente exaltam o conhecimento, mas também consideram, sem perceber, sua própria visão da realidade como perfeita. Assim, esta ideologia alimenta-se e se torna ainda mais cega. Com efeito, a cegueira é ainda maior quando se disfarça de uma espiritualidade desencarnada (EG, n. 40). Os neopelagianos acreditam que tudo se pode com a vontade humana, como se ela fosse algo puro, perfeito, onipotente e que se acrescenta à Graça. Eles ignoram que nesta vida, as fragilidades humanas não são curadas de uma vez por todas (TOMÁS, *Suma teológica*, I-II, q. 109, a. 9,1). A falta de um reconhecimento sincero e orante impede a Graça de atuar melhor (GE, n. 49).

Neste contexto gnóstico e neopelagiano³, Francisco destaca três formas nas quais o mundanismo espiritual se manifesta na Igreja: a) no cuidado exibicionista da liturgia, da doutrina e do prestígio da Igreja, sem se preocupar com as necessidades concretas da história; b) no fascínio de poder mostrar conquistas sociais e políticas, ou em uma vanglória ligada à gestão de assuntos práticos; c) na preocupação consigo mesmo, apresentando-se numa densa vida social cheia de viagens, reuniões, jantares, recepções, ou no desdobramento em uma forma de funcionalismo empresarial, carregado de estatísticas, planificações e avaliações.

Todas estas formas, afirma Francisco, não trazem o selo de Cristo encarnado, crucificado e ressuscitado. As pessoas envolvidas nestes esquemas tornam-se elites que não se importam com os perdidos e não procuram os que estão realmente sedentos de Cristo. Neles não há ardor evangélico, mas o gozo inautêntico de uma autocomplacência egocêntrica (EG, n. 95). Quem vive centrado em si mesmo perde o espírito do louvor porque perde o sentido da Graça, o estupor pela gratuidade com que Deus o ama (FRANCISCO, 2023a, não paginado). Na próxima seção, mostraremos elementos dos ensinamentos da Igreja em relação a estas temáticas que, em última análise, referem-se a teologia da Graça.

2. Ensinamentos da Igreja que não podem ser esquecidos

A Igreja ensina com insistência e repetidamente que o ser humano não se justifica pelas próprias obras, ou pelo próprio esforço, mas pela Graça que toma a iniciativa (Rm

³ “Quer o individualismo neopelagiano quer o desprezo neognóstico do corpo descaracterizam a confissão de fé em Cristo, único Salvador universal” (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 2018, n. 4).

1,17). Ele nos amou primeiro (1Jo 4,19). A escolha de Deus não depende da vontade humana ou do esforço humano, mas da misericórdia que Ele usa (Rm 9,16).

O II Sínodo de Orange ensinou que nenhum ser humano pode exigir, comprar ou merecer o dom da Graça de Deus. Além disso, que toda cooperação com a Graça é dom prévio da mesma Graça de Deus (DH 374). Sucessivamente, Trento diz: “afirma-se que somos justificados gratuitamente, porque nada do que precede a justificação, quer a fé, quer as obras, merece a própria graça da justificação; porque, se é graça, então não é pelas obras, caso contrário, a graça já não seria graça (Rm 11,6)” (DH 1532). Também o Catecismo da Igreja Católica nos lembra que o dom da graça “ultrapassa as capacidades da inteligência e as forças da vontade humana” (CIC, n. 1998).

Por fim, Francisco apresenta numa síntese o que pode ser entendido como mérito na doutrina católica, após a justificação: “Só a partir do dom de Deus, livremente acolhido e humildemente recebido, é que podemos cooperar com os nossos esforços para nos deixarmos transformar cada vez mais. A primeira coisa é pertencer a Deus” (GE, n. 56).

3. Acolhida da Graça de Deus: a fé que se configura como amor

Para evitar esse esvaziamento e falsificação da fé cristã, o Papa Francisco recorda que há uma hierarquia das virtudes, que nos convida a buscar o essencial. Trata-se da primazia pertencente às virtudes teologais, que têm Deus como objeto e motivo: fé, esperança e caridade. No centro delas está a caridade. Como nos diz São Paulo, o que realmente importa é “a fé agindo pela caridade” (Gl 5,6). O cristão é convidado a cuidar dela solícitamente: quem ama o próximo cumpre plenamente a Lei [...]. Portanto, o amor é o cumprimento da Lei (Rm 13,8.10). Amarás o próximo como a si mesmo (Gl 5,14) (GE, n. 60).

O mundanismo espiritual é curado quando o ser humano saboreia o “ar puro do Espírito Santo, que nos liberta de estarmos centrados em nós mesmos, escondidos numa aparência religiosa vazia de Deus” (EG, n. 97). A primeira verdade fundamental cristã é que quando Deus nos doa o seu Espírito ele não nos dá uma coisa que podemos manipular, comprar ou merecer. Ele nos doa o seu próprio Ser (GONZÁLEZ FAUS, 2022, p. 143). A iniciativa é dele, pois ele nos amou ao criar-nos e quando ainda éramos pecadores (Rm 5,5.8). A iniciativa de Deus pode ser identificada pelo fato de não somente dar ao ser humano a liberdade e ensiná-lo a viver, mas no fato que o interior humano recebe um Dom novo. Este dom é o Espírito Santo, Deus em seu princípio relacional. O Espírito é o

amor com que ama o Deus que foi definido como amor (1Jo 4,8) (GONZÁLEZ FAUS, 2022, p. 22).

Dizer que o ser humano é justificado pela fé significa uma atitude existencial de confiar o destino nas mãos de Deus ao invés de buscar a própria justificação em si mesmo. Acolher o Dom de Deus, pela fé, para Paulo, quer dizer: não podemos pecar, porque estamos mortos para o pecado (Rm 6,2b); o pecado não pode dominar-nos, porque estamos sob a Graça, não sob o pecado (Rm 6,14). Morte para “o pecado”, o egoísmo potencializado, equivale a ser libertado de si mesmo, a ser livre da moral e da Lei; por meio das obras o ser humano constrói-se a si mesmo, mas só valem e justificam o ser humano as obras que nascem da pessoa libertada de si mesma, isto é, de seu egoísmo potencializado (GONZÁLEZ FAUS, 2022, p. 174-181).

A acolhida do Dom de Deus não apenas reestrutura o ser humano em seu agir, mas também sua interioridade. Essa mudança interior pode ser descrita pelo clássico axioma: *fides charitate formata*, isto é, a fé que se estrutura como amor, “pois a acolhida do dom da filiação abre a tarefa da construção da fraternidade. E não há outro jeito de amar ao Pai ‘vislumbrado’ mais que amar, deveras, os filhos que o Pai ama” (GONZÁLEZ FAUS, 2022, p. 220).

A fé que justifica se configura como fé-esperança-amor: confiar-se esperançado em alguém. A presença do Espírito Santo no ser humano se traduz em uma espécie de nova alma, princípio de vida nova do qual brotam fé, esperança e amor. As virtudes, fé-esperança-caridade, não são escolhidas arbitrariamente. Nelas consiste a santidade do ser humano. “São simplesmente a concretização que recebe a regeneração do espírito humano pela presença do Espírito de Deus nele” (GONZÁLEZ FAUS, 2022, p. 225). Trento diz que na justificação, o ser humano recebe não apenas o perdão dos pecados, mas a fé, a esperança e o amor (DH 1530).

O primeiro efeito da acolhida do Amor não são as boas obras, mas a morte do ser humano a seus próprios interesses, inclusive o interesse moral por si mesmo. Trata-se da libertação de si não pela conquista da satisfação consigo mesmo ou com o próprio ‘superego’, mas pela confiança que dá o saber-se amado por Deus. Só quem confia se arrisca a amar, e só quem se crê amado é capaz de amar, por isso o ser humano será configurado “à imagem do Filho” (Rm 8,28). Dizer que estamos redimidos, equivale a dizer: estamos libertados dos interesses próprios. Essa é uma mensagem central do Novo Testamento, resumida em Fl 2,4: não vos fecheis em vossos próprios interesses, mas

buscai o interesse dos demais (GONZÁLEZ FAUS, 2022, p. 263-265). Logo, a acolhida da Graça significa vencer de forma processual as tendências do mundanismo espiritual.

Conclusão

O mundanismo espiritual é um grande inimigo da fé cristã por esvaziá-la de seu conteúdo principal: o primado do amor gratuito de Deus para com o ser humano e toda criação. Somente este amor gratuito potencializa o ser humano para fazer o bem. Quem se deixa levar pelo mundanismo espiritual vive de aparências religiosas, mas na verdade preocupa-se em satisfazer apenas a si mesmo. A Igreja nos ensina constantemente que o ser humano não se justifica, humaniza pelas próprias obras, mas pela fé. Trata-se de confiar no amor de Deus recebido. Acolher a Graça de Deus significa morrer para os próprios interesses e viver na dinâmica da fraternidade dos filhos/as de Deus. Portanto, a Graça, o Espírito Santo na interioridade humana, apresenta-se como antídoto contra toda forma de egoísmo que falseia a relação do ser humano com Deus e com os demais.

Referências

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Carta Placuit Deo*. Roma: 2018. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20180222_placuit-deo_po.html. Acesso em: 15 out. 2023.

DE LUBAC, Henri. *Meditazione sulla chiesa*. Milão: Paoline, 1965.

FRANCISCO. *Abertura da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos*. Roma: 2023b. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2023/october/documents/20231004-apertura-sinodo.html>. Acesso em: 13 out. 2023.

FRANCISCO. *Deus nos defenda do mundanismo espiritual que corrompe a Igreja*. Roma: homilia, 16 maio 2020. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa-francisco/missa-santa-marta/2020-05/papa-francisco-missa-santa-marta-coronavirus-mundanismo-igreja.html> acesso em: 10 ago. 2023.

FRANCISCO. *Exortação apostólica Evangelii Gaudium*: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. Brasília: CNBB, 2015. (Documento Pontifício, 17).

FRANCISCO. *Exortação Apostólica Gaudete et Exultate*: sobre o chamado à santidade no mundo atual. 3.ed. Brasília: CNBB, 2019 (Documento Pontifício, 33).

FRANCISCO. *Lettera ai sacerdoti della Diocesi di Roma*. Lisboa: 2023a. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/it/letters/2023/documents/20230805-lettera-sacerdoti.html>. Acesso em: 12 abr. 2023.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Plenitud humana*: reflexiones sobre la bondad. Maliaño: Sal Terrae; Cristianisme i justícia, 2022. (Presencia teológica, 289).

DESAFIOS PARA UMA TEOLOGIA ECUMÊNICA DECOLONIAL NA AMÉRICA LATINA

Elias Wolff¹

Resumo: O ecumenismo na América Latina existe há mais de 100 anos, se for considerado o Congresso do Panamá (1916) como sua origem. Desde então, há diversas organizações ecumênicas que promovem o diálogo entre as diferentes igrejas e com a sociedade. Mas não existe, ainda, uma teologia própria que justifique a causa ecumênica no continente, em suas motivações, seus objetivos e métodos. Em geral, assume-se a teologia ecumênica produzida em outras latitudes, o que abre caminhos para o pensar ecumênico, mas com o risco de não desenvolver um pensar contextualizado nas realidades socioculturais e religiosas latino-americanas. O objetivo desta pesquisa é apontar caminhos para uma teologia ecumênica na América Latina. O método é a análise qualitativa da bibliografia ecumênica produzida na região. Como resultado, a pesquisa explicita os sujeitos, as pautas e as perspectivas do pensar ecumênico latino-americano. Verifica possibilidades para repensar os tratados nucleares da fé cristã em perspectiva ecumênica e decolonial. A conclusão é que tem-se, assim, uma estrutura epistêmica latino-americana para um pensar ecumênico da fé cristã, da igreja e da missão, em relação com o pluralismo de culturas e de credos existentes no continente.

Palavra-chave: Ecumenismo; Teologia latino-americana; Sociedade; Cultura; Decolonialidade.

Introdução

Considerando o movimento missionário, principalmente a Conferência Missionária de Edimburgo (1910), como início do movimento ecumênico moderno em âmbito mundial (BOSCH 1998, p. 123-125), e a Conferência do Panamá (1916) como a origem do movimento ecumênico na América Latina (PLOU, 2002, p. 24-30), o exercício do diálogo e da cooperação entre igrejas e organizações ecumênicas já tem mais de 100 anos. Ao longo desse período, foram realizadas inúmeras iniciativas de nível mundial e continental, e criadas estruturas que visam garantir a continuidade dos esforços que buscam restaurar na história a unidade cristã.

A história do ecumenismo na América Latina está sendo vivida. Contudo, não é suficientemente conhecida e analisada, faz-se necessário uma leitura dos fatos e das situações ecumênicas, seus sujeitos e suas propostas. Daí emergem elementos teológico-pastorais que possibilitam a construção de uma teologia ecumênica latino-americana.

¹ Doutor em teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma); Pós-doutorado em teologia pela Lutheran School of Theology at Chicago; atua no Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCPR; Líder do Grupo de Pesquisa “Teologia, Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso”; membro da Comissão Teológica do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC); membro da Rede Ecumênica da Água (Conselho Mundial de Igrejas).

Ensaaios são feitos dessa teologia (SANTA ANA, 1987; VON SINNER, 2009; ORTIZ, 2008; PANOTTO, 2017; WOLFF, 2019), e é preciso dar continuidade a esses esforços. Isso acontece em interação com o diálogo ecumênico e a teologia ecumênica desenvolvida em outras regiões do planeta (VERCRUYSSSE, 1992; SESBOUÈ, 1999; KASPER, 2010, 2016). Mas é importante enfatizar a sua perspectiva contextual e decolonial como uma contribuição própria para o ecumenismo em nosso tempo.

1. Raízes do pensar ecumênico latino-americano

Onde buscar as raízes de uma teologia ecumênica na América Latina? Esta pesquisa propõe três caminhos: 1) as *raízes remotas* de uma teologia ecumênica latino-americana podem ser buscadas na história das igrejas evangélicas que, ainda na primeira metade do século XX, propunham projetos comuns de missão (PLOU, 2002, 23-25). E houve cooperação também na produção de literatura evangélica, subsídio para as escolas dominicais e primeiras instituições de ensino teológico (MALSCHITZKY, 1986, p. 97-103). 2) As *raízes próximas* do pensar ecumênico da fé cristã no continente encontram-se na segunda metade do século XX, quando a proposta ecumênica ganha espaço, ainda se limitado, nos documentos doutrinários e pastorais de algumas igrejas. Nos meios católicos, contribui para isso o concílio Vaticano II (1962-1965) e as Conferências Gerais do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) em Medellín, 1968; Puebla, 1979; Santo Domingo, 1992 e Aparecida, 2007. Nos meios evangélicos, o pensar ecumênico da fé é proposto por organizações e instituições acadêmicas, como a Fraternidade Teológica Latino-Americana (1970), as instituições de ensino teológico como o Instituto Superior Evangélico de Estudos Teológicos – ISEDET (Argentina, 1971), o Departamento Ecumênico de Investigação – DEI (Porto Rico, 1977), a Escola Superior de Teologia – EST (Brasil, 1984), a Comunidade de Educação Teológica – Ecumênica Latino Americana e Caribenha – CETELA (México, 1988); o Seminário Evangélico de Teologia (Matanzas/Cuba – 1946), entre outros.

Nesse contexto, o ecumenismo é proposto por teólogos de diferentes igrejas. Destacam-se, entre outros, o metodista argentino José Míguez Bonino (1924-2012); o presbiteriano norte americano Richard Shaull (2019-2002); Jorge M. Mejía (1923-2014); Emílio Castro (1927-2013); o metodista uruguaio, Júlio de Santana. E mais atualmente, temos o católico peruano Gustavo Gutiérrez (1999), o católico brasileiro Leonardo Boff (1977), a metodista mexicana Elsa Tamez (1951), a católica argentina Emilce Cuda

(1965), o batista peruano Samuel Escobar (1934), o luterano brasileiro, Walter Altmann (1944), entre outros/as. Estes/as contribuem para o desenvolvimento de uma compreensão da fé cristã capaz de vincular as igrejas em projetos ecumênicos e sociais. Esse pensar ecumênico é cimentado no tempo por organizações como Igreja e Sociedade na América Latina – ISAL, 1961; Associação Ecumênica dos Teólogos do Terceiro Mundo – ASSET, 1975 (sigla em inglês EATWOT) (ASSET, 1986), e Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina – CEHILA, 1973, entre outros.

Nesse processo, é importante considerar também o vínculo de igrejas evangélicas do continente com o Conselho Mundial de Igrejas, o qual desde suas origens expressa sensibilidade social, como demonstram as decisões de suas Assembleias Gerais, destacando a V Assembleia (Nairobi, 1975), com o tema *Jesus Cristo liberta e une* (CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS, 2001, p. 587-790). Desenvolve-se a consciência que os graves problemas dos povos latino-americanos exigem a unidade das igrejas para uma contribuição eficiente e eficaz na busca de soluções. Isso possibilita uma proximidade de método e de perspectiva na reflexão teológica, em chave libertadora. Libertação e ecumenismo se implicam mutuamente na América Latina, pois “considerando os grandes obstáculos a se suplantar na prática religiosa de todos os cristãos latino-americanos comprometidos; o pioneirismo da temática que esse novo pensar teológico apresenta; e a crise que se instalou nas Igrejas cristãs históricas, a ilação mais imediata é que o enfrentamento dos novos desafios exige uma postura ecumênica” (FILHO, 1996, p. 29).

2. Tarefas da teologia ecumênica decolonial na América Latina

A teologia ecumênica latino-americana tem como principal objetivo afirmar o ecumenismo como imperativo da consciência cristã e eclesial para a realização do mandato de Cristo: “sejam um, para que o mundo creia” (Jo 17,24). Para isso, ela busca justificar as práticas ecumênicas. Daqui decorrem as tarefas de: 1) realizar uma leitura teológica do pluralismo eclesial no continente, verificando as divergências, convergências e consensos sobre a fé cristã, a igreja e suas doutrinas, a missão; 2) identificar na história do movimento ecumênico latino-americano os elementos que possibilitam articular a episteme ecumênica da fé cristã, da espiritualidade, da missão; 4) Articular o movimento ecumênico com a agenda pública: questões culturais, étnicas, éticas, políticas, econômicas, ecológicas, de gênero, etc. 5) desenvolver a contribuição pentecostal para o movimento ecumênico; 7) Compreender a contribuição do pluralismo religioso para a *oikoumene*

Tais tarefas se impõem como um desafio para a teologia latino-americana. E é importante, ainda, afirmar sua perspectiva decolonial, revendo conteúdos, categorias e linguagens da doutrina cristã no contexto das comunidades locais. Com isso, propõe-se uma recepção contextualizada dos resultados do diálogo e da teologia ecumênica produzida em outras latitudes.

Forçoso é reconhecer que as teologias das igrejas na América Latina estão muito aquém do que se espera para assumirem tais tarefas. O próprio movimento ecumênico latino-americano é carente de teologia porque lhe falta uma análise capaz de explicitar as formas como ali o evangelho é vivido e as suas implicações ecumênicas para as igrejas. É enfrentando esse desafio que a teologia se elabora ecumenicamente, não como construção abstrata, mas como resultado da articulação e da hermenêutica dos elementos verificados nas iniciativas ecumênicas concretas. Daqui pode surgir uma concepção peculiar de ecumenismo, modelos de unidade para as igrejas, testemunho comum da fé, que brotam da articulação dos elementos que emergem das iniciativas ecumênicas concretas, em diálogo com as diferentes tradições eclesiais. Fundamental é que a causa ecumênica penetre nas igrejas e ganhe *status* eclesial. Assim, o ecumenismo modela comportamentos que se orientam pelo conteúdo dessa consciência, de modo que poderá, então, tornar-se um paradigma dos tratados da doutrina cristã, como a hermenêutica bíblica, a eclesiologia, os sacramentos, a liturgia, a missiologia, a ética, etc.

3. Um ecumenismo que se reinventa constantemente

O ecumenismo sofre transformações semânticas na medida em que se transformam as cosmovisões e as relações entre as pessoas, os povos e suas culturas, religiões e sistemas de vida. “Ecumenismo” não é um conceito unívoco, expressa diferentes modos de situar-se na realidade; não é um termo neutro, sofre e transmite influências contextuais; e não tem um sentido meramente teórico, carrega uma carga existencial de diferentes identidades do mundo globalizado. A secularização propõe o ecumenismo das culturas; as situações de empobrecimento injusto exigem um ecumenismo social; as organizações sociais visam transformar as estruturas sociais e modelar novas sociedades através de um ecumenismo político; o pluralismo de credos aponta para um ecumenismo interreligioso; a gravidade dos problemas ambientais exige um ecumenismo planetário em defesa da criação. Todas essas formas de conceber o

ecumenismo justificam-se e têm lugar no contexto da *oikoumene* que integra os povos, suas culturas e seus credos, numa relação fraternal com toda a criação.

Assim, existe uma mudança de eixo hermenêutico da realidade da *ecumene*. De um lado, mantém-se a perspectiva religiosa em duas direções: a) na busca da unidade cristã através de consensos doutrinários e do testemunho comum da fé em Cristo, priorizando o horizonte eclesiológico da *ecumene*; b) e no “ecumenismo inter-religioso” que mesmo se aqui prioriza a perspectiva cristã da *oikoumene*, a redimensiona abrindo os sistemas teológicos tradicionais e extrapolando o horizonte eclesiológico. Por outro lado, o ecumenismo secular prescinde de fundamentação religiosa, bastando-lhe princípios básicos comuns, como uma ética mundial que sustente relações simétricas entre indivíduos, povos e na relação com a criação.

Na América Latina, o diálogo que envolve diferentes tradições eclesiais, religiosas, socioculturais e ambientais, propõe um “macro-ecumenismo” como “uma nova maneira de fazer toda a teologia” (BARROS, 2011; VIGIL, 2006, P. 331-346). O desafio é não opor as diferentes concepções da *oikoumene*, mas ter claro suas especificidades e o que é possível interagir. O fato é que hoje, marcado pelo pluralismo – eclesial, religioso e cultural – o ecumenismo assume novas dinâmicas e novos paradigmas, integrando novas pautas, novos parceiros, novos métodos e novos objetivos. As novas concepções e práticas ecumênicas mostram que o ecumenismo é uma realidade complexa, dinâmica e em constante transformação.

Nesse contexto, é importante reconhecer que a perspectiva cristã não é *demodè* e se justifica como exigência de uma das comunidades religiosas que compõem a *oikoumene*. Mas esta não se resume na igreja. E progredindo na busca da unidade cristã, as igrejas contribuem para satisfazer as exigências de uma *ecumene* mais ampla, que seja expressão do Reino de Deus que se manifesta de diferentes maneiras nas vivências religiosas e socioculturais da humanidade inteira.

Considerações finais

A reconfiguração do movimento ecumênico na atualidade e as exigências contextuais desafiam o pensar teológico que seja capaz de contemplar seus parceiros e suas pautas do diálogo, explicitando uma contribuição peculiar da América Latina para a *oikoumene* global. Esse desafio ainda não é assumido pelas igrejas, instituições de formação teológica e pelos/as teólogos/as da América Latina. Mesmo onde se verificam

aberturas ecumênicas interessantes, não se passa disso. Isto é: o ecumenismo não chega a ser um paradigma da teologia, é – no máximo – uma perspectiva ou dimensão do saber da fé.

Reconhecendo essa carência, urge dar passos para a sua superação. Começemos assumindo com convicção no continente os resultados do diálogo realizados no movimento ecumênico mundial. Esses resultados influem numa reconfiguração das igrejas, suas estruturas, seus processos internos, exigindo um pensar teológico que ampare esses processos. E na medida em que esse pensar se desenvolve inserido nas igrejas, nas sociedades e no movimento ecumênico regional, ele vai assumindo também uma perspectiva decolonial. A decolonialidade é uma exigência da ecumenicidade do pensar teológico latino-americano, que revê categorias, linguagens e perspectivas da fé cristã, dando voz e visibilidade aos sujeitos ecumênicos locais. Urge favorecer uma “reaccolhida” da própria cultura e da própria fé, sobretudo dos povos originários. Nisso fica claro também o comprometimento do movimento ecumênico com a agenda pública, como as questões culturais, políticas, econômicas, étnicas, éticas, de gênero e ecológicas. Tais são alguns dos prementes desafios para uma teologia ecumênica e decolonial na América Latina.

Referências

BARROS, Marcelo. “Ecumenismo e macroecumenismo: unidade interior na diversidade de caminhos. Entrevista especial com Marcelo Barros”. Em *IHU Online*, 20/08/2011. Disponível em <https://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/46568-ecumenismo-e-macroecumenismo-unidade-interior-na-diversidade-de-caminhos-entrevista-especial-com-marcelo-barros>. Acesso em 23 set. 2023.

CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS. “V Assembleia”. In ROSSO, Stefano; TURCO, Emilia (orgs.) *Enchiridion Oecumenicum*, Bologna 2001, p. 587-790.

FILHO, José Bittencourt. “Crítica teológica da economia política – Notas pastorais”. In *KOINONIA*, Por Uma Nova Teologia Latino-Americana – A teologia da proscricção. São Paulo: Paulinas 1996, p. 23-30.

KASPER, Walter. *Cosechar los Frutos. Aspectos básicos de la fe Cristiana em el dialogo ecuménico*. Maliaño: Editorial Sal Terrae, 2010.

MALSCHITZKY, Harald. “A comunidade como meio e fim da formação teológica”. In HOCH Lothar C. (ed.), *Formação Teológica em Terra Brasileira*. São Leopoldo: Sinodal 1986, p. 97-103.

ORTIZ, Leopoldo-Cervantes. “O Ecumenismo no México e na América Central: Utopias, Conjunturas, Esperanças”. *Tempo e Presença Digital*, ano 3, n. 12, 2008. Disponível em http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=235&cod_boletim=13&tipo=Artigo. Acesso em 23 set. 2023.

PANOTTO, Nicolas. “Reactualizando el principio ecuménico de la educación teológica”. Centro Martin Luther King, Cuba – 2017. Disponível em: https://www.academia.edu/35731856/Reactualizando_el_principio_ecum%C3%A9nico_de_la_educaci%C3%B3n_teol%C3%B3gica. Acesso em 23 set. 2023.

PLOU, Dafne. S. *Caminhos de Unidade*. Itinerário do diálogo ecumênico na América Latina. Quito: CLAI; São Leopoldo: Sinodal, 2002.

SANTA ANA, Júlio H. de. *Ecumenismo e Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1987.

SESBOUË, Bernard. *Por una Teología Ecuménica*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1999.

VERCRUYSSSE, Jos. *Introduzione alla Teologia Ecumenica*. Casale Monferrato: PIEMME, 1992.

VIGIL, José Maria. *Teologia do Pluralismo Religioso: para uma releitura pluralista do cristianismo*, São Paulo: Paulinas, 2006.

VON SINNER, Rudolf. “Ecumenismo no século XXI: teses para debate”. *Simpósio*, v. 40, 2009, p. 12-24.

WOLFF, Elias. “Methodological principles for a Latin American ecumenical theology”. *Gregorianum*, 100, 3, 2019, p. 537-558.

QUANDO O 'GNOSTICISMO' ENCONTRA A RELIGIÃO CRISTÃ

George Camargo dos Santos¹

Resumo: Nos primeiros séculos da Era Cristã, as escolas gnósticas de Basíledes, de Valentino e de Marcião encontraram nos vocábulos da religião cristã um trampolim para elaborar uma nova expressão religiosa e distinta da *regula fidei*. Essas escolas ficaram bem conhecidas pelos textos de alguns Pais da Igreja e escritores eclesiásticos dos séculos II e III. Dessa forma, Ireneu de Lyon escreveu os cinco livros do *Adversus Haereses*, Tertuliano de Cartago, as obras *Adversus Marcionem* e *Adversus Valentinianus* e Hipólito de Roma, a *Refutatio omnium haeresium*. Na modernidade tardia, o 'gnosticismo' retornou, ou melhor, sobreviveu, encontrando novas expressões religiosas, entre elas: o espiritismo kardecista, a religião positivista, a ciência cristã, a maçonaria, entre outras formas religiosas. Com isso, novas pesquisas foram propostas e impulsionadas, principalmente, depois da descoberta de fontes gnósticas encontradas na denominada Biblioteca de *Nag Hammadi* em 1945. Esta comunicação tem a finalidade de mostrar as cinco fases na moderna historiografia da gnose elaborada por Kurt Rudolph (1929-2020), como também de apontar alguns tópicos da agenda do *homo digitalis* sob a orientação daquilo que se convencionou chamar de Inteligência Artificial. Conclui-se com uma reflexão acerca da antropologia teológica de Ireneu de Lyon, mostrando a beleza da religião cristã e o alinhamento com a consciência planetária.

Palavras-Chave: Gnosticismo; Religião Cristã; Ireneu de Lyon; *Homo Digitalis*; Inteligência Artificial.

Introdução

Com efeito, a religião [θησκειά] pura e sem mácula diante de Deus, nosso Pai, consiste nisso: visitar os órfãos e as viúvas em suas tribulações e guardar-se livre da corrupção do mundo (Epístola de Tiago 1,27 – BJ)

Houve uma época no primeiro século da nossa era que perambulava a *gnose* no meio da religião [θησκειά] cristã. Dessa forma, o 'poder mágico' de Simão, o mago (At. 8,9-24 – BJ), e do seu discípulo samaritano Menandro se encontraram com o *querigma* cristão. Já na província romana da Ásia, provavelmente, foi escrito e lido: "O que era desde o princípio, o que ouvimos [ἀκηκόσμεν], o que vimos [ἑωράκαμεν] com nossos próprios olhos, o que contemplamos [ἑθεασάμεθα], e o que nossas mãos apalparam [ἐψηλάφησαν] do Verbo da vida" (1João 1.1 – BJ). Ou seja, os verbos destacados são de conhecimento perceptivo da natureza humana de Cristo e foram usados, provavelmente, contra o asiático Cerinto e sua vertente da *gnose* – o docetismo. E o anúncio cristão "o Senhor

¹ Doutorando em Teologia pela PUC-Rio. E-mail: prof.george.camargo@gmail.com. Comunicação submetida ao Grupo Temático 08 – "Teologia Sistemática: Questões Emergentes".

ressuscitou!” chegava aos confins da terra, como também, era pertinente falar acerca de uma geografia da *gnose*, que o acompanhava com uma grafia compatível (e.g. Cristo, Cruz, Espírito Santo, Sabedoria, Salvador) e com uma semântica incompatível em relação à gramática do mistério cristão.

No segundo século, a *gnose* já estava instalada na região do rio Ródano, notadamente numa província romana chamada *Gallia Lugdunensis*, cuja capital era *Lugdunum* (hoje Lyon). Nesse momento, é oportuno denominar academicamente essa *gnose* (‘gnosticismo’) de *gnosticismo* (BIANCHI, 1970). Em 177 d.C., em plena perseguição impulsionada pelo imperador Marco Aurélio, o primeiro bispo de *Lugdunum*, o nonagenário Potino recebeu o batismo de sangue, isto é, o martírio. Nesse ano, assumiu o bispado de *Lugdunum* Ireneu, proveniente de Esmirna, e autor da *Denúncia e refutação da falsa gnose* [Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως], inspirada no trecho final da Primeira Epístola a Timóteo 6.20: “[...] e contradições de uma falsa ciência [καὶ ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως]” (1Tm 6.20c – B); NA28). Essa é a principal fonte indireta do gnosticismo, encontrada em manuscritos latinos nas famílias irlandesas e lionesas (HEMMERDINDER, 1965, p. 18-34) e conhecida em português como *Contra as Heresias* ou em latim *Adversus Haereses* (AH). *Irenaeus Lugnundesis* ou o pacifista Ireneu de Lyon ou o *Doctor Unitatis* citou nominalmente os gnósticos e suas escolas: Valentino (AH I,11,1); Secundo (AH I,11,2); a escola de Ptolomeu (AH I,12,1-4); Marcos (AH I,13,1-7); Simão, o mago (AH I,23,1-4); Menandro (AH I,23,5); Saturnino e Basíledes (AH I,24,1-7); Carpócrates (AH I,25,1-6); Cerinto (AH I,26,1); os ebionitas e nicolaítas (AH I,26,2-3); Cerdão (AH I,27,1); Marcião (AH I,27,2-4); os barbelonitas (AH I,29,1-4); os ofitas e setianos (AH I,30,1-15) e os cainitas (AH I,31,1).

Além da *Adversus Haereses*, podem-se consultar outras fontes indiretas do gnosticismo, como por exemplo: a *Apologia prima* de Justino de Roma, o *Adversus Marcionem* e o *Adversus Valentinianus* de Tertuliano de Cartago, a *Refutatio omnium haeresium* de Hipólito de Roma, a *Excerpta ex Theodoto* de Clemente de Alexandria, o *Contra Celsum* de Orígenes de Alexandria, a *Historia ecclesiastica* de Eusébio de Cesareia e o *Panarion* de Epifânio de Salamina (QUASTEN, 2023; RUDOLPH, 1987).

Dito isso, normalmente tem-se sugerido a seguinte questão: até que ponto é confiável uma história ser transmitida (*traditio*) por meio dos adversários do gnosticismo? Esse é o problema da fonte indireta, até que, em 1945, dezenas de fontes diretas do gnosticismo são descobertas numa biblioteca em *Nag Hammadi* no Egito

(PAGELS, 2006). No entanto, permita-me reformular a questão. Por que ainda existe uma tradição gnóstica na modernidade tardia? Esse é o assunto da próxima seção.

1. As cinco fases da historiografia da *gnose* de Kurt Rudolph

O historiador francês Paul Hazard (1878-1944) fez a seguinte constatação na sua obra clássica *O pensamento europeu no século XVIII*:

Todos os capítulos desta obra suscitam problemas de consciência: todos registram vibrações que se prolongaram até nós. Não porque tudo comece em 1715; nós próprios, em estudo precedente, consideramos o ano de 1680 como a data aproximada para o início da crise da consciência europeia [cf. HAZARD, 2015] Depois de nós, outros apontam os caminhos através dos quais o pensamento da Renascença e o pensamento do século XVIII se reuniram. Mas foi realmente a partir de 1715 que se produziu um fenômeno de difusão sem igual. O que até aí vegetara na sombra, revelou-se em plena luz; o que fora especulação de alguns raros espíritos, estendeu-se à multidão; o que fora tímido, tornou-se provocador. Herdeiros sobrecarregados que somos, pesam sobre nós a Antiguidade, a Idade Média, a Renascença. Mas é do século XVIII que, com toda a evidência, somos os descendentes diretos [...].

Eis o espetáculo a que assistimos: começa por se erguer um vasto clamor crítico; *os recém-vindos acusam os seus predecessores de lhes haverem legado uma sociedade imperfeita, [cheia de] ilusões e sofrimento; [...] um passado de séculos apenas soube culminar em desventura? E por quê?* E assim, publicamente, abrem um processo de uma audácia tal que, dele, apenas as primeiras peças haviam sido obscuramente estabelecidas por raras ovelhas tresmalhadas. Breve se nos depara o réu: o Cristo. O século XVIII não podia contentar-se com uma simples Reforma; o que ele quis lançar por terra foi a Cruz; o que ele pretendeu suprimir foi a ideia de uma comunicação Divina ao homem, de uma Revelação; o que ele tentou destruir foi uma concepção religiosa de vida (HAZARD, 1989, p. 7-8).

O período abordado por Hazard é aquele que o filósofo de Königsberg definiu como: “O Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado” (KANT, [1783] 1995, p. 11). Para contrapor a *menoridade*, a crítica era a palavra de ordem: *Crítica da Razão Pura* (1781/7), *Crítica da Razão Prática* (1788), *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790), *Ensaio de uma Crítica a Toda Revelação* (1792), como também, a *crítica das formas*, a *crítica das fontes*, a *crítica da redação*, a *crítica histórica* e até o *método histórico-crítico*. É digno de nota que aqui não se sustenta a *criticofobia* – medo da crítica, nem o *criticismo* como a crítica pela crítica somente.

Nesse contexto, iniciou-se uma releitura da religião cristã, inaugurando assim a primeira fase de investigação do movimento gnóstico, conforme a divisão quántupla da historiografia da *gnose* de Rudolph (1987). Eis aqui a sobrevivência do gnosticismo!

Na primeira fase, as pesquisas de Rudolph se concentraram na tese que a *gnose* é uma filosofia cristã com influências orientais (BAUR, 1835; NEANDER, 1818; MATTER, 1843). É digno de registro que apareceram nessa época algumas expressões religiosas com elementos gnósticos e fazendo uma releitura do cristianismo. Permita-me citar duas expressões religiosas do século XIX. A primeira é o espiritismo kardecista. A *Codificação Espírita* é um agrupamento de cinco livros produzidos por Allan Kardec (1804-1869): *O Livro dos Espíritos* (1857); *O Livro dos Médiuns* (1859); *O Evangelho Segundo o Espiritismo* (1864); *O Céu e o Inferno* (1865) e *A Gênese* (1868). Já a segunda expressão é a *religião positivista* ou a *Religião da Humanidade* proposta por Auguste Comte (1798-1857) e firmada no *Catecismo Positivista* (1852). É fato que o gnosticismo encontrou outras religiões.

Na segunda fase, as pesquisas se concentraram na tese que a teologia gnóstica está no processo evolutivo dos dogmas (VON HARNACK, 1886; HILGENFELD, 1884). Foi Adolph von Harnack que defendeu a tese de um processo de *helenização aguda do cristianismo*.

Na terceira fase, as pesquisas se concentraram na busca das origens do gnosticismo nas religiões orientais, principalmente, nas religiões iranianas e babilônicas. Essa fase foi influenciada pelo movimento da *História das Religiões*, sendo que, Wilhelm Bousset (1865-1920) defendeu a tese de um processo de *orientalização aguda do cristianismo*. Além disso, Carl Gustav Jung (1875-1961) declarou que “muitos gnósticos foram psicólogos”. E Gilles Quispel (1916-2006) fazia uma proposta de uma *antiga gnose* e uma *nova gnose*.

Na quarta fase, as pesquisas se concentraram nas descobertas dos manuscritos maniqueus em *Turfã* (China, 1904) e *Medinet Maadi* (Egito, 1930). Em 1934, a tese doutoral de Hans Jonas (1903-1993) foi defendida e, em 1954, essa foi ampliada no livro *The Gnostic Religion* (JONAS, [1954] 1958). A partir desse ponto, houve uma popularização *como nunca antes vista* na história do gnosticismo.

Na quinta fase, as pesquisas se concentraram nos códices descobertos em *Nag Hammadi* (Egito, 1945). Esses códices só foram publicados em 1977 (ROBINSON, 1977). Por outro lado, em 1966, o *Colóquio de Messina* reuniu os principais especialistas em gnose e gnosticismo. Além disso, pode destacar a presença ilustre de Kurt Rudolph, que se interessou pelo mundo religioso gnóstico relacionando com as novas questões e novas perspectivas.

Pinheiro (2022) entende que ainda há duas fases sucessivas. A sexta fase, com a descoberta do *Códice de Tchacos* em 1970 e a publicação da obra *Die Gnosis* de Kurt Rudolph ([1977] 1987). E a sétima fase, marcada pela publicação midiática do *Evangelho de Judas* (2006), levando a uma produção impressionante de obras, artigos, documentários, sendo que, muitos deles de caráter sensacionalista, como por exemplo: o *Código da Vinci* (2004) de Dan Brown. Por outro lado, acadêmicos contribuíram para contrapor essa visão sensacionalista. Permita-me citar alguns em ordem alfabética: Bentley Layton, Christoph Marksches, David Brakke, Elaine Pagels, Franciso Garcia Bazán, Giovanni Firolamo, Karen King, Manlio Simonetti, Marilia Fiorillo e Marvin Meyer.

Por fim, a meu ver, ainda pode-se mencionar mais uma etapa – a oitava fase, onde se pesquisa a *tecnognose* e a agenda do *homo digitalis*. Eis o tema da próxima seção.

2. A agenda do *homo digitalis*

A agenda do *homo digitalis* é uma questão transumana, não monolítica, emergente, complexa, e desafiadora à luz das diversas áreas do conhecimento, entre elas, a teologia (SHATZER, 2022). Nesse sentido, apresentam-se, de forma resumida, cinco temas da agenda *homo digitalis*: a amizade, o pensamento, a sexualidade, a saúde e a nova evolução.

Em relação à amizade, a tecnologia pode dispor e os seres humanos, por opção, aceitarem a proposta de amigos virtuais (avatars) por meio de Inteligência Artificial (IA) em detrimento a amigos reais. Essa amizade se estende desde um amigo artificial até um namoro virtual. Se for necessário, pode-se até firmar um termo contratual de amizades virtuais, a fim de garantir esse conforto e minimizar o cansaço e problemas com os amigos reais.

Em relação ao pensamento, a tecnologia pode dispor e os seres humanos, por opção, aceitarem *chips* com IA implantados em seu cérebro ou em outra parte do corpo. Esse *chip* promete maximizar diversas áreas do conhecimento (e.g. matemática) e promete minimizar certas disposições negativas de ânimos (e.g. mau humor por reconhecimento facial).

Em relação à sexualidade, a tecnologia pode dispor e os seres humanos, por opção, aceitarem a companhia de robôs sexuais. Por exemplo, os robôs sexuais prometem ajudar as pessoas com dificuldades de contato a recuperar o acesso à sua sexualidade.

Em relação à saúde, a tecnologia pode dispor e os seres humanos, por opção, aceitarem a promessa de modificar genes, de implantar órgãos impressos e nanorrobôs

para garantir uma vida saudável, em forma e por mais tempo, ou uma juventude eterna. Este último, o sonho dos pós-humanistas. Para exemplificar a implantação de órgãos, menciona-se a extração de um olho humano saudável para implantar um olho artificial de alta performance (procedimento contra a ética médica!).

Em relação a uma ‘nova evolução’, não é mais uma proposta transumanista (meio) e sim um sonho pós-humanista (o fim). Esse sonho é análogo ao barco de Teseu, que depois de permutar todos os elementos do barco por novos elementos semelhantes, pergunta-se ainda acerca da existência do barco de Teseu. De forma análoga, promete-se implantar membros ou órgãos artificiais tecnologicamente potencializados em rumo ao *ciborgue*, ação essa promovida pela *tecnognose* e pela *cibergnose*.

Diante dessa agenda, é oportuno perguntar: Isso é *super-humano*?

Em suma, observa-se nesta agenda do *homo digitalis* a resolução de problemas da dimensão do humano pela bandeira do *Somente a Tecnologia*. Com isso, a própria tecnologia criada pelos humanos devora a humanidade – ou seja, o *tecnologicismo* devora a liberdade e a dignidade. Dessa forma, os seres humanos podem permitir que a tecnologia controle, manipule e nos obrigue à eterna adaptação das novas inovações tecnológicas, seja por novos equipamentos ou por novos *downloads* de atualização.

3. A antropologia ireneana

Sobre o gnosticismo atual, a Exortação Apostólica *Gaudete et Exsultate* (GE) do Papa Francisco apresenta a seguinte declaração:

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’ (GE 36).

Esse trecho nos lembra a antropologia gnóstica e a sua doutrina da salvação por meio da *gnose*. Para os gnósticos, há três tipos de ser humano. O primeiro tipo é o *hílico* (material). Esses são preteridos, irracionais e foram configurados *pelo Demiurgo* – é o limo de Gênesis 2.7a. Já o segundo tipo é o *psíquico* (racional). Esses são (ou não) salvos por suas escolhas e contêm a *essência do Demiurgo* (Gn. 2.7b). Por fim, o terceiro tipo é o *pneumático* (espiritual). Esses são eleitos, têm um conhecimento perfeito e provêm da substância de *Sofia*. A *gnose* ou o conhecimento liberta o ser humano do corpo desse mundo (material), a fim de desfrutar a dimensão *pleromática*. O ponto de destaque da

antropologia gnóstica é que as três naturezas são substâncias separáveis, com dinamismos e atos próprios (ORBE, 1969, p. 71).

Nesse contexto, Ireneu de Lyon ou *Doctor Unitatis* reagiu com uma antropologia da unidade do ser humano. Não há uma composição de três substâncias separáveis. A alma (*nefesh*) não é divisível ao corpo pois, sem ela, há a morte. Sendo assim, o axioma ireneano é “A glória de Deus é o homem que vive e a vida do homem consiste na visão de Deus” (AH IV,20,7). O ser humano é criado por Deus à sua imagem (*imago Dei*) – isto é, à imagem de Cristo e à sua semelhança (*similitudo Dei*) – isto é, a qualidade dinâmica do Espírito Santo. Com a desobediência no Jardim, o ser humano perde a semelhança de Deus e não a imagem. Esta é ofuscada. No entanto, com a encarnação do Verbo (a imagem do Deus invisível), Cristo recapitula em si todas as coisas. Com isso, o ser humano em sua unidade é digno e tem liberdade para cumprir a verdadeira religião de Tiago 1.27. O corpo é valorizado, inclusive para práticas sociais – como, por exemplo, ajudar quem tem necessidades materiais (alimentos, roupas, moradia etc.) e aqueles que passam por sofrimentos no corpo ou na carne. Ora, a *tecnognose* se enclausura no mundo virtual, enquanto se tem pressa para as necessidades reais.

Assim como houve uma preferência europeia pelo movimento “Voltemos a Kant” [*Zurück zu Kant*] por que não refletir sobre um “Voltemos a Ireneu”?

Considerações finais

Qual é o diagnóstico? Nessa *tecnognose*, a busca de uma *gnose* como conhecimento da tecnologia *em si* promete conduzir a uma sociedade de *pneumáticos da tecnologia* (eleitos ao acesso da tecnologia *em si*), cuja finalidade é desejar o seu ídolo divino (a Tecnologia) no *Pleroma* (o virtual). A manutenção de um dualismo virtual (bom como atualizado) e real (mau como desatualizado) cria uma sociedade de desejos inalcançáveis, devido às atualizações tecnológicas (a tecnologia de hoje é desatualizada em relação à tecnologia de amanhã). Isso gera frustração, cansaço (HAN, 2015) e, por consequência, patologias e vícios.

Além disso, a *tecnognose* traz uma mácula na dignidade do ser humano como portador da *imago Dei*. Na perspectiva antropológica (trinitária) de Ireneu de Lyon, o ser humano é a imagem (a imagem de Cristo) e a semelhança (a dinâmica do Espírito Santo) de Deus Pai. Em suma, o ser humano é a criação digna de Deus. E sobre a criação ‘muito boa’ de Deus, esse, em Cristo e movido na dinâmica do Espírito Santo, consegue ofertar

uma *religião* [θρησκεία] pura e imaculada para o próximo (Tg. 1.27). Isso é uma virtude! Por isso, o ser humano é um ser integral em sua composição antropológica e digno. Desse modo, a rejeição desse princípio aponta para uma cosmovisão reducionista, como também, não favorece as ações humanas para uma consciência planetária, a fim de cumprir os mandatos criacionais (VON GRONINGEN, 2003). Logo, quando o gnosticismo encontra a religião cristã, essa (o gnosticismo) transforma o cristianismo em uma ideologia (GE 36) com “uma mente sem Deus e sem carne” (GE 37-39) e com “uma doutrina sem mistério” (GE 40-46). Louvai ao Deus Criador pela liberdade, pelo amor, pela misericórdia e pela tecnologia, e rejeitai a *tecnognose*, o *tecnologicismo*, e, por fim: a *tecnofobia* – o medo da tecnologia. Como vociferam os reformadores: *Soli Deo Gloria* [Glória somente a Deus]!

Referências

- BAUR, Ferdinand C. – *Die Christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Tübingen: Berlag von C. J. Djiander, 1835.
- BIANCHI, Ugo (org.) – *Le origini dello gnosticismo*: Colloquio di Messina (13-18 aprile 1966). Leiden: Brill, 1970.
- BÍBLIA. Grego. *Novum Testamentum Graece*. [NA28]. ALAND, Barbara; Kurt ALAND, KARAVIDOPOULOS, Johannes; MARTINI, Carlo M.; METZGER, Bruce M. (eds.). 28ª ed. Barueri, SP; Stuttgart: Sociedade Bíblica do Brasil; Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. [BJ]. 4ª impressão [Nova edição, revista e ampliada]. São Paulo: Paulus, 2006.
- BOUSSET, Wilhelm – *Hauptprobleme der Gnosis*. Neudruck der 1. Auflage von 1907. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973 [1907].
- FRANCISCO PP. – *Exortação Apostólica Gaudete et Exsultate*: Sobre a chamada 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: 20 set. 2023.
- HAN, Byung-Chul – *Sociedade do Cansaço*. Trad. Enio Paulo Granchini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- HAZARD, Paul – *A crise da consciência europeia 1680-1715*. Trad. Maria de Fátima Oliva de Coutto. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2015 [1934].
- HAZARD, Paul – *O pensamento europeu no século XVIII*: De Montesquieu a Lessing. 3ª ed. Trad. Carlos Grifo Brabo. Lisboa: Editorial Presença, 1989 [1946].
- HEMMERDINGER, Bertrand – « La tradition latine ». In : IRÉNÉE DE LYON. « Contre les hérésies IV ». In: ROUSSEAU, Adelin; L. HEMMERDINGER, Bertrand; DOUTRELEAU, Louis; MERCIER, Charles (eds.). *Contre les hérésies*: Livre IV. [Sources Chrétiennes 100.1]. Paris: Cerf, 1965, p. 17-43.

HILGENFELD, Adolf – *Ketzergeschichte des Urchristenthums*. Leipzig: Fuess Verlag (R. Reisland), 1884.

IRENEU de Lião – *Contra as Heresias*: Denúncia e refutação da falsa gnose. [Coleção Patrística 4]. 1ª ed. 6ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2019.

JONAS, Hans. *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God & the Beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press, 1958 [1954].

KANT, Immanuel. – “Resposta à Pergunta: Que é o Iluminismo?”. In: KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Trad. Artur Morão. [Textos Filosóficos 18]. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 11-19 [Original em alemão: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, 1784].

MATTER, Jacques – *Histoire critique du Gnosticisme*. 2ª Édition de 1843. Genève : Arbre d’Or, 2011 [1843].

NEANDER, August – *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme*. Berlin: Bei Ferdinand Dümmler, 1818.

ORBE, Antonio – *Antropología de San Ireneo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969.

PAGELS, Elaine – *Os Evangelhos Gnósticos*. Trad. Marisa Motta. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006

PINHEIRO, Luiz A. – A sobrevivência do gnosticismo na contemporaneidade – O corpo e a carne: Dimensões constitutivas do *humanum*. Belo Horizonte, 2022. 673 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, FAJE.

QUASTEN, Johannes – *Patrologia* [Volume I]: O início da literatura patrística – do Credo Apostólico a Irineu. Trad. Antonio Carlos Santini. Rio de Janeiro: Centro Dom Bosco, 2023.

ROBINSON, James M. (ed.). *The Nag Hammadi Library in English*. 1st ed. Leiden: Brill, 1977.

RUDOLPH, Kurt – *Gnosis: The Nature & History of Gnosticism*. Trad. Robert MacLachlan. San Francisco : Harper Collins Publishers, 1987. [Original em alemão: *Die Gnosis*, 1977]

SHATZER, Jacob – *Transumanismo e a Imagem de Deus*. Trad. A. G. Mendes. São Paulo: Vida Nova, 2022.

VON GRONINGEN, Gerard. – *Revelação Messiânica no Antigo Testamento*. Trad. Cláudio Wagner. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

VON HARNACK, Adolph – *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Freiburg: Akademische Verkagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr, 1888.

UMA “CRISTOLOGIA” FILOSÓFICA DO CORPO NO SÉCULO XXI?

Geraldo Luiz De Mori¹

Resumo: Desde a virada antropológica, ocorrida nos albores da era moderna no Ocidente cristão, sobretudo a partir de Descartes, vários filósofos buscaram “traduzir” o “específico” do cristianismo em linguagem filosófica, ou seja, reconduzir a novidade cristã aos “limites” da razão iluminista, o que, nos “filósofos da suspeita”, culminou no ateísmo e seus derivados contemporâneos: o agnosticismo, o indiferentismo e o secularismo. Esse percurso conheceu, porém, algumas reviravoltas, sobretudo após as grandes catástrofes das duas guerras no século XX, os genocídios ligados à arrogância da razão ilustrada e seus muitos desdobramentos em todos os campos da vida. Um lento processo de “desconstrução” da razão iluminista teve então início, valorizando a diferença, o pluralismo e as muitas manifestações do sentido no coração da existência. Alguns filósofos se destacaram nesse percurso, como, entre outros, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Emmanuel Levinas, no meio judaico, e Michel Henri, Paul Ricoeur, Jean-Luc Marion, Gianni Vattimo e Emmanuel Falque, no meio cristão. Este último, sobretudo, em polêmica com seus predecessores cristãos, considera que o percurso por eles proposto fica ainda aquém do que a fé cristã “dá a pensar”. Sua trilogia, *Le passeur de Gethsémani*. *Angoisse, souffrance et mort*. *Lecture existentielle et phénoménologique*; *Métamorphose de la finitude*. *Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*; *Les noces de l’Agneau*. *Essai philosophique sur le corps et l’eucharistie*, reunida na obra *Triduum philosophique*, pretende ser uma “filosofia cristã do corpo”. Tendo como ponto de partida o corpo padecente do crucificado (*Le passeur*), sua glorificação (*Métamorphoses*) e sua presença eucarística, o autor acredita que esses mistérios centrais da fé cristã ainda têm algo a dizer à cultura centrada no cuidado, na transfiguração e na doação dos corpos na contemporaneidade. Após breve apresentação dos principais argumentos propostos pelo autor, a presente comunicação se interrogará sobre sua possível relevância para o Brasil.

Palavras-chave: Cristologia; Emmanuel Falque; Cruz; Ressurreição; Eucaristia.

Introdução

Emmanuel Falque, teólogo e filósofo francês, professor de filosofia no Institut Catholique de Paris, nascido em 1963, tem produzido uma reflexão bastante robusta no campo da filosofia, a partir da perspectiva da fenomenologia. Em diálogo com alguns autores importantes da mesma corrente filosófica, como Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien, Jean Greisch, entre outros, propõe uma “passagem pelo Rubicon”, que explicita sem nenhum complexo de inferioridade uma reflexão filosófica que tome como lugar para fazer filosofia as provocações da cristologia. O presente texto propõe uma apresentação geral de sua trilogia cristológica, constituída pelas obras *Le passeur de Gethsémani*, *Métamorphose de la finitude*, *Les noces de l’Agneau*,

¹ Bacharel (1986) e licenciado (1991) em Filosofia, respectivamente pelo Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus – CES (atual Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE) e pela PUC Minas; bacharel (1992), mestre (1996) e doutor (2002) em Teologia, respectivamente pelo CES e pelas Facultés Jésuites de Paris – Centre Sèvres; professor de teologia sistemática na FAJE; membro da Comisión Teológica do CELAM, do Board de Editores da Revista Concilium; bolsista de produtividade do CNPQ.

reunidos posteriormente na obra *Triduum philosophique*². O conjunto desses textos, como outros do autor, tem a pretensão de ser uma filosofia cristã sobre o corpo.

1. O “barqueiro” do Getsêmani

A obra com a qual Falque inicia sua proposta de filosofia do corpo, tem como ponto de partida o Getsêmani, o jardim no qual Jesus, na noite em que foi traído, experimentou uma grande angústia que atingiu seu clímax em seu grito na cruz: “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?”. Segundo o autor, vários filósofos exploraram esse “lugar emblemático”, como Hegel, Kierkegaard, Heidegger, Sartre e Camus, transformando o que pertencia exclusivamente à experiência cristã uma “reflexão sobre a angústia e o sofrimento”. Ao inscrever esses temas na finitude da condição humana, eles os usurparam à teologia e transformaram em falsa ilusão toda leitura que busca na vida ou na outra vida o sentido da angústia da morte e do sofrimento da carne. O “pensar como cristão”, que é caminho proposto pelo autor, emerge de uma questão teológica e filosófica.

A obra está dividida em três eixos. O primeiro, composto por quatro capítulos, explora a “inversão” do problema da angústia e do sofrimento na filosofia moderna e contemporânea. Segundo Falque, “falar da angústia da morte e do sofrimento encarnado como uma “experiência metafísica de Deus” significa, antes de tudo, afirmar que todo ser humano, no limiar de sua própria morte, de alguma forma experimenta o divino na angústia e no sofrimento “tout court”, nas profundezas de sua finitude, “em face do pecado e apesar da tendência irresistível de encobrir seu significado para silenciar seu silêncio insuportável. No primeiro capítulo, que tem como título “Do peso da morte à fuga para adiante da morte”, o autor se pergunta se existe um sentido cristão da angústia da morte. Segundo ele, a “angústia do cristão diante da morte significa simplesmente “a angústia da própria morte”. Na verdade, “nada mais resta a não ser o pensamento da morte como o pensamento da absoluta falta de sentido da vida”. Por isso, ao invés de se buscar um significado para a morte, é necessário aproximar-se da humanidade onde ela está e no que ela é. No segundo capítulo, “A face da morte ou a angústia da finitude”, o autor analisa as origens da tendência dos cristãos de atribuir significado à morte. Segundo ele, a fuga cristã da angústia da morte está enraizada na tendência de vê-la no contexto do pecado. Essa

² FALQUE, E. *Le passeur de Gethsémani. Angoisse, souffrance et mort. Lecture existentielle et phénoménologique*. Paris: CERF, 2004; FALQUE, E. *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*. Paris: Cerf, 2004; FALQUE, E. *Les noces de l’Agneau. Essais philosophiques sur le corps et l’eucharistie*; FALQUE, E. *Triduum philosophique*, Paris; Cerf, 2015.

associação da morte com o pecado está ligada a certas interpretações de Gn 2-3 e a uma leitura equivocada da perfeição da criação. No entanto, continua o filósofo francês, é preciso ler nossa finitude na finitude anunciada, ou seja, naquilo que Cristo nos ensina do que é o humano, não se esquivando à finitude, mas mostrando-nos como “abandonar-nos na morte”. A angústia da morte marca com seu selo o compromisso total do Filho com a mais ampla extensão da finitude não pecaminosa do ser humano, já prefigurada em sua pessoa, e desde antes da criação do mundo, mostrando um poder real de habitar e permanecer dentro dos limites. No terceiro capítulo, “A tentação do desespero ou a angústia do pecado”, Falque relembra várias atitudes em relação à morte, como a de Sócrates, Epicuro, Pascal, Camus, Péguy, que não negam sua natureza inescapável. Na verdade, a morte é um modo de ser da vida e não o ser no fim da vida. Para o cristão, a verdadeira tentação, a verdadeira morte é o fascínio da morte, o aprisionar-se na angústia. No último capítulo da primeira parte, “Da afirmação da falta de sentido à suspensão de sentido”, o filósofo francês discute a questão da ausência de coisas com a presença de sentido no louvor e na revolta, como em Jó, Camus e Sartre, e a presença de coisas com a ausência de sentido, no silêncio, na vaidade ou na angústia, como em Qohelet e Heidegger.

A segunda parte, “O Cristo diante da angústia da morte”, também composta de quatro capítulos, reconhece que o “próprio Filho, sem nunca deixar de ser filho, também fez, como parte de sua humanidade, do Getsêmani ao Gólgota, a experiência da angústia da morte. Segundo a bíblia, diz o autor, a angústia é passagem obrigatória para a vida. Na tradição cristã ela se refere ao lugar estreito da passagem, possuindo uma função catártica e pedagógica, colocando os cristãos à prova, sendo o lugar-fonte a partir do qual a questão do sentido é posta. Os capítulos cinco, “O medo de morrer e o pavor de Cristo”, seis, “Deus em alerta”, sete, “O caminho estreito da angústia”, e oito, “A morte e sua possibilidade”, oferecem uma análise dessa dupla experiência em Jesus e nos cristãos. Falque analisa primeiro o medo, distinguindo-o do pavor, do horror e do terror. Segundo ele, o medo determina o próprio ser do ser humano como tal, e não é estranho à Palavra na encarnação do que é próprio de nós. O medo de Jesus no Getsêmani é, portanto, parte do tornar-se humano de Jesus. Como acontece com todo ser humano, seu próprio medo da morte na cruz revela a profundidade de seu ser. Esse medo é o caminho pelo qual ele se torna um humano, é o caminho pelo qual ele alcança a profundidade de sua humanidade e de toda a humanidade, a angústia pelo vazio criado pela questão do sentido da vida à beira da morte. Sua atitude diante da morte, segundo Falque, é a de permanecer sempre acordado.

Nesse sentido, “a esperança da ressurreição designa menos para o próprio Cristo, como para nós a esperança de um ser de vida após a vida do que um modo de ser de vida em nossa vida”. O passado da morte do Filho se torna a passagem de um modo de visar ao fim, de um modo que lhe é próprio, o presente de sua paixão emerge como um dom total de si em um instante capaz de orientar todo o futuro. A angústia, ao contrário do medo, é indeterminada. Não só não resta nada como suporte, mas nada permanece e vem até nós. Ela revela o nada como a suspensão do sentido. No Getsêmani, Jesus não foi só assaltado pelo medo, mas também pela angústia. Ele a experimenta não como um acidente da criação ou o produto de uma queda, mas como a assunção total e definitiva da finitude humana dada por Deus. Sua entrada no nada é confirmada no ato kenótico do Filho livremente consentido. Dialogando criticamente com Heidegger, Falque mostra que os sentidos que o filósofo alemão deu à morte, a saber, como um modo de viver, a possibilidade da impossibilidade pura e simples, e a possibilidade mais própria, recebem de Jesus no Getsêmani os sentidos de “vigiar e orar”, a exigência de dar-lhe sentido, e a perseverança na experiência de ser filho, nunca rompendo seu relacionamento com o Pai.

A terceira parte, “O corpo a corpo do sofrimento e da morte”, também composto de quatro capítulos, “Do esvaziamento de si à entrada na carne”, “O sofrimento ocultado”, “O sofrimento encarnado”, “A espada reveladora”, mostra o distanciamento que o autor toma em relação a Heidegger, que, segundo ele, esquece a carne ou o corpo, numa ambição prometeica de superar e assumir plenamente a morte. Nos evangelhos, continua o autor, se preserva os imperativos de uma encarnação da angústia do Filho em sua carne. Nesse sentido, onde o discurso heideggeriano não consegue implantar a angústia na carne, Cristo realiza do ato de sua angústia, sofrendo-a ao extremo no corpo a corpo carnal de sua paixão. A maneira como Jesus habitou o mundo na hora do Getsêmani significou encerrar-se nele, morar nele e cuidar dele, quando tudo o convidava a deixá-lo para trás.

2. Metamorfose da finitude

Nesta obra o autor propõe uma reflexão filosófica sobre o nascimento e a ressurreição. A ressurreição, segundo ele, mostra-se como um evento ontológico e não ôntico. Como uma metamorfose da finitude, ela tem seu modelo no nascimento, recebido como um presente e não conquistado. O renascimento, a ressurreição, abre um novo modo de estar no mundo e de estar presente no mundo. Segundo ele, se quisermos alcançar nossos contemporâneos, a própria essência de nossa humanidade, devemos, de

alguma forma, aceitar o ateísmo, o a hipótese de uma humanidade “sem Deus no mundo”, como um a priori da existência. Reconhecer a finitude é a condição para pensar corretamente sobre a ressurreição como uma metamorfose da finitude. A força da ressurreição é medida contra a espessura da finitude como imanência e finitude. Mas, por que o cristão tende a essa metamorfose da finitude, se a finitude está radicalmente fechada em si mesma? A primeira resposta é observar que o filósofo deve questionar a própria experiência de nascimento carnal, e que essa experiência o leva a pensar em uma passagem para a origem da vida, da qual a ressurreição de Cristo é o modelo. No diálogo entre Jesus e Nicodemos, o nascimento é a analogia do renascimento, e nos permite compreender essa difícil relação entre o ser humano e o crente. A abertura à transcendência e o desejo de Deus se manifestam em nós porque o próprio Deus, por meio de sua metamorfose e da nossa nele, transfigura a estrutura do mundo e coloca em nós o seu desejo por ele. Essa resposta pressupõe uma análise da própria metamorfose. Na perspectiva cristã, diz o filósofo francês, a metamorfose da finitude muda tudo sobre a finitude, pois a incorpora à Trindade.

Para pensar a metamorfose da finitude como um evento intra-divino, Falque usa conceitos da fenomenologia de Husserl e da tradição teológica medieval, em particular de São Bernardo. Seu objetivo é mostrar como a impassibilidade divina não exclui a compaixão e, em certo sentido, a paixão corretamente entendida. A ressurreição muda tudo no ser humano e no mundo, mas também no próprio Deus e em cada crente. A metamorfose, como a incorporação do ser humano em Deus é dada no Cristo ressuscitado que é a transformação do ser humano em Deus, e essa compreensão da metamorfose nos abre a uma fenomenologia da ressurreição. Ela nos apresenta a um mundo que se tornou outro, pois nos leva do tempo à eternidade e nos dá a carne para renascer. Trata-se de reinventar a maneira como a fé deve formular sua visão da ressurreição hoje: céu e terra como duas maneiras diferentes de viver nossa relação com o mundo, dois estados ou modos de ser diferentes, não dois lugares. A eternidade como outra maneira de viver o tempo, e a comunhão dos santos como outra maneira de viver o mesmo mundo. A ascensão e a ressurreição da carne, e esta última como uma maneira de viver o mesmo mundo. A elevação e a metamorfose do nosso modo de ser no mundo e no tempo por meio de nossa carne, como uma retirada da substancialidade do corpo.

A IGREJA COMO INSTITUIÇÃO E SEU PAPEL LIBERTADOR: UMA REFLEXÃO A PARTIR DE JOHANN BAPTIST METZ

José Célio dos Santos¹

Resumo: Acompanhamos uma crise de pertencimento em que as instituições não são simplesmente postas em questão, mas são objeto de luta e de sequestro das suas estruturas e das forças que elas ainda representam. As instituições devem ser enriquecidas com as diversidades de pessoas e visões. Mas nas sociedades contemporâneas acompanhamos a prisão de muitas instituições sociais, políticas e religiosas por *lobbys*, grupos de interesses e de famílias, que manipulam como querem o papel de tais instituições. No contexto eclesial, indivíduos e grupos buscam se apropriar, como lhes convém, da missão da Igreja, do objeto da sua pregação e do seu papel no mundo. Nesse contexto, ela corre o risco de ser refém dos seus próprios membros e de si mesma quando perde de vista o espírito fundacional e a missão a que ela é chamada a ser e promover no mundo. Pretendemos realizar uma reflexão que identifique no interior da tradição da Igreja elementos que a ajude a se posicionar no mundo com horizontes e perspectivas próprias e irrenunciáveis para aqueles (as) que constituem o corpo eclesial e institucional. Para esse exercício, aproveitaremos da crítica de Johann Baptist Metz à religião burguesa, apresentando possíveis caminhos de superação e de conversão a partir do seu acento na perspectiva do Reino e sua tensão escatológica, e na sua ideia chave de memória cristã que dá os horizontes da conversão ao Reino e da missão libertadora da Igreja.

Palavras-chave: Memória; Conversão; Ideologias; Sociedade; Esperança.

Introdução

As sociedades contemporâneas assistem a uma crise das instituições e a afirmação das subjetividades. Essa crise não consiste em uma negação das instituições, mas sim na fragilidade de suas identidades que muito facilmente são sequestradas por ideologias totalitárias, excludentes e reacionárias. A vontade e os interesses dos indivíduos são legítimos, mas é fundamental que cada instituição se pergunte pelo seu fim último e como cada indivíduo experimenta esse vínculo.

No Brasil, por exemplo, os poderes constituídos, o legislativo, o judiciário e o executivo, e outras instituições como o exército e a Igreja, sofrem constantes investidas de pessoas, candidaturas e grupos identitários para ocupar postos e representar as vozes destas instituições. Isso demonstra que a crise institucional é, na verdade, a busca de um aparelhamento e identificação de indivíduos e seus interesses com tais instituições. Quando isso acontece, elas perdem a capacidade de exercer seus papéis sociais.

¹ Bacharel e licenciado em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE. Bacharel e mestre em teologia sistemática pela Scholl of Theology and Ministry no Boston College, USA. Doutorando da FAJE em teologia sistemática e bolsista FAPEMIG. E-mail: celio1540@gmail.com

Diante das tendências notadas acima, propomo-nos a uma reflexão sobre o papel libertador da Igreja na sociedade e como ela dispõe de força e substrato na sua identidade fundacional para superar essa constante tensão entre Igreja, indivíduos e sociedade. Para isso, recorreremos a crítica de Johann B. Metz à religião burguesa e ao antídoto que ele propõe para que a Igreja não se perca no seu papel libertador no mundo.

1. A crise de pertença: um sinal dos tempos

A 60ª Assembleia Geral da CNBB realizada em 2023, ao apontar para os grandes desafios da sociedade brasileira, apresentou um sinal preocupante que exige da Igreja e de cada um dos seus membros, caso não queiram um colapso da fé e da mensagem cristã, sérias reflexões sobre o sentido e o modo de pertença. O texto de análise de conjunta fala da crise de pertencimento, constatando que “cada vez mais os indivíduos ensaiam posições e papéis submetidos ao crivo única e exclusivamente de seu engajamento individual” (CNBB, 2023, p. 40).

Na história da Igreja e das sociedades humanas as instituições exerceram fortes papéis que determinavam as dinâmicas sociais, muitas vezes de forma autoritária e indiferente às individualidades e subjetividades. Essas instituições gozavam de poder que emanava diretamente de Deus e por isso se julgavam como instituições livres da arbitrariedade humana e no direito de impor sua voz sem qualquer prejuízo.

A Igreja enquanto instituição não precede à existência humana. Uma vez constituída e consolidada na história, a Igreja passou a ter uma força e valor maior que a dos indivíduos, o que não significa dizer que ela não representou interesses de poderosos, de classes, de famílias e de nações.

Em uma leitura mais positiva, as primeiras comunidades cristãs se submetiam a longas reflexões a fim de superar os dilemas particulares e de comunidades locais para chegarem a uma profissão de fé e de práticas pastorais inclusivas e católicas. A experiência dessas comunidades nos mostra como a tradição cristã lidava com a pluralidade e as demandas distintas sem perder de vista o princípio unificador e inspirador da identidade da comunidade cristã: a união de todos em Cristo Jesus no seu mistério memorável.

2. Jesus, o Reino e sua tensão escatológica

Johann Baptist Metz, no seu projeto de pensar uma teologia política, apresenta a Igreja como instituição enraizada na história, pois o Cristo da Igreja é aquele encarnado no mundo, que manifesta os sinais do Reino no plano da existência histórica, criando espaço nos corações e no mundo para a realização da promessa messiânica. Metz é consciente de que a realização plena do Reino e da plenitude humana é promessa para um outro plano escatológico. Mas na experiência de Jesus de Nazaré e na vida dos seus seguidores guiados pelo Espírito, falamos do “já e ainda não” do Reino de Deus. Embora o mundo não seja capaz de acolher o Reino na sua plena realização, Metz insiste no que está no plano da historicidade dos sinais do Reino.

Se por um lado o Reino é uma utopia no sentido de que não há espaço para pensar na sua plena realização no mundo, por outro lado, é justamente essa realidade transbordante do Reino, para não dizer transcendente, que positivamente não permitirá que a Igreja se contente com a realização de qualquer projeto e aliança no mundo.

Essa tensão escatológica faz com que a Igreja viva desperta e numa contínua atenção à sua presença no mundo. Ela e os cristãos não podem se limitar ao *já*, assumindo um conformismo que não gera rupturas e novas dinâmicas humanas e sociais. E o *ainda não* deveria exercer uma força positiva no cristão para assumir o mundo como realidade a ser transfigurada em Cristo Jesus. A afirmação do “já do Reino” é o reconhecimento de que Deus está atuando na história e nela deixa as suas marcas.

2.1. Conversão ao Reino a partir da memória de Cristo

“O tempo está realizado e o Reino de Deus está próximo. Convertetivos e crede no Evangelho” (Mc 1,15).

As primeiras palavras de Jesus no evangelho de Marcos são uma chave de leitura para a preocupação teológica de Metz: Reino, tempo, história e conversão. A promessa messiânica é um compromisso de Deus na história e suas diversas fases. Essa promessa é sobre uma esperança, uma expectativa a ser realizada no mundo e nos corações. Mas o Reino carece da conversão dos corações, pois este é reinado de Deus nas pessoas. Por isso muitos teólogos preferem falar de Reinado de Deus sem renunciar às categorias de espaço e de tempo. Não pretendemos aqui explorar a fundo a teologia do Reino e da esperança em Metz. Nosso interesse é apenas pontuar que, sem a compreensão de uma vontade

salvífica de Deus para o ser humano na história, a Igreja será uma instituição desencarnada, descomprometida e alienada no mundo.

A teologia de Metz é um esforço de responder a questões que a teologia clássica e transcendental não tem respondido quanto ao papel da Igreja e dos cristãos no mundo. Ele traz a teologia para o plano da historicidade e da práxis. De alguma forma, Metz é um teólogo que vive uma indigestão da teologia transcendental do seu amigo e mestre Karl Rahner. Para Metz, essa teologia articula o tema da graça e da revelação em um pressuposto individual e intimista entre sujeitos. Fala-se da autocomunicação de Deus. De fato, a *Dei Verbum* nos apresenta assim o conceito de revelação em que Deus não revela simplesmente coisas, preceitos, palavras, mas a si mesmo ao ser humano. Porém, o forte acento na ideia de autocomunicação sem tematizar a vontade de Deus e seu projeto para o ser humano no mundo pode levar a Igreja a esquecer do seu papel libertador.

O problema em si não está nessa ideia de revelação, mas na insuficiente articulação de um plano também revelado que confronte a realidade do mundo. Na experiência cristã temos a revelação de uma esperança que deve ser compreendida principalmente a partir dos pobres, dos inocentes e dos injustiçados.

Segundo Metz, é preciso recuperar a linguagem das raízes bíblicas das tradições cristãs que “procura dar uma memória ao grito dos seres humanos, e uma temporalidade, i.e., seu respectivo prazo, ao tempo do mundo” (METZ, 2013, p. 16). Nesse sentido, Metz resgata a visão apocalíptica em que Deus estabelece a realização da sua vontade no tempo e no espaço e denuncia “a tendência presente em todas as visões de mundo de se ocultar a gritante infelicidade no mundo, mítica ou metafisicamente, e toda aquela amnésia cultural que até hoje deixa invisíveis todos os sofredores do passado, e também torna seus gritos inaudíveis” (METZ, 2013, p. 17).

Essa visão apocalíptica condiz com a esperança messiânica e lembra a Igreja do seu compromisso com o mundo assumido pelo Verbo encarnado. Além disso, o foco na ideia de conversão ao invés da simples reconciliação é fundamental para tirar a Igreja da sua inércia e devolvê-la ao mundo que exige transformação. Nesse sentido, Metz insiste que a Igreja deu muita atenção à experiência privada de reconciliação e seu acento no pecado, exigindo pouca conversão ao Reino a partir do grito dos sofredores:

A doutrina da salvação dramatizou a questão do pecado e negligenciou a questão do sofrimento [...] será que não expulsamos da nossa linguagem de fé cristã, depressa e tranquilamente demais, os gritos que soam na história do insondável sofrimento humano no mundo? (METZ, 2013, p. 20).

O cristianismo é a religião do perdão, mas essa pérola precisa ser bem compreendida. A reconciliação entre irmãos a que visa o evangelho também convida à correção fraterna e à conversão. As tradições cristãs oferecem muitos elementos que podem ajudar a resgatar a dimensão da conversão e da restauração possível nos processos de reconciliação. Na *Fratelli Tutti*, por exemplo, o Papa Francisco nos alerta quanto a esse perigo de a Igreja decretar uma reconciliação geral, irresponsável e apressada:

Não se trata de propor um perdão renunciando aos próprios direitos perante um poderoso corrupto, um criminoso ou alguém que degrada a nossa dignidade. Somos chamados a amar a todos, sem exceção, mas amar um opressor não significa consentir que continue a ser tal; nem levá-lo a pensar que é aceitável o que faz. Pelo contrário, amá-lo corretamente é procurar, de várias maneiras, que deixe de oprimir, tirar-lhe o poder que não sabe usar e que o desfigura como ser humano (FRANCISCO, 2020, n. 241, p. 64).

Francisco soa como uma espécie de resposta aos apelos de Metz para o lugar da conversão e da memória na teologia e na vida eclesial. Para Francisco, as feridas e as injustiças não podem ser encobertas com o manto do esquecimento (Francisco, 2020, n. 246). O cristão não é um ressentido pela dor e injustiça sofridas. Ele é uma pessoa com memória que encontra caminhos de seguir adiante. Essa memória é pedagógica e libertadora. A teologia de Metz é construída no compromisso com as memórias dos sofredores e injustiçados, que reclamam um lugar no processo de conversão e de superação de tudo aquilo que pode voltar a causar tanto mal como aquele de Auschwitz e de tantos outros campos de concentração.

Karl Rahner dizia que o cristão do futuro ou seria místico ou não seria cristão. Já Metz afirma que o místico ou abre os olhos para ver a face e os sofrimento concretos dos pobres ou este místico não será cristão. Por isso, a historicidade da salvação tem de lidar com a memória dos sobreviventes e das vítimas do mal deste mundo. Aqui Metz nos coloca diante da sua ideia fundamental de *memória passionis*. Para ele, a teologia só consegue avançar numa proposta de racionalidade universal a partir dessa memória, pois “não existe sofrimento no mundo que não nos diga respeito” (METZ, 2013, p. 23). É essa memória que possibilita a Igreja e seus membros a não se fecharem nas suas demandas particulares.

A *memória passionis* é a condição de despertar para uma sensibilidade a partir da qual uma racionalidade poderá ser pensada. A memória que fazemos de Jesus é *passionis*, mas é também *memória perigosa*. Ou seja, não se trata de fundamentar uma racionalidade

exclusivamente na *passionis*, mas há de recuperar e trazer à luz a vida, o ideal, a causa, a paixão de Jesus, a sua pessoa, e a justiça de Deus realizada nele. Este Jesus, sua memória e sua condição, sua história e sua paixão, é o lugar teológico.

3. Uma Igreja autocrítica, por isso libertadora

A Igreja, por um lado, não é e nem se confunde com o Reino de Deus, como foi pensado desde *Trento* ao *Vaticano II*. Por outro lado, ela é instrumento de realização do Reino que não se confunde com nenhuma pretensão ideológica e projeto político-social.

No contexto europeu, o teólogo afirma que a Igreja é uma religião burguesa, pois se identificou com um sujeito histórico. Mas a sua consciência crítica permite que ela faça um caminho de superação da mentalidade burguesa, dando espaço para a esperança messiânica a partir do mundo dos pobres, dos injustiçados e vulneráveis.

A Igreja vive na constante tensão de ser uma instituição livre para ser libertadora. Para isso, ela deveria ser uma instituição de segunda ordem, isenta de interesses privados. Carolyn M. Warner defende a tese da inevitável identificação de um grupo ou instituição como grupo de interesse (WARNER, 2000, p. 3). Nesse sentido, a Igreja se constituiu também como um grupo de interesse e exerce pressão sobre pautas cujas decisões dependem de outros grupos. Ela não só tem interesses, mas pode assumir interesses privados. E aqui está o grande desafio da consciência que ela precisa ter de si.

Na cristandade vimos a relação próxima entre Igreja e Estado. Essa relação entrou em colapso quando os grupos reconheceram seus interesses próprios. A Igreja, ao se isolar como Estado do Vaticano, quis dizer para o mundo que ela é uma instituição autônoma, de pensamento livre e com uma mensagem universal. Mas ela não é autônoma no sentido de que ela não pode não tomar partido. Para Metz, a caridade cristã é partidária. Jesus assume os não privilegiados e a universalidade da caridade “não consiste em renunciar ao partidário, *mas na maneira como ela toma partido*, ou seja, sem ódio e sem misantropia – até a loucura da cruz” (METZ, 1984, p. 11). Nada está isento de tensões e a Igreja terá de assumir essa tensão até o fim dos tempos.

A crítica de Metz à religião burguesa serve como metáfora para todas as igrejas particulares. A superação da alienação do horizonte dessa religião é possível de acontecer por meio da *memória perigosa* de Jesus de Nazaré, “que nos desperta, assustados, da precipitada reconciliação com os ‘fatos’ da nossa atualidade unidimensional. Nela, a fé cristã poderia se expressar como uma lembrança que nos deixaria livres para sofrermos

o sofrimento dos outros” (METZ, 2013, p. 31). Portanto, não é a fome, a sede e a esperança do burguês que informam as buscas e lutas do cristão, mas os valores revelados no corpo e na vida do servo sofredor.

A Igreja, como instituição crítica, deve reconhecer as necessidades e interesses dos seus membros, mas sempre com clareza de que, como atestam os testemunhos bíblicos, “Cristo não é uma entidade particular nem a Igreja um grêmio. E assim relataram o encontro de Jesus Cristo e dos seus testemunhos com o mundo político-estatal e suas tendências” (METZ, 1968, p. 10).

Conclusão

Metz aproveita daquilo que está no coração da revelação cristã e da celebração que não é só o memorial de Jesus enquanto um rito, mas também da sua *memória passionis* e *memória perigosa*, que podem levar os fiéis a uma compreensão de pertença à Igreja enquanto compromisso com a memória e a esperança de Jesus Cristo. Também é importante que os fiéis sejam constantemente expostos à memória de Cristo, pois a conversão não é fruto de conjecturas ou de uma reflexão intelectual, mas pressupõe experiência afetiva; de contemplar o mundo dos empobrecidos; de deixar os sentidos e o coração serem tocados como Jesus que via o sofrimento e o abandono do povo e sentia compaixão. A conversão política, intelectual e eclesial passa pela experiência do coração. Somente assim, falaremos de uma conversão e mística efetivas, de uma Igreja e de fiéis capazes de se comprometerem com um Reino que não é abstrato, mas que tem opção clara no mundo: caminhar ao lado dos empobrecidos e sofredores, promovendo vida e libertação.

Referências

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1973.

Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Os grandes desafios da sociedade brasileira: uma análise de conjuntura. 2023. Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/wp-content/uploads/2023/04/OS-GRANDES-DESAFIOS-PARA-A-SOCIEDADE-BRASILEIRA-230414-191806.pdf>. Acesso em: 18 set. 2023.

METZ, Johann Baptist. *Mística de olhos abertos*. São Paulo: Paulus, 2013.

METZ, Johann Baptist. O problema de uma teologia política e a determinação da Igreja como instituição de liberdade crítico-social. *Concílium*, 36, n. 6, p. 5-20, jun 1968.

Metz, Johann Baptist. *Para além de uma religião burguesa*. São Paulo: Paulinas, 1984.

Francisco. Fratelli Tutti. Roma: 2020. Disponível em:
https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.pdf. Acesso em: 19 set. 2023.

WARNER, Carolyn M. *Confessions of an Interest group – the Catholic Church and political parties in Europe*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2000.

O DEUS DE RICHARD DAWKINS

José Federico Castillo Tapia¹

Resumo: Esta comunicação apresenta dois pontos centrais que podem nos ajudar a refutar as teorias de Richard Dawkins em uma de suas obras paradigmáticas do início do século XXI, “Deus um delírio”: 1. a imagem que Dawkins tem de Deus; 2. a metodologia que o autor utiliza. Devemos esclarecer que o diálogo entre a ciência e a fé é possível, desde que a estrutura conceitual a partir da qual o diálogo está ocorrendo esteja bem estabelecida. A confusão de planos leva à superficialidade. Analisaremos, por meio de alguns textos dos escritos de Dawkins, tanto a imagem de Deus que ele apresenta, quanto a metodologia científica que desenvolve em seu livro, deixando claro que o biólogo se esquece da dimensão metafísica para abordar a “questão de Deus”. O pressuposto final de Dawkins, em termos de desígnio inteligente, é que as explicações científicas nos dariam um conhecimento seguro e científico da origem do mundo e de Deus. Nossa posição desafia esse princípio, porque o Deus de Dawkins não é o Deus da teologia, o qual, para nós, nunca pode ser visto como uma superinteligência, uma realidade suprema dentro do mundo. A existência ou a inexistência de Deus não é um objeto de investigação científica.

Palavras-chave: Evolução; Deus; Ciência; Teologia; Criação.

Introdução

Quando entramos em diálogo com as ciências, é comum nos perguntarmos se Deus criou ou não o mundo. Na tentativa de enfrentar os problemas culturais e, sobretudo, científicos que muitas vezes surgem na sociedade contemporânea, devemos nos perguntar se a concepção astronômica – que pressupõe uma explosão inicial de 13,7 bilhões de anos – está correta ou, ao contrário, se devemos concordar com os relatos bíblicos que falam que Deus criou o mundo, uma criação pessoal que, com a sua inteligência e a sua vontade, põe em movimento a realidade do mundo. Encontramos uma suposta tensão entre ciência e religião, que terá sua expressão máxima nos novos ateísmos do século XXI.

Tal tensão entre religião e ciência apresenta ambas como realidades em luta. A ciência carrega a tocha da razão, por meio da pesquisa, para alcançar a verdade e a luz, enquanto a religião estaria mais focada na superstição ou no obscurantismo, por meio da sobrevivência dos mitos. Esse contraste supérfluo e banal é uma das características fundamentais da época em que vivemos. A partir desses novos ateísmos e, sobretudo, do

¹ José Federico Castillo Tapia, padre jesuíta. Mestre em pedagogia pela Pontifícia Universidade de Salamanca (Espanha), Mestrando em Teologia sistemática pela FAJE e Bolsista FAPEMIG. e-mail: josecastillo@jesuitas.es

texto de Richard Dawkins, “Deus um delírio”, tentaremos esclarecer que esses autores não propõem um diálogo relativo, mas que partem de um nível conceitual biologicista que não permite estabelecer uma verdadeira discussão filosófico-teológica.

1. Criação e dependência absoluta

A questão central em jogo neste trabalho é a ideia de Deus. Quando nos perguntarmos o que queremos dizer ao afirmar que Deus é o criador do Céu e da Terra, na resposta cristã, Ruíz de la Peña responde “o ser do mundo [...], como um ser finito, implica essencialmente uma precariedade de existência, uma relação de dependência” (RUÍZ DE LA PEÑA, 2019, p. 116-117). Estamos falando de uma relação de dependência absoluta, pela qual a criatura não deu o ser a si mesma. Isso não implica um ato pontual, identificável na horizontalidade do tempo e do espaço, em que a totalidade do Cosmos passou de não existente a existente. Mas não podemos pensar que a criação, na teologia sistemática, marca um instante no espaço e no tempo no qual o cosmos que estamos tentando entender emerge do nada. De acordo com Ruiz de la Peña, “tal definição adequa-se a uma cosmovisão estática, em que a pluralidade de criaturas surge acabada e concluída em seu respectivo ser desde o início” (*Ibidem*, p. 119).

Essa relação de dependência absoluta é teologicamente mal compreendida quando é entendida apenas como ligada ao passado. Assim, no conceito de criação, não estamos falando de um ato que nos remete à origem mais remota do Cosmos que habitamos, mas de uma relação de todo o tempo (passado, presente e futuro) com o infinito absoluto que o mantém em existência. A criação implica início, presente e futuro, porque todo esse tempo é considerado uma unidade que só pode ter consistência e permanência no ser e, por fim, culminar, se essa relação de dependência absoluta não for rompida. Assim, essa relação não é uma característica inicial – à maneira deísta –, mas é uma persistência contínua, uma sustentação no ser, que é chamada de criação contínua, exigida pela própria ideia de criação, que na teologia é chamada de eternidade, como o termo com o qual, situados no tempo, falamos temporariamente de Deus. Deus está além de todo o tempo. Ao mesmo tempo, encontramos uma consumação da criação, na qual a criação não apenas é trazida à existência, mas a relação de dependência absoluta nunca é interrompida, e isso, não por causa do mérito da criatura, mas por causa da natureza do dom do Criador.

É muito importante ressaltar isso. Nessa perspectiva, estamos falando da criação em um sentido teológico, mas é preciso distingui-la do criacionismo como aquela doutrina

teológico-filosófica que considera, de modo fundamentalista, que a verdade dos relatos religiosos, nos quais se fala da criação, tem uma pretensão de verdade científica (cf. *Ibidem*). A concepção criacionista aplica o fundamentalismo bíblico literal aos relatos do Gênesis (cf. *Ibidem*) e é responsável pelo fato de que, na sociedade atual, qualquer pessoa que afirme que acredita em Deus pai, criador do céu e da terra, está basicamente afirmando que a verdade de sua fé implica a falsidade da ciência, ou dissociando discursos na tentativa de tornar compatível o que não é.

Em alguns casos, os debates públicos ignoram completamente as implicações teológicas do que realmente queremos dizer com criação. Portanto, como teólogos, a primeira coisa que temos que fazer é nos distanciar do nosso interlocutor, desarmando o que provavelmente ele tem em mente, de forma mais imediata possível. Assim, precisamos ter ferramentas que nos ajudem nesse diálogo, a fim de evitar cair em concepções literalistas da Bíblia, como se, com elas, fôssemos mais fiéis à nossa fé².

2. Criação em debate

Tentaremos iniciar um diálogo entre a antropologia teológica e a ciência, levando em conta a situação em que nos encontramos. Nesse sentido, vamos concentrar nossa atenção nos problemas atuais com maior impacto social e que mais afetam a evangelização.

2.1 Ciência e religião. Perspectivas

Na verdade, se nos aprofundarmos na relação entre religião e ciência com intelectuais de primeiro nível, perceberemos que todos os problemas acima não existem, no sentido de que cada um, em seu campo de pesquisa, está perfeitamente ciente da metodologia que deve aplicar ao lidar com determinada área da realidade. Quando essas disciplinas são investigadas/analizadas de maneira séria e profunda, percebemos que os problemas são mais aparentes e têm mais a ver com invasões metodológicas de um campo em outro e com dificuldades conceituais que precisam ser esclarecidas (cf. BOFF; HATHAWAY, 2012).

² Há um documento da Pontifícia Comissão Bíblica que alerta sobre os perigos do fundamentalismo e aponta o fundamentalismo como uma opção hermenêutica prejudicial ao diálogo entre fé e cultura, cf. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_po.html. Acesso 11 de julho de 2023.

A ideia de que a religião e a ciência são disciplinas que se envolveram em uma espécie de guerra fratricida desde o início dos tempos é uma invenção do século XIX. Mas a metáfora da guerra foi anacronicamente levada a tempos anteriores, e foi criada uma espécie de lenda urbana, nos tempos em que vivemos, que afirma que não há diálogo possível entre religião e ciência, porque sempre houve uma luta feroz (cf. GOULD, 1999). Como afirma Ruiz de la Peña:

É a fé na criação que, ao se opor à divinização do cosmo (característica das religiões da natureza e do panteísmo) e relativizá-lo, fez com que o homem perdesse o respeito sagrado pelo mundo que o impedia de manipulá-lo e dominá-lo. O homem viveu em um mundo encantado, suportou a atração magnética das forças cósmicas que, em sua grandeza, revelaram-se a ele como teofanias e o escravizaram. A natureza havia subjogado o indivíduo. A doutrina da criação rompe esse encantamento doentio: a realidade desdivinizada é desdemonizada; o mundo é mundano, não divino, e o homem agora pode percebê-lo como administrável e governável, não como intangível e inviolável. A importância dessa reflexão aumenta se levarmos em conta que ela é compartilhada por cientistas e pensadores, até mesmo por não crentes (RUÍZ DE LA PEÑA, 2019, p. 117).

Esse status de confronto irresolúvel entre ciência e religião, que, em nosso caso, se concretiza na concepção de criação, ganhou novo destaque devido ao sucesso dos livros de Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Sam Harris e Daniel Dennet (cf. DAWKINS; HITCHENS; HARRIS; DENNET, 2019), que voltaram a insistir nessa guerra ciência-religião, não com novos argumentos, mas com uma espécie de degradação dos argumentos clássicos, com uma disseminação – em alguns casos, lesiva e que reduz o adversário ao ridículo – que interpreta erroneamente os textos clássicos. Esses quatro autores são os pais do chamado “novo ateísmo”, o qual teve uma expansão extraordinária na mídia.

2.2. “Deus, um delírio”

Vamos concentrar nossa atenção em uma das obras paradigmáticas dessa corrente, “The God delusion” (“Deus, um delírio”), de Richard Dawkins. A argumentação desse livro depende de dois pontos centrais – a imagem de Deus e a metodologia –, que nos dão a ferramenta básica para nos posicionarmos. Em primeiro lugar, quando Dawkins fala sobre Deus, ele aponta:

Devo definir a Hipótese de Deus de forma mais defensiva: existe uma inteligência sobrenatural e sobre-humana que deliberadamente projetou e criou o universo e tudo o que há nele, inclusive nós. Este livro defenderá a visão alternativa: qualquer inteligência criativa, com complexidade

suficiente para projetar qualquer coisa, passa a existir apenas como o produto final de um processo prolongado de evolução gradual (DAWKINS, 2006, p. 31).

Isso leva o autor à conclusão de que colocar Deus como a causa inicial da existência do mundo é uma alegação de princípio, porque uma inteligência sobre-humana, sobrenatural e altamente desenvolvida, que pode ser a causa criativa do mundo, só pode surgir no final (cf. *Ibidem*, p. 109). Ou seja, essa inteligência só pode ser o resultado de um processo evolutivo de constituição gradual. Assim, a ideia para Dawkins é que o que a teoria da evolução de Darwin nos dá é uma escada ascendente, como uma possibilidade de subir, degrau por degrau, a história da vida, desde as formas mais básicas de organismos unicelulares até o desenvolvimento da inteligência humana. Dessa forma, há uma superação dos estágios da evolução até que se alcance o desenvolvimento máximo da inteligência conhecida.

Para Dawkins, a teologia da criação, por meio das histórias bíblicas, fala de – fazendo uma analogia com o filme *Toy Story*, de Walt Disney³ – um “gancho” que não está ligado a nada e coloca no início uma superinteligência criativa, com uma vontade sobre-humana que projetou e planejou a evolução de tudo o que existe⁴. Portanto, esse “gancho” sobrenatural, que o criacionismo coloca no início da vida, é uma alegação de princípio, porque transferiu para o início o que a teoria da evolução nos mostra que só pode ocorrer no final do processo evolutivo. Para Dawkins, isso é Deus, então sua pergunta é: quem criou Deus? (cf. DAWKINS, 2006, p. 374-375). E se essa pergunta não tem resposta, Deus também não pode ser o criador de nada, uma vez que ele teria que explicar sua própria existência. Assim, o que ele quer mostrar é que Deus é uma miragem, porque o que a teoria da evolução coloca no fim, os criacionistas colocam no começo, e isso não seria possível. Assim, para este biólogo, Deus é uma projeção da mente humana, que, diante dos problemas de significado e origem, traz de volta ao início algo que só pode ser colocado no fim.

³ É uma cena do famoso filme de Walt Disney, “*Toy Story*”, em que centenas de bonequinhos verdes trancados em uma máquina de parque de diversões estão esperando que o “gancho” – como o Deus de Dawkins – desça para pegá-los e tirá-los da máquina (cf. LASSETER J. (diretor), *Toy Story*, Walt Disney Pictures, 1995. <https://www.youtube.com/watch?v=F2Gbq8JVWBk>. Acesso em: 13 de julho de 2023.)

⁴ Para Dawkins, não há diferenciação entre criacionismo e teologia da criação, como vemos em um dos exemplos que ele dá: “O primeiro-ministro do meu país, Tony Blair, invocou a “diversidade”, quando questionado na Câmara dos Comuns pela deputada Jenny Tonge, para justificar o subsídio do governo a uma escola no nordeste da Inglaterra que (quase exclusivamente na Grã-Bretanha) ensina literalmente o criacionismo bíblico” (cf. *Ibid.*, p. 350).

O segundo ponto central do pensamento de Dawkins é a metodologia. O autor afirma que a ciência está em condições de responder à questão da existência ou não de Deus no universo. Basicamente, a existência ou não de Deus no universo é uma questão análoga à existência ou não de vida extraterrestre, ou seja, se Deus existe, ele estará em algum lugar no espaço e no tempo, no cosmos. Dawkins cita Russell e aponta:

Muitas pessoas ortodoxas falam como se fosse responsabilidade dos céticos refutar certos dogmas, em vez de ser responsabilidade dos dogmáticos prová-los. Isso é, obviamente, um erro. Se eu sugerisse que entre a Terra e Marte há uma jarra de chá de porcelana circulando o Sol em uma órbita elíptica, ninguém seria capaz de refutar minha afirmação, porque tive o cuidado de acrescentar que a jarra de chá é tão pequena que não pode ser vista nem mesmo pelos telescópios mais potentes. Mas se eu continuasse a acrescentar que, como minha afirmação não pode ser refutada, seria uma presunção intolerável da razão humana duvidar dela, deve-se pensar corretamente que estou falando bobagem. Se, por outro lado, a existência de tal jarro de chá fosse afirmada em um livro da antiguidade, ensinada como uma verdade sagrada todos os domingos e gradualmente introduzida nas mentes das crianças nas escolas, hesitar em acreditar em sua existência se tornaria uma marca de excentricidade e daria ao duvidoso o direito de ser enviado ao psiquiatra na era do iluminismo ou ao inquisidor em tempos mais antigos (DAWKINS, 2006, p. 54).

A partir disso, o autor chega à conclusão de que aqueles que postulam a existência de Deus têm o ônus da prova, porque o óbvio, o mais provável, o mais próximo da verdade é que Deus não existe; assim como o óbvio, o mais próximo da verdade, é que não há nenhum jarro circulando entre Marte e a Terra. Portanto, o estranho nesta era iluminada da ciência é sustentar que Deus existe, quando o mais provável é que não haja Deus no universo. Vemos como o ponto metodológico no qual a existência de Deus está em jogo, para Dawkins, é análogo ao fato de haver ou não vida extraterrestre, ou se há ou não uma jarra orbitando no espaço. Portanto, a ciência pode responder a essa pergunta de forma definitiva, mas ainda não o fez porque ainda não atingiu o limite de seu desenvolvimento. Mas, para Dawkins, ela o fará. Estamos diante de desafios e preconceitos que conseguiram atingir a atmosfera social e cultural em que nos encontramos.

Diante disso, como podemos estabelecer um diálogo a partir de uma teologia da criação? Só podemos responder satisfatoriamente a essa pergunta se questionarmos os preconceitos. Então, basicamente o que esse neo-atéismo diz é que os textos bíblicos das tradições religiosas ou são verdadeiros ou são cientificamente falsos. O pressuposto final daqueles que os defendem, em termos de *design* inteligente, é que eles podem contestar a

verdade das explicações científicas porque elas nos dariam um conhecimento certo da origem do mundo.

Nossa posição desafia esse princípio, porque o Deus de Dawkins não é o Deus da teologia. Deus nunca pode ser pensado como uma superinteligência, como uma realidade suprema dentro do mundo, ou seja, Ele não pode ser pensado como uma realidade cuja existência pode ser provada ou não pela expansão horizontal de nosso conhecimento humano. A existência ou inexistência de Deus não é um objeto de investigação científica. Sendo assim, o Deus que esses autores negam é um Deus que não se identifica com a teologia, da mesma forma em que nós, crentes, não acreditamos que Deus exista em um lugar distante na galáxia mais longínqua.

Conclusão

Para nós, crentes, ainda faz sentido dizer que Deus nos criou à sua imagem e semelhança e que ele é o criador do Céu e da Terra, mesmo que reconheçamos que o processo evolutivo explica como os seres humanos surgiram no campo da biologia, uma vez que essas afirmações estão em um nível diferente de relatividade e, dessa forma, não colidem entre si.

Além disso, a astronomia apresenta a hipótese de um universo que evoluiu a partir de um germe primordial, conhecida como *big bang*. Esse pressuposto não está no mesmo nível de explicação que a afirmação da dependência absoluta de tudo o que existe em relação ao criador, pois não estamos falando sobre a origem mais remota do cosmos, mas sobre a relação transtemporal do fundamento absoluto de tudo o que existe com toda a realidade do universo. A afirmação da teologia é metafísica, ou seja, está além do escopo das ciências, além da física. Portanto, o conhecimento científico não entra em conflito, ou não deveria entrar, com as afirmações metafísicas.

Referências

RUIZ DE LA PEÑA, J.L. *Teología de la creación*. 7. ed. Cantabria: Sal Terrae, 2019.

BOFF, L. HATHAWAY, M. *O Tao da libertação: Explorando a ecologia da transformação*. Petrópolis: Vozes, 2012.

GOULD, S. J. *Ciencia versus religión: Un falso conflicto*. Madrid: Lectulandia, 1999.

DAWKINS; HITCHENS; HARRIS; DENNET. *The four horsemen: The conversation That Sparked an Atheist Revolution*. New York: Random House, 2019.

DAWKINS, R. *The God delusion*. London: Bantam press, 2006.

A DEI-FORMAÇÃO DO HOMEM, SEGUNDO XAVIER ZUBIRI, COMO CATEGORIA CENTRAL DA TEOLOGIA LITÚRGICA

Marcos Vieira das Neves¹

Resumo: Neste ano em que a Igreja celebra os sessenta anos da Constituição Conciliar *Sacrosanctum Concilium* sobre a Liturgia e acolhe a Carta Apostólica *Desiderio Desideravi* do Papa Francisco, uma importante questão se apresenta à Teologia cristã: a formação litúrgica é um conjunto de normas e regras ou a configuração do fiel a Cristo? O Romano Pontífice, retomando o Movimento Litúrgico desde sua raiz, que culminou no Vaticano II, insiste na formação não só para a, mas a formação na Liturgia, ou seja, participar – *estar* – na Liturgia forma o fiel. Xavier Zubiri, filósofo contemporâneo espanhol, expõe a categoria dei-formação em sua reflexão filosófica sobre o Cristianismo; José Millás, teólogo da Pontifícia Università Gregoriana, acolhe essa categoria em sua reflexão sistemática sobre os Sacramentos. Em nosso trabalho, pretendemos apresentar a ideia zubiriana e propô-la como categoria central para a reflexão teológica sobre a Liturgia nos dias de hoje. A realidade sacramental da Liturgia plasma o ser humano em Cristo, ou seja, faz dele “outro Cristo” no mundo. No pensamento zubiriano, verificamos que Cristo não transmitiu um conjunto de normas ou regras a serem seguidas, mas, sim, fez a outros filhos como ele. Assim, a cada cristão cabe religar-se a realidade, como filho, e fazer a outros filhos como o próprio Cristo o fez. O caráter de religação toma importância por evidenciar, no conceito de formação litúrgica, a categoria de dei-formação dada pela própria Liturgia.

Palavras-chave: Realidade Sacramental; Plasmação; Configuração; Filiação.

Introdução

A obra de Cristo, segundo Zubiri, é a transformação do homem. Pela Criação, o homem é dei-forme, mas, pela queda, sua ligação à realidade passa a ser condicionada pelo pecado, o que determina essa mesma ligação em sentido aversivo ou privativo na relação com Deus. Desse modo, a obra de Cristo consiste na plasmação da religação humana à realidade, fazendo dela uma religação filial semelhante à sua.

Embora, o substantivo “plasmação”, bem como do verbo “plasmar” e seus derivados, não seja recorrente, o autor o utiliza em analogia ao ato criador Deus: “Então o [Senhor] Deus [plasmou] o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente” (Gn 2,7). “Configuração” com Cristo e “ser configurado” a Cristo (Fl 2,5; Gl 3,27) são expressões mais recorrentes na Teologia, a opção por “plasmação” e “plasmar” destaca a centralidade da nova criação (2Cor 5,17) em Cristo. Além disso, o próprio

¹ Doutor em Teologia Cristã pela PUC-SP. E-mail: pemarcosneves@gmail.com

Zubiri ressaltou que “o que Deus quis *primo et per se* é plasmar *ad extra* sua própria vida trinitária” (PTH, p. 508).

A prioridade da plasmação na religação do homem à realidade é o acatamento da vontade do Pai, a qual se manifesta na própria realidade. Tal acatamento, contudo, acontece em pleno respeito à liberdade do homem (MILLÁS, 2014, p. 251). A plasmação ou a configuração da religação é um acontecimento que se identifica com a fundação da religação (PTH, p. 723). É fundamental ressaltar que a fundação da religação não é instituição de uma organização, mas simplesmente sua plasmação.

Assim, podemos contemplar Cristo como fundador de uma religação: o Cristianismo. Sendo a ação de transformar o homem, essa fundação configura a religação do homem segundo a própria religação filial de Cristo. Ao mesmo tempo, a transformação do homem só acontece mediante as ações do próprio Cristo, o que nos coloca diante da questão de permanência dessas ações na vida do seu Corpo, a Igreja.

Em nenhum momento, podemos pensar que a fundação do Cristianismo tenha sido a instituição de normas, ensinamentos e ritos a serem meramente transmitidos (MILLÁS, 2014, p. 252). No Cristianismo, as ações de Cristo permanecem. Depois da Páscoa, verificamos que o mais próprio de suas ações se faz presente na Igreja: Cristo fez dos seus “outros Cristos”, ou seja, cristãos, o Cristianismo também se compreende como um “fazer cristãos”, mediante a plasmação do ser do homem. Pela plasmação, forma-se o Corpo de Cristo (PTH, p. 731); conseqüentemente, a dinâmica próprio do Corpo é “fazer cristãos uns aos outros” (RFPT, p. 304; PTH, p. 651. 712-713).

1. A dinâmica das ações de Cristo

A dinâmica de plasmação, de configuração e de transformação do homem só é possível pela ação do próprio Cristo; somente por suas ações há unidade vital e histórica do Cristianismo ao longo do tempo. Da mesma forma como as ações de Cristo plasmaram os primeiros cristãos, elas continuam sendo necessárias para a transmissão do “ser cristão” (PTH, p. 653).

Os primeiros cristãos foram plasmados pelas ações da vida de Cristo, as quais continuam formando seu Corpo; tais ações constituíram-se na plasmação do ser dos

discípulos, configurando-os ao próprio Cristo. Tornar-se cristão, portanto, é a transformação do homem, que tem a figura de seu “eu” pessoal e a religião à realidade plasmadas conforme a figura e a religião de Cristo.

Plenamente humano, Cristo realizou-se em sua religião à realidade. Logo, a religião foi para ele experiência, manifestação e mistério; foi experiência da religião filial própria do Filho encarnado, manifestação da vontade do Pai em meio às coisas e vivência pessoal do mistério de Deus, resposta ao mistério da própria realidade que se fez atual em sua vida encarnada no mundo.

Viver a religião à realidade como uma experiência filial é ser configurado a Cristo (RFPT, p. 213. 261, descobrindo a vontade do Pai, que se manifesta nas coisas, e reconhecendo o próprio Deus, revelado em Cristo, como a resposta ao mistério da realidade. No caso dos primeiros cristãos, isso aconteceu mediante a plasmação e a configuração, realizada por Cristo mesmo. Eles foram transformados em por terem participado nas ações de Cristo, dando destaque, contudo, à participação em sua ação máxima: sua Páscoa.

Ao participar no Mistério Pascal de Cristo, os cristãos morreram para o pecado e tiveram acesso à vida nova, própria dos filhos de Deus. Assim, a ação suprema de Cristo deveria ser continuada para o cristão participasse gradualmente nela. Somente assim, é possível o caráter progressivo e vital das ações de Cristo na vida do cristão, o que consiste na santidade para Zubiri (PTH, p. 654). Santidade é um progresso, uma gradualidade que tem como início um momento absolutamente específico: a participação no Mistério Pascal de Cristo.

Se por um lado, a morte de Cristo resume toda sua vida, a ressurreição torna atual as ações de sua vida na transmissão do “ser cristão”. Não exclusivamente, mas principalmente, a atualidade de Cristo, de sua morte e de sua ressurreição, acontece na celebração dos Sacramentos e na vida da comunidade, quando os cristãos fazem cristãos a outros (PINHEIRO TEIXEIRA, 2007, p. 384). Por conseguinte, podemos afirmar que a atualidade de Cristo acontece na realidade sacramental da Liturgia (MILLÁS, 2014, p. 253).

2. A realidade sacramental da Liturgia

A realidade sacramental da Liturgia não pode ser entendida como mera comunicação, transmissão ou realização de uma doutrina ou de normas. Sem espaço

para dúvidas, o caráter sacramental da Liturgia está, antes de tudo, na transmissão das ações do próprio Cristo, principalmente de seu ato supremo, no qual todos os fiéis, pela Liturgia, participam. Ao mesmo tempo, a realidade sacramental da Liturgia acontece nas ações dos cristãos; a permanência das ações de Cristo, portanto, a permanência de si próprio, acontece nas ações de seu Corpo, de modo particular, na celebração dos Sacramentos (PTH, p. 657-658).

Zubiri recorda e resume a compreensão tradicional dos Sacramentos: são “sinais sensíveis e eficazes” que conferem a graça para a santificação do homem. Não obstante, ele a considera insuficiente, mesmo estando de acordo com ela (MILLÁS, 2014, p. 253). Para o autor, um conceito mais correto e mais adequado dos Sacramentos requer a explicitação temática dos três momentos que constituem a essência da ação sacramental.

O autor explicita, como primeiro momento, as ações de Cristo mesmo; como segundo momento, esclarece que os Sacramentos são as mesmas ações que Cristo performou em sua vida; como terceiro momento, ele refere-se às ações que permanecem depois da morte de Cristo e são repetidas pela comunidade significativamente (PHT, p. 657). Somente a unidade desses três momentos constitui a essência dos Sacramentos. Além disso, os Sacramentos são celebrados para serem recebidos; sua recepção requer a conversão do coração da parte do homem.

A Liturgia é o *locus* próprio da celebração dos Sacramentos, logo ela tem caráter sacramental pela ação de Cristo (GONZÁLEZ, 1993, p. 29). Nesse sentido, os dois momentos que constituem a ação de Cristo na Liturgia são: a própria ação de Cristo e a recepção dos Sacramentos com fé e conversão (PHT, p. 658). Poderíamos até dizer que esses momentos corresponderiam ao *ex opere operato* e ao *opere operantis* da Teologia clássica.

A transformação do homem pela plasmação na morte e na ressurreição de Cristo acontece na Liturgia. Com relação a isso, Zubiri pôde contestar a tradicional consideração de causalidade estreitamente ligada à compreensão dos Sacramentos. A Teologia clássica lançou mão do conceito de causa para explicar a eficácia dos Sacramentos como *sinais sensíveis e eficazes* e causa eficiente instrumental de graça.

No texto do Concílio de Trento, não vemos a explícita formulação de os sacramentos como causa de graça, mas tal ideia está presente quando se afirma que os Sacramentos contêm a graça e a conferem efetivamente (DH 1600-1613). Em

Zubiri, contudo, a doação da graça e a transformação do homem na ação litúrgica não são um problema de causa, mas, sim, de dominância. Trata-se da dominância do poder do real – do poder de Deus – na atualidade das ações de Cristo na Liturgia que dei-forma o homem, sobre o qual esse poder é exercido (PHT, p. 658).

As próprias ações de Cristo atualizam-se na Liturgia; seu Mistério Pascal, de forma mediada, porém real, transforma o ser do homem, configurando-o à sua figura. A permanência das ações de Cristo na celebração dos Sacramentos, na Liturgia, acontece mediante as ações de cristãos – “pois onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, ali estou eu no meio deles” (Mt 18,20).

Na unidade dos três momentos anteriormente apresentados, acontece a transformação do homem; o fiel é plasmado na morte e na ressurreição de Cristo e há nele uma transformação pessoal e profunda. Todavia, embora seja primário e radical o poder de Deus na permanência da ação de Cristo, não podemos falar de um *operatum* sem uma operação por parte do que recebe (PTH, p. 658).

Conclusão

Para Zubiri, a dei-formação do homem, realizada na Liturgia, não é uma mudança da realidade substantiva do homem, mas a transformação de seu ser, ou seja, a transformação de sua atualidade no mundo, a plasmação de sua relação com as coisas do mundo conforme a religião de Cristo. “Ser cristão é justamente ser outro Cristo” (PTH, p. 660), ser cristão significa relacionar-se com as coisas do mundo como Cristo, significa estar religado à realidade das coisas, mediante do poder do real, como Cristo.

Essa religião que dei-forma o homem acontece sacramentalmente na Liturgia porque Cristo se atualiza nela, dando de si mesmo. Concluímos, portanto, que a realidade sacramental da Liturgia é um fato porque ela não está referida a outra realidade; a Liturgia mesma é a realidade das ações de Cristo no *hodie* de seu Corpo. Por sua sacramentalidade, a Liturgia não está referida à realidade de Cristo, porque nela Cristo está, Cristo atua. Essa realidade sacramental plasma o homem configurando seu ser, seu próprio eu, à figura de Cristo.

Nesse sentido, recordamos o que Papa Francisco expõe na Carta Apostólica *Desiderio Desideravi*:

Aqui se coloca a questão decisiva da formação litúrgica. Diz Guardini: “Eis a primeira tarefa prática a fazer: sustentados por esta transformação interior do nosso tempo, devemos aprender de novo a colocarmo-nos perante a relação religiosa como homens em sentido pleno”. É isto o que a Liturgia possibilita, para isto nos devemos formar. O mesmo Guardini não hesita em afirmar que sem formação litúrgica “as reformas no rito e no texto não ajudam muito”. Não é minha intenção tratar agora de modo exaustivo o riquíssimo tema da formação litúrgica: gostaria apenas de oferecer algumas pistas de reflexão. Penso que podemos distinguir dois aspetos: a formação para a Liturgia e a formação pela Liturgia. O primeiro está em função do segundo que é essencial (DD, 34).

Assim, a Liturgia capacita o homem para viver filialmente sua religião, em obediência à vontade do Pai que a ele é manifestada na própria Liturgia. Todo aquele que participa – que está – na Liturgia é dei-formado pela configuração a Cristo, é plasmado em uma forma crística, pelo dom de Deus, por sua doação e seu poder.

Referências

DENZINGER, H., HÜNERMANN, P., *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. (DH). 1. ed. São Paulo: Ed. Paulinas e Ed. Loyola, 2005.

FRANCISCO, Papa. *Carta apostólica Desiderio Desideravi*. (DD). Roma: 2022. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_letters/documents/20220629-lettera-ap-desiderio-desideravi.html. Acesso em: 30 out. 2023.

GONZÁLEZ, A. *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*. Madrid: Fundación Xavier Zubiri, 1993.

MILLÁS, J. *Cristianismo y realidad. La credibilidad de Cristo en J. Monserrat y la novedad teológica de X. Zubiri*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2014.

PINHEIRO TEIXEIRA, J. A. *A finitude do infinito. O itinerário teologal do homem em Xavier Zubiri*. Lisboa: Universidade Católica, 2007.

ZUBIRI, X. *El Problema Teologal del Hombre: Dios, Religión, Cristianismo*. (PTH). 1. ed. Madrid: Alianza/ Fundación Xavier Zubiri. 2015.

ZUBIRI, X. *Reflexiones Filosóficas Sobre Algunos Problemas de Teología*. (RFPT). 1. ed. Madrid: Alianza/ Fundación Xavier Zubiri. 2019.

O MINISTÉRIO PRESBITERAL À LUZ DA SINODALIDADE

Rodrigo Antonio da Silva¹

Resumo: A sinodalidade tem sido, desde 2021, a temática proposta por Francisco como caminho a ser assumido pela Igreja, resgatando e atualizando um modo eclesial enfraquecido ao longo dos séculos, para não dizer abandonado. Tal caminho depende do empenho de diversos agentes eclesiais para que a renovação pretendida seja alcançada. Esta comunicação tem por objetivo abordar desdobramentos da sinodalidade que têm implicância direta no exercício do ministério presbiteral, um dos agentes que possui grande relevância na renovação. Como presidente da comunidade e da eucaristia, o presbítero se constitui como peça fundamental, na medida em que é um mediador da sinodalidade. Por outro lado, a resistência à sinodalidade se dá, em grande parte, pelos sintomas já diagnosticados, presentes em parte dos ministros ordenados: o clericalismo sistemático e enraizado, além da tendência tradicionalista identificada sobretudo nas atuais gerações de presbíteros, como aponta a pesquisa realizada por Agenor Brighenti. Assim, uma das urgências para a sinodalidade recai sobre a formação dos futuros presbíteros, de modo que o itinerário formativo das casas de formação proporcione, não apenas os caracteres teóricos da sinodalidade, mas proporcionem verdadeira vida fraterna no âmbito de uma vida comunitária autêntica. Serve, como sustento do objetivo pretendido para tal eclesiologia do ministério presbiteral, uma cristologia da encarnação que permita os presbíteros superarem a dicotomia clero-leigo e estando inserido nas realidades concretas das comunidades. Assim, os presbíteros em estilo sinodal, serão de grande valia para a mudança de paradigma pretendida por Francisco.

Palavras-chave: sinodalidade; eclesiologia; ministérios; cristologia.

Introdução

Diante da ênfase de Francisco, a partir da cultura do encontro e da retomada da recepção do Concílio Vaticano II, a sinodalidade tem provocado debates, reflexões e mesmos tensões por parte daqueles que olham com desconfiança para o atual pontificado. Para além das discussões, é necessário lançar um olhar mais demorado para a figura do presbítero, ministério fundamental para a realização de um caminho percorrido juntos, enquanto Povo de Deus.

O atual quadro do exercício do ministério presbiteral, tão marcado por setores e tendências de retorno ao pré-concílio, não deve ser considerado isoladamente da história do ministério. Entender os motivos pelos quais o presbítero teve suas atribuições deslocadas ao longo dos séculos, muito contribui para uma leitura mais acertada do momento, além de proporcionar melhor visão acerca da profunda reforma necessária na formação dos futuros presbíteros. Assim,

¹ Mestre em Teologia Sistemática pela PUC-SP, Doutorado em andamento em Teologia Sistemática, PUC-SP, e-mail para contato: rodrigoasilva@gmail.com.

no primeiro momento deste texto, apresentamos de modo bastante breve alguns dos elementos históricos, para, em seguida, apresentar a retomada do Concílio e os desdobramentos pós-conciliares.

1. Histórico da sacerdotalização do ministério

Como primeira consideração, é importante notar que na eclesiologia do Novo Testamento, não encontramos terminologia específica relacionada ao sacerdócio e rituais aplicados aos ministérios. A primeira menção a isso só surge no segundo século, com as palavras de Inácio de Antioquia, afirmando que a celebração da Eucaristia não deve ocorrer sem a presença do bispo. Antes desse período, a liderança das comunidades eclesiais estava nas mãos de um grupo de presbíteros (conforme mencionado nas Cartas de Clemente aos Coríntios, no Pastor de Hermas e pelos escritos de Irineu de Lyon). Por outro lado, Agostinho de Hipona (430), não entende o bispo como sacerdote no sentido próprio do termo, argumentando que há um único mediador e sacerdote, Cristo, prefigurado pelo sacerdócio do Antigo Testamento (cf. TABORDA, 2016, p. 65).

Com o desenvolvimento da distinção entre presbíteros e bispos, os primeiros passaram a ocupar um papel de aconselhamento em relação ao bispo (como observado nas palavras de Inácio de Antioquia e Tertuliano). Com o tempo e à medida que as comunidades eclesiais se espalhavam em regiões rurais, os presbíteros passaram a presidir a Eucaristia, embora não fossem designados especificamente como sacerdotes.

A partir do Concílio de Nicéia em 325 e, especialmente com o advento da paz constantiniana, as necessidades da Igreja levaram a uma individualização crescente do ministério presbiteral colegiado. Nesse momento, com a crescente institucionalização da Igreja, que ocorreu em parte devido à oficialização, os diversos ministérios começaram a assumir uma dedicação em tempo integral, semelhante aos funcionários do Estado (cf. TABORDA, 2016, p. 108).

No decorrer do século IX, ocorreu uma redução significativa do papel do presbítero que se alinhou com a eclesiologia predominante, onde ele passou a desempenhar, quase que exclusivamente, o papel de sacerdote, às custas das outras dimensões inerentes ao seu ministério. Foi nesse período que os monges passaram a ser ordenados como presbíteros com o propósito de conduzir o culto eucarístico

em ambientes privados, desvinculando assim o ministério da liderança de uma comunidade. Isso resultou na transformação da Eucaristia, antes celebrada publicamente e de forma comunitária, em um ato de natureza mais privada (TABORDA, 2016, p. 113-114).

Nos anos subsequentes, os rituais de ordenação e até mesmo as contribuições de Tomás de Aquino consolidaram a visão do presbítero como aquele que detém “o poder de oferecer sacrifício a Deus e celebrar a missa” (cf. TABORDA, 2016, p. 113-114).

Trento reafirma com veemência o caráter sacramental do sacerdócio, além do caráter mediador entre Deus e a humanidade, além da dimensão hierárquica do ministério. O sacerdócio é visto exclusivamente do ponto de vista do ministério ordenado, excluindo-se qualquer consideração acerca do ministério comum dos fiéis. Também em Trento há a criação dos seminários ao mesmo tempo em que se estabelece um perfil de identidade para o padre, que incluía o chamado vocacional pessoal, a aceitação do celibato e o compromisso de dedicar a vida à oferta do sacrifício em prol da humanidade (cf. SOUZA, 2022, p. 39).

Esse modelo de ministério encontrou espaço em uma eclesiologia que caracterizava a Igreja como uma sociedade perfeita, onde os ministros eram integrados em uma estrutura burocrática e jurídica, assemelhando-se a funcionários de uma instituição governamental.

O que até então pudemos acompanhar, ainda que sem grande aprofundamento, nos permite alcançar algumas características que se tornaram parte do ministério presbiteral e que se mantiveram até às portas do Concílio Vaticano II. Destacam-se, como principais fatores dentro do processo da privatização do Sacramento da Ordem na Alta Idade Média, a incorporação da categoria *potestas* à teologia e ao Direito Canônico, a integração do ministério ordenado ao sistema feudal e a conseqüente clericalização da Igreja. O povo passou a assistir passivamente a liturgia presidida pelo “clero” (cf. BRIGHENTI, 2019, p. 154-155).

2. O Vaticano II e os desdobramentos pós-conciliares

Tendo como pano de fundo a eclesiologia do Povo de Deus e o resgate da dignidade batismal do povo sacerdotal, o Concílio apresenta um novo olhar sobre o

sacerdócio comum dos fiéis. Evidentemente, esse olhar é fruto do longo caminho percorrido pelos movimentos que antecederam o Vaticano II, como os movimentos patrístico, bíblico e litúrgico.

O sacerdócio comum se distingue do sacerdócio ministerial não por grau, mas por essência. Não havia inicialmente a intenção de abordar o ministério presbiteral, contudo, uma vez que houve a reflexão sobre o sacerdócio comum, além dos tratados sobre o episcopado e sobre os leigos, percebeu-se a necessidade de trazer à luz também uma reflexão sobre o ministério presbiteral (cf. QUEIRÓZ, 2009, p. 45-48).

O decreto *Presbyterorum ordinis* teve como intuito alcançar este feito, embora houve uma grande mescla de diferentes concepções de diferentes épocas do ministério. Entretanto, o resultado apresentado foi bastante positivo, uma vez que recorda a imagem do ministério presbiteral característica do primeiro milênio. Estre as características resgatadas, está a dimensão missionária do ministério, como elemento essencial.

Além disso, há a ausência do uso dos termos comuns nos magistérios anteriores, como “*sacerdos alter Christus*”. Soma-se ainda a reflexão do presbítero enquanto participante subordinado do ministério episcopal, estando situado no âmbito da Igreja local e, sob a autoridade do bispo, atua como cooperador. Há ainda o resgate do presbitério enquanto relação de comunhão dos presbíteros, que devem prestar auxílios mútuos em diversas ordens, além da busca pela fraternidade presbiteral (cf. TABORDA, 2016, p. 71-73).

O Concílio recordou ainda a necessidade da proximidade do presbítero com a vida dos leigos e da sociedade como um todo, uma vez que não seria possível servir, na condição de irmão de todos, se sua espiritualidade o impulsiona a uma vida retirada e distante dos demais; pelo contrário, deve haver o interesse em se aproximar e viver as diversas realidades do povo de Deus. Sobre este ponto, é exemplar a consideração do Papa Francisco sobre o presbítero como pastor com cheiro de ovelhas.

Isso ocorre porque não é possível servir como irmão de todos se a espiritualidade do presbítero o levar a uma vida reclusa e distante das demais pessoas. Pelo contrário, é necessário demonstrar interesse em se aproximar e vivenciar as várias realidades do povo de Deus.

Acerca da teologia pós-Vaticano II, em suma, Walter Kasper adota o termo presidência como chave de leitura para o ministério presbiteral. No presbítero há uma dupla presidência: a da eucaristia e da comunidade (cf. KASPER, 2008, p. 81). Contudo, diferente do que se esperava, nos anos pós-conciliares, uma forte corrente tem se empenhado em recuperar o modelo ministerial de sacerdócio com acento no culto sacrificial, utilizando-se como motivação ser esta a característica fundamental do sacerdócio em todas as religiões.

Um evidente exemplo foi o Ano Sacerdotal, instituído por Bento XVI (de 19 de junho de 2009 a 11 de junho de 2010). É possível observar uma mudança no vocabulário, uma vez que o termo “sacerdote” e “sacerdotal” foram reintroduzidos com insistência marcante. Essas flutuações na linguagem não são neutras, mas indicam diferentes modelos ministeriais subjacentes (cf. CATANEO, 2019, p. 359-361).

Evidentemente, a mudança na terminologia no pós-concílio, além de ser estranha, parece ser um esforço para dar novamente à teologia do ministério a primazia das dimensões de sacrifício-culto-mediação, onde o papel dos leigos se restringe a serem meros ouvintes e espectadores. Além disso, esta visão insiste na separação do mundo, evitando o diálogo com os diferentes e fomentando uma espiritualidade desencarnada.

Em sua recente pesquisa, Agenor Brighenti apresenta uma vasta e cuidadosa pesquisa de campo a respeito do ministério presbiteral, em que é possível verificar que em alguns setores do clero há, a partir das gerações mais recentes de presbíteros, um verdadeiro desinteresse pelo diálogo, aproximação com os diferentes e marcantes problemas enfrentados pela humanidade. Percebe-se, ainda como aponta Brighenti, uma tendência à pastoral da conservação, que segue à margem da sociedade atual e imune aos ensinamentos do Concílio Vaticano II. Um verdadeiro retrocesso à proposta conciliar a respeito do ministério presbiteral (cf. BRIGHENTI, 2021, p. 182).

3. Cristologia da encarnação como suporte

Diante do quadro apresentado e para uma vivência sinodal no ministério presbiteral, marcando uma superação do modelo exclusivamente sacerdotal, faz-se necessário o suporte de uma cristologia da encarnação. Evidentemente, a ênfase da

crisologia feita a partir do alto, em detrimento ao homem Jesus de Nazaré, também contribui para tornar elevada a figura do presbítero, colocando-o em pedestais de divindade. Por outro lado, o mistério da Encarnação se constitui como ponto de partida para o caminho que conduz a Deus. Valorizar a humanidade de Cristo é valorizar cada pessoa humana na sua individualidade e dignidade.

Assim, a encarnação com seus desdobramentos apresenta como horizonte um grande mistério que justifica uma Igreja que deve nutrir profundo interesse por tudo aquilo que diz respeito ao ser humano: “a encarnação fez com que, de alguma forma e misteriosamente, o Verbo se unisse a todos os seres humanos, possibilitando-lhes o acesso ao Reino” (MANZATTO, 2019, p. 18).

Parte-se do pressuposto de que para caminhar juntos, é importante resgatar a igual dignidade do ser humano, o que lhe permite ter voz e ser ouvido. A teologia do Povo de Deus, tão manifestada no Vaticano II, lança as bases em que a dignidade dos batizados se dá por aquilo que é comum a todos e não por aquilo que os distingue. Uma verdadeira sinodalidade implica na responsabilidade mútua, em comunhão fraterna e uma verdadeira noção de comunidade que anuncia e caminha para o Reino definitivo, superando o individualismo tão presente em muitos contextos da Igreja (cf. MIRANDA, 2022, p. 199-205).

Considerações finais

Como modo de exercício do ministério presbiteral numa igreja sinodal, a imagem do regente de uma orquestra, utilizada por Francisco Taborda, na relação com os demais ministérios na comunidade, é sem dúvidas, um primeiro norte para a readequação das funções do presbítero na comunidade eclesial. Para Taborda, o presbítero tem similaridade com o regente: ele não é a orquestra e não precisa saber tocar os instrumentos, uma vez que sua função é criar a harmonia. Presbítero e povo devem seguir a mesma partitura, a Palavra de Deus (cf. TABORDA, 2002, p. 557).

Este modo de exercício do ministério, embora não seja novo, continua a ser um desafio, não obstante os esforços do Concílio. Sem dúvidas, é necessária uma reforma da formação dos futuros presbíteros, de modo que o itinerário das casas de formação proporcione, não apenas os caracteres teóricos da sinodalidade, mas esteja envolto de verdadeira vida fraterna e comunitária.

O horizonte deixado pelo Concílio é claro: o ministério ordenado só se entende na e a partir da Igreja, ou, retomando o título deste trabalho, o ministério ordenado tem razão de ser em perspectiva sinodal, em perspectiva da “caminhada comum” de batizadas e batizados.

O oposto da sinodalidade é justamente o clericalismo, tão enraizado. Contudo, percebe-se que se trata de uma dificuldade já há muito presente na Igreja e que, mesmo com toda a virada conciliar, observa-se nas últimas décadas grandes retrocessos. Faz-se urgente resgatar as propostas conciliares para que, de fato, a sinodalidade aconteça no exercício do ministério presbiteral. O presbítero sinodal é aquele inserido numa igreja ministerial, presidindo a eucaristia e a comunidade, não como gestor, mas como um articulador dos diferentes protagonistas da evangelização. É um homem interessado em tudo o que é humano, assim como Jesus de Nazaré esteve envolvido em todas as realidades humanas.

Referências

BRIGHENTI, Agenor. Identidade e Vocação do Laicato: uma abordagem histórica. *Perspectiva Teológica*, v. 51, n. 1, p. 149-168, 2019. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/3992>. Acesso em: 05 out. 2023.

BRIGHENTI, Agenor. *O novo rosto do clero: perfil dos padres novos no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2021.

CATTANEO, Enrico. Dal Presbitero al Sacerdote: Un Problema Antico e Nuovo. *Rassegna di Teologia*, v. 60, n. 3, p. 357-375, 2019. Disponível em: <https://www.rassegnaditeologia.it/focus319.pdf>. Acesso em: 19 set. 2023.

KASPER, Walter. *Servidores da alegria*. São Paulo: Loyola, 2008.

MANZATTO, Antônio. *Jesus Cristo*. São Paulo: Paulinas, 2019.

MIRANDA, Mario de França. Igreja de batizados: Igreja sinodal. In: PASSOS, João Décio; JÚNIOR, Francisco de Aquino (org.). *Por uma Igreja Sinodal: Reflexões teológico-pastorais*. São Paulo: Editora Paulinas, 2022. p. 193-207.

QUEIRÓZ, Márcio Sérgio Oliveira. Por uma Pastoral Presbiteral a partir dos desafios e anseios da Igreja do Ceará: Do Concílio Vaticano II à Exortação Apostólica Pastores *Dabo Vobis*. Rio de Janeiro, 2009. 264 f. *Tese* (Doutorado em Teologia) – Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

SOUZA, Ney de. Dimensões históricas da sinodalidade. In: In: PASSOS, João Décio; JÚNIOR, Francisco de Aquino (org.). *Por uma Igreja Sinodal: Reflexões teológico-pastorais*. São Paulo: Editora Paulinas, 2022. p. 21-40.

TABORDA, Francisco. O ministério ordenado na Igreja. Uma perspectiva católica. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, Ed. Vozes, v. 62, n. 247, p. 548-575, 2002. Disponível em: <https://revistaeclesiasticabrasileira.itf.edu.br/reb/article/view/1951>. Acesso em: 05 out. 2023.

TABORDA, Francisco. *A Igreja e Seus Ministros*. São Paulo: Paulus, 2016.

NA SOLEIRA DA TEOLOGIA: HERMENÊUTICAS DA REVELAÇÃO CRISTÃ NA ESFERA PÚBLICA

Tiago de Fraga Gomes¹

Resumo: A teologia cristã, enquanto se coloca na soleira, lugar de encontro de diferentes compreensões e perspectivas, percebe o desafio de dialogar em um contexto onde a fé cristã não é algo implícito. Cada vez mais, há uma intensificação do pluralismo na esfera pública. Alguns referenciais teóricos podem auxiliar a teologia na elaboração de hermenêuticas da Revelação cristã na esfera pública, tais como a perspectiva da alteridade, que torna a teologia apta a dar voz ao outro, ao diferente; a consideração da complexidade do tempo atual, onde os saberes humanos são tecidos conjuntamente; a elaboração de uma leitura do Mistério divino expresso em um saber que se reconhece como provisório e imerso em uma jornada que se distancia gradativamente da razão dominadora, e que considera o pluralismo cultural e religioso como uma oportunidade para reinterpretar algumas das verdades fundamentais do cristianismo. Um teologizar que se coloca na soleira, tem em vista que não há mais condições de uma perspectiva de entrincheiramento em um único itinerário de compreensão e expressão da verdade. Além disso, para ter relevância na esfera pública, é indispensável que a teologia cristã, enquanto hermenêutica da Revelação cristã, seja indissociável da práxis, pois é justamente a prática que confere ao cristianismo uma identidade místico-política sensível às realidades de sofrimento e às dinâmicas de colaboração em prol da justiça.

Palavras-chave: Teologia; Revelação; Hermenêutica; Pluralismo; Esfera Pública.

Introdução

A teologia fundamental, enquanto soleira da teologia, coloca-se em uma zona de fronteira, em diálogo com diferentes compreensões e perspectivas. Enquanto hermenêutica da Revelação cristã na esfera pública, busca expressar os conteúdos da fé tendo em vista a dinâmica interdisciplinar das ciências humanas no contexto contemporâneo. Além disso, precisa ter em conta o aspecto prático da teologia enquanto elemento que confere legitimidade e relevância ao teologizar diante dos âmbitos acadêmico, eclesial e social. A teologia na esfera pública precisa estar conecta com as inquietações das pessoas e do mundo de hoje. Ao se dispor ao diálogo, não pode deixar de considerar o pluralismo cultura, religioso e tecnocientífico que compõe os múltiplos cenários com os quais se depara.

¹ Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Pós-Doutor pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Coordenador e Professor do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Editor da Revista Teocomunicação e Assessor da Comissão para a Doutrina da Fé da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. E-mail: tiago.gomes@puocs.br.

A tarefa do teólogo fundamental diz respeito, sobretudo, ao diálogo com a sociedade secular e pluralista, trazendo consigo o específico da tradição cristã e suas contribuições para o exercício da cidadania. O conteúdo da Revelação cristã precisa “ser traduzido em práticas de civilidade” (CARVALHO, 2014, p. 108), como fez o próprio Jesus, que exerceu seu ministério para além do templo, nos montes da contemplação (Mt 5-7) e nas planícies da vida cotidiana do povo (Lc 6). Nesse sentido, a teologia cristã tem um caráter simultaneamente religioso e prático-político. Sendo assim, a *ratio theologica* não pode deixar de considerar o *a priori* da experiência, sendo esta, perpassada pela realidade do sofrimento injusto. O cristianismo enquanto carrega consigo uma *memoria passionis*, erige-se como instância profética diante das injustiças. A teologia que se coloca na soleira, precisa estar atenta às questões emergentes da esfera pública, procurando dar a sua contribuição teórica e prática.

1. A teologia fundamental como soleira da teologia

A teologia fundamental como soleira da teologia para a sociedade, ocupa-se com questões que tocam a vida do ser humano contemporâneo. Um dos grandes desafios consiste em traduzir o horizonte e a linguagem da fé para a compreensão das pessoas de hoje. A partir do pressuposto de que a “teologia é saber construído em diálogo” (CALDAS, 2016, p. 331), é preciso que a teologia empreenda o seu discurso na esfera pública tendo em vista seus interlocutores: tradição eclesial, a racionalidade acadêmica e a sociedade contemporânea (TRACY, 2006, p. 68). Enquanto fazer em contexto, na dinâmica da encarnação (Jo 1,14), a teologia dialoga com diferentes interlocutores, buscando uma racionalidade acessível à compreensão secular. Sua relevância pública se demonstra na capacidade de dialogar com as ciências, as culturas e as religiões, buscando responder aos desafios sociais, políticos e econômicos emergentes da realidade concreta.

Para Moltmann, a teologia é pública em dois níveis: no nível de sua autocompreensão e no nível da compreensão das coisas públicas iluminando-as com a luz escatológica do Reinado de Deus vindouro. Ambos os níveis do fazer teológico público trazem à tona as questões em torno das minorias sociais, projetando a teologia para além dos muros dogmáticos, para dentro dos campos de conflito (MOLTMANN, 2008, p. 81). Nesse sentido, a teologia fundamental, enquanto

dimensão reflexiva e operante dos fundamentos da fé, assume uma postura profética diante das situações de discriminação, marginalização e injustiça, chamando ao exercício da cidadania através do diálogo e do compromisso em prol de uma sociedade mais justa e solidária. A teologia precisa ser capaz de dialogar com as instituições públicas e de elaborar uma visão crítica dos problemas sociais, a fim de contribuir com uma reflexão que repense as relações humanas fundamentais em nível social e ecológico.

No espaço público, a preocupação primeira da teologia não deve ser a manutenção jurisdicista do poder eclesiástico, mas precisa primar por princípios possíveis de serem aceitos pela coletividade e que expressem anseios universalizáveis, tais como o amparo aos mais frágeis da sociedade, o combate à corrupção, e a elaboração de critérios mais justos e igualitários que promovam práticas mais altruístas da vida em sociedade (CARVALHO, 2014, p. 116). A teologia não pode se limitar a falar aos públicos exclusivamente eclesiásticos ou acadêmicos, mas precisa dialogar com a sociedade como um todo, a fim de não cair em um monólogo. Sendo assim, sem abrir mão do *proprium* do seu conteúdo, cabe destacar algumas hermenêuticas da Revelação cristã na esfera pública.

2. Hermenêuticas da Revelação cristã na esfera pública

Inicialmente é possível apontar alguns referenciais teóricos que poderão auxiliar a teologia na elaboração de hermenêuticas da Revelação cristã que tenham uma incidência na esfera pública. Dentre estes, estão a ética da alteridade de Levinas, a epistemologia da complexidade de Morin, o pensamento fraco de Vattimo e teologia hermenêutica de Geffré.

Em Levinas, a ontologia, como filosofia do poder, não questiona o Mesmo, sendo assim, uma filosofia da injustiça (LEVINAS, 1977, p. 70). É necessária uma ética da alteridade como antídoto contra o narcisismo e o egoísmo que cega o ser humano para sua corresponsabilidade com os outros e com o seu contexto vital. A ética da alteridade abre as consciências para o horizonte da mútua responsabilidade: um teologizar que não dá voz ao outro, que não procura ouvir, não pode ser dialógico, e, portanto, não é público.

Já a epistemologia da complexidade de Morin ressalta que os saberes são tecidos em conjunto, compreendendo não apenas conhecimentos mensuráveis, mas

se abrindo para as incertezas e indeterminações (MORIN, 2007, p. 35). A modernidade fragmentou os saberes, os compartimentando. Para Morin, é preciso reagrupá-los, fazendo que conversem entre si. Uma teologia que não seja interdisciplinar, não é pública.

Em geral, a teologia moderna pretendeu sistematizar a verdade revelada a partir de um dogmatismo metafísico-absolutista. Este é o pensamento forte criticado por Vattimo. Como alternativa a esse modelo, o pensamento fraco, como saber provisório, distancia-se da razão dominadora (VATTIMO; ROVATTI, 1985, p. 10). Para Vattimo, a verdade que liberta não é a verdade objetiva das ciências, nem a verdade metafísica dos manuais de teologia, mas a verdade prática do amor (VATTIMO, 2006, p. 71). A teologia na esfera pública precisa estar consciente de seus limites, rejeitar o fundamentalismo racionalista como resposta para tudo, e ser capaz de uma leitura mais profunda dos textos bíblicos e dogmáticos, dialogando com outras confissões religiosas e com a sociedade secular (VATTIMO, 2004, p. 64).

Geffré concebe o pluralismo cultural e religioso hodierno como uma oportunidade para “reinterpretar algumas verdades fundamentais do cristianismo” (GEFFRÉ, 2004, p. 131). Os cristãos não são proprietários da Revelação (GEFFRÉ, 2013, p. 61). É preciso superar as perspectivas de entrincheiramento e reinterpretar os fundamentos da fé cristã de maneira nova e criativa. Uma boa hermenêutica é indissociável da prática. Sob a inspiração do Espírito, importa responder aos anseios mais profundos das pessoas de hoje (GEFFRÉ, 1989, p. 270), não apenas em termos teóricos, mas também, em termos místicos e políticos, a fim de conectar teoria, mística e prática.

3. Por uma hermenêutica mística e política da Revelação cristã na esfera pública

A hermenêutica da Revelação cristã na esfera pública é indissociável da práxis. Metz afirma que a fé cristã se funda em uma *memoria passionis* como recordação da paixão, morte e ressurreição de Cristo, que faz irromper na história a promessa de libertação para todos, e como identidade místico-política do cristianismo, essencialmente sensível à realidade do sofrimento. “Uma *memoria resurrectionis* que não se compreendesse como *memoria passionis*, seria pura mitologia” (METZ, 1981, p. 132).

A solidariedade com os vencidos e esquecidos da história traz àqueles que creem a tarefa de se comprometer com os que padecem os sofrimentos do tempo presente. Esta solidariedade é universal, mas sem descuidar do particular, do próximo, das histórias que tocam as vidas dos sujeitos. Os processos de privatização da teologia, oriundos do Iluminismo, insensibilizam o teologizar em relação ao sofrimento do outro, o qual é ignorado pela sociedade pós-moderna, extremamente individualista e solipsista. Uma hermenêutica da Revelação cristã que tenha por base a *memoria passionis*, elabora uma lembrança pública do sofrimento alheio (METZ, 2007, p. 214), vinculando-a à busca pela justiça.

A íntima relação entre a paixão de Cristo e as paixões de tantos ao longo da história, fica salvaguardada na consciência cristã. As vidas daqueles que sofrem se revelam como objetos da compaixão cristã. A *memoria Jesu Christi* catalisado os princípios programáticos de uma hermenêutica cristã na esfera pública como desprivatização da mensagem cristã e como comunicação de uma mensagem escatológica com efeitos públicos, acentuando a ligação entre fé cristã e práxis (COCCOLINI, 2011, p. 74). Metz afirma que “o discurso sobre Deus, ou é um discurso sobre a visão e a promessa de uma grande justiça, que também repercute nestes sofrimentos passados, ou é um discurso vazio e carente de promessas – inclusive para quem sofre no presente” (METZ, 2007, p. 18).

A *memoria passionis* carrega em seu âmago a autoridade dos sofredores em meio a sociedade. A crise de autoridade que atingiu a fé cristã desde o Iluminismo, pode ser restaurada pelo resgate da autoridade daqueles que sofrem. Uma hermenêutica consequente da Revelação cristã na esfera pública precisa promover, em meio ao mundo globalizado e plural de hoje, a dignidade da pessoa humana, considerando tanto a memória dos rostos sofredores de ontem, quanto dos que sofrem no tempo atual. Uma mística da compaixão que se converte em prática, torna possível uma espiritualidade cristã que não se ausenta de suas repercussões sociopolíticas.

Conclusão

Colocar-se na soleira da teologia a fim de promover hermenêuticas da Revelação cristã que dialoguem com o contexto público hodierno, constitui-se como um desafio teológico, tanto a nível *ad intra*, quanto a nível *ad extra*. Internamente, a

teologia precisa cultivar um senso de alteridade, de complexidade, de fragilizada e de pluralidade. Externamente, lida com o individualismo e a insensibilidade. A promoção de uma perspectiva de abertura, de diálogo e de compaixão, promove um teologizar disposto ao encontro com as diferenças culturais e religiosas, e sensível ao compromisso pela superação das injustiças.

O comprometimento com a memória dos sofredores provém da fé em Cristo que propõe uma atenção aos esquecidos e marginalizados. Os cristãos não podem se esquecer do que é fundamental em sua fé em um mundo marcado por um capitalismo tecnicista. É urgente recuperar da tradição cristã a centralidade da pessoa humana e a promoção de sua dignidade, prescindindo de propostas espirituais desprovidas de comprometimento com os rostos sofredores da sociedade. É preciso fomentar uma mística da *compassio* como mística de olhos abertos, com os pés na terra (METZ, 2007, p. 167-168). Sendo assim, o caminho para evitar a privatização do cristianismo está em uma mística da *compassio* como mística sociopolítica.

Em meio às tempestades da globalização, em que a política mundial parece cada vez mais refém do mercado e da técnica, dos conflitos culturais e religiosos e dos genocídios étnicos (METZ, 2013, p. 113), uma teologia que se coloca na soleira tem a missão profética de se manifestar de maneira propositiva em relação às grandes problemáticas sociais. Exatamente onde se manifestam as injustiças, aí se encontra o lugar de um teologizar cuja *memoria resurrectionis* é iluminada e “autorizada” (METZ, 2007, p. 171) pelo exercício místico-político de uma *memoria passionis*. Em um mundo marcado por uma amnésia cultural do sofrimento do outro, é urgente a recuperação da memória daqueles que foram relegados ao esquecimento. O sofrimento humano, ignorado pelos agentes da globalização, não pode ser banalizado. Aqui está a missão de uma teologia que se coloca na soleira entre a academia, as Igrejas e a sociedade.

Referências

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

CALDAS, Carlos. Desafios da teologia pública para a reflexão teológica na América Latina. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 88, p. 328-353, 2016.

CARVALHO, Osiel Lourenço de. Religiões no espaço público: reflexões a partir da teologia pública. *Correlatio*, São Paulo, v. 13, n. 25, p. 105-116, 2014.

COCCOLINI, Giacomo. *Johann Baptist Metz*. São Paulo: Loyola, 2011.

GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*. São Paulo: Paulinas, 1989.

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

GEFFRÉ, Claude. *De Babel à Pentecostes: ensaios de teologia inter-religiosa*. São Paulo: Paulus, 2013.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito: ensaios sobre a exterioridade*. Lisboa: 70, 1977.

METZ, Johann Baptist. *A fé em história e sociedade: estudos para uma teologia fundamental prática*. São Paulo: Paulinas, 1981.

METZ, Johann Baptist. *Memoria passionis: una evocación provocadora en una sociedade pluralista*. Santander: Sal Terrae, 2007.

METZ, Johann Baptist. *Mística de olhos abertos*. São Paulo: Paulus, 2013.

MOLTMANN, Jürgen. *A paixão de Cristo: por uma sociedade sem vítimas*. Cadernos IHU em formação, São Leopoldo, p. 78-82, 2008.

MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2007.

TRACY, David. *A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

VATTIMO, Gianni. A idade da interpretação. In: RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni. *O futuro da religião: solidariedade, caridade, ironia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo. *Il pensiero debole*. 3. ed. Milano: Giangiacomo, 1985.

MARIA NA COMUNHÃO DOS SANTOS: COMO ENTRE AJUDA NO DISCIPULADO E CAMINHO PARA UM DIÁLOGO ECUMÊNICO

Zilda Maria da Silva¹

Resumo: A comunicação apresenta Maria na comunhão dos Santos, com duas perspectivas o discipulado e o diálogo ecumênico. A pesquisa parte da fé católica na comunhão dos Santos, a presença de Maria como a primeira a estar nesta comunhão. O testemunho bíblico convoca todos os que creem, em qualquer geração, a chamar Maria de bem-aventurada: esta mulher judia de origem humilde, esta filha de Israel que vive a esperança de justiça para os pobres a qual Deus abençoou e escolheu para ser a mãe de seu Filho por meio da descida do Espírito Santo. E nós podemos até vislumbrar nela o destino final do povo de Deus para compartilhar a vitória do seu Filho sobre os poderes do mal e da morte. A comunhão dos santos configura a própria Igreja, com seus santos e santas e com todos os que dela participam e são chamados a viver a santidade. Santos e Santas, homens e mulheres que procuram viver o Evangelho – A Boa Nova de Jesus – em sua plenitude de graça, de amor, no cotidiano da história. Todo o serviço que Maria presta aos homens e mulheres, consiste em abri-los ao Evangelho e convida-los a obedecer-lhe: “Fazei tudo o que vos disser” (Jo 2,5). E o caminho para o diálogo ecumênico, com todos os que professam a fé em Jesus Cristo, com o testemunho das Escrituras, situando Maria no seu tempo e história; ela é a Mãe do Filho de Deus Encarnado – *Theotokos*.

Palavras-chave: Maria; Comunhão dos Santos; Discipulado; Diálogo Ecumênico.

Introdução

Em cada Eucaristia, renovamos e atualizamos nossa fé na comunhão dos Santos, quando rezamos o Creio: “Creio no Espírito Santo; na Santa Igreja católica; na comunhão dos santos; na remissão dos pecados; na ressurreição da carne; na vida eterna”. É a Profissão de Fé nas verdades que cremos. Quando falamos em comunhão, nos remetemos a íntima comunhão entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Cristo, que nos revela o Pai, nos dá seu Espírito, o Pai que nos cria por amor, e o Espírito Santo que nos ilumina e fortalece na missão de cada dia. A Trindade, perfeita comunhão, modelo de comunidade, unidade dos três na diversidade de função e missão de cada pessoa. Assim como cristãos formamos comunidades de fé e vida pela participação na Igreja – povo de Deus. A Igreja é, aos olhos da fé, Santa, pois Cristo, Filho de Deus, que com o Pai e o Espírito Santo é proclamado o único Santo,

¹ Graduação em Teologia pela Faculdade Dehoniana de Taubaté, Mestra em Ciências da Religião pela PUC – Campinas, Doutoranda com bolsa CAPES do Programa de Pós-Graduação em Teologia Sistemático Pastoral Linha de Pesquisa Teologia e Modernidade pela PUC Rio Com experiência na área de Teologia com ênfase em Teologia Pastoral. zilmarian@yahoo.com.br

amou a Igreja como sua esposa. Por ela se entregou com o fim de santificá-la. Uniu-a, a si como seu corpo e cumulou-a com o dom do Espírito Santo, para a glória de Deus. A Igreja é, portanto, o Povo Santo de Deus e seus membros são chamados santos. Todos os cristãos batizados são incorporados a Cristo e chamados a viver uma identificação, a ter e viver os mesmos sentimentos de Cristo.

A comunhão dos santos configura a própria Igreja, com seus santos e santas e com todos os que dela participam e são chamados a viver a santidade. Santos e Santas, homens e mulheres que procuram viver o Evangelho – A Boa Nova de Jesus – em sua plenitude de graça, de amor, no cotidiano da história. Uma vez que todos os crentes formam um só corpo, o bem de uns é comunicado aos outros. É preciso crer que existe uma comunhão dos bens da Igreja. Mas o membro mais importante da Igreja é Cristo, por ser a cabeça. Assim o bem de Cristo é comunicado a todos os membros e essa comunicação se faz através dos sacramentos da Igreja. Cristo é o grande sacramento do Pai.

Por Cristo, com Ele e Nele, passamos a participar da comunhão de Deus. Não há outro caminho que leve ao Pai, vivendo em Cristo chegamos a ser seu corpo místico, seu povo, povo de irmãos e irmãs, unidos pelo amor que derrama em nossos corações, o Espírito. Esta é a comunhão a qual chama o Pai por Cristo e por seu Espírito. Para ela se orienta toda a história da salvação e nela se consuma o desígnio amoroso do Pai que nos criou (PUEBLA, 1980, p. 102).

“A Igreja, sacramento de Cristo, uma realidade humana feita de homens e mulheres limitados, mas penetrados pela presença insondável e pela força do Deus trino que nela resplandece, apela e salva” (PUEBLA, 1980, p. 105).

1. Maria na Comunhão dos Santos

Maria é o membro mais perfeito da Igreja: “Por graça de Deus exaltada depois do Filho acima de todos os anjos e homens, como mãe santíssima de Deus, Maria esteve presente aos mistérios de Cristo e é merecidamente honrada com culto especial pela Igreja” (LG, 1994, p. 111). É na Santidade de Maria que a unidade da Igreja triunfante no céu e da Igreja peregrina na terra, é levada à sua expressão perfeita. Encontramos na Oração Eucarística I que Maria é a primeira a estar na comunhão dos santos: “Na comunhão de toda Igreja, queremos designar em primeiro lugar a bem-aventurada Virgem Maria, mãe de nosso Deus e Senhor Jesus Cristo, José seu esposo, os bem-aventurados Apóstolos e Mártires e todos os Santos”.

A Igreja povo de Deus, que acolheu o dom da Salvação em Jesus Cristo, se concretiza primeiramente e plenamente em Maria, nela Deus mostrou historicamente o que quer de todos, e o que será vivido na glória dos redimidos. “Maria não surge assim como um arquétipo estático. Ela é dinâmica, cria suscita vida nova, ajuda a construir a nova humanidade e quer permanecer sempre mãe, gerando novos filhos para a história no céu” (BOFF. L, 1986, p. 175).

Pelo seu sim, Maria acolheu e viveu a vontade de Deus em sua vida, para ser a mãe santíssima de Deus. Esteve presente nos mistérios de Cristo e por isso é honrada com culto especial pela Igreja. “Chamada e venerada com o título de Mãe de Deus, sob cuja proteção os fiéis se refugiam, suplicam em todos os seus perigos e necessidades” (LG, 1994, p. 111). A relação com Maria-mãe é considerada legítima no catolicismo, mas deve sempre se purificar de expressões sentimentalistas estéreis e passageiras. A mãe de Deus não está no mesmo nível de Deus-Pai. Todo culto cristão é fundamentalmente Trinitário e assim deve se manter: ao Pai, pelo Filho, no Espírito. Deus se fez carne, por meio de Maria, começou a fazer parte de um povo, constituiu o centro da história. Ela é o ponto de união entre o céu e a terra. “Sem Maria desencarna-se o Evangelho, desfigura-se e transforma-se em ideologia em racionalismo espiritualista” (PUEBLA, 1980, p. 122). “Nesse ínterim a mãe de Jesus, tal como está nos céus já glorificada de corpo e alma, é a imagem e o começo da Igreja como deverá ser consumada no tempo futuro” (LG, 1994, p. 113). Maria viveu como ninguém as bem-aventuranças de Jesus, ela é aquela que estremece de júbilo na presença de Deus, aquela que conservava tudo no seu coração é a abençoada entre todos os santos e santas, “ela nos mostra o caminho da santidade e nos acompanha neste caminho como mãe e discípula” (GeE, 2018, p. 58).

2. Como entre ajuda no discipulado

Através da missão do Filho e do Espírito, revela-se aos homens e mulheres o amor de Deus-Pai-Mãe e nos é dado penetrar de algum modo no mistério da comunhão Trinitária. Maria, a primeira discípula e seguidora de Cristo, teve a missão de trazer Cristo ao mundo, de fazê-lo conhecido, amado e servido, esta é também a missão de cada cristão, batizado, viver e reproduzir o que viveu e ensinou Jesus Cristo. E como membro de um povo santificado pelo batismo, o qual nos incorpora a Cristo, somos chamados, a manifestar esta santidade, que pelo

cultivo de uma vida centrada no Evangelho, que promova a dignidade humana, o bem comum no cuidado de toda a criação. Com o desafio de seguir sendo fiel a este chamado, pois pelo batismo vivemos um ministério comum.

A Igreja peregrina, em comunhão com a Igreja celeste, nos convida a imitarmos a Maria e todos os santos e santas que nos precederam e viveram o seguimento de Cristo, na radicalidade do seu dia-a-dia, e contexto de sua época. O testemunho dos santos e santas consiste em viver as bem-aventuranças, uma vida marcada por gestos concretos e práticas simples, que refletem a vivência dos sentimentos e práticas de Jesus de Nazaré, sendo pessoas com espírito orante e necessitada de comunicar-se com Deus.

O desígnio de Deus de levar o homem e a mulher à comunhão plena entre si e a participação na própria comunhão divina, não está plenamente realizado. A Igreja está a serviço e se encontra a caminho – missão contínua, até que Deus seja tudo em todos. Maria aviva na Igreja a consciência de sua condição de peregrina, que caminha na história dos homens e mulheres em direção ao Reino de Deus.

Não pertencemos somente a Igreja da terra, pelo batismo Cristo nos recebe na família de Deus, a qual supera e transcende o que dela podemos ver na Igreja da terra. Existe entre as duas uma íntima união, pois se a Igreja é o corpo de Cristo, este não pode ser multiplicado, nem dividido. É uma vida única que a partir de Cristo circula na Igreja do céu e na Igreja da terra. Existe, portanto uma única Igreja, assim como um único Senhor e um único Espírito.²

A Igreja é então a reunião de todos os santos e santas, desde o começo do mundo, com os patriarcas, os profetas, os mártires e todos os justos, santificados por uma mesma fé (cf. Hebreus 11), marcados pelo sinal de um mesmo Espírito, eles formam um único corpo do qual Cristo é a cabeça. Comungamos com esta única Igreja, em grau e formas diversas, os vivos estão em marcha, realizando a peregrinação, caminhando para a plenitude do dom de Deus. Os nossos irmãos e irmãs já falecidos já se encontram nesta plenitude do dom de Deus³.

² EYT, P. Eu creio em Deus, o credo comentado, p. 123. Neste trecho o autor faz uma meditação sobre as cinco proposições de nossa Profissão de Fé: “Na Santa Igreja Católica, na Comunhão dos Santos, na Remissão dos Pecados, na Ressurreição da Carne, na Vida Eterna”, vistas à luz e fonte do Espírito Santo.

³ EYT, P. Eu creio em Deus, o credo comentado, p. 122-123.

É pela celebração da Eucaristia que podemos dizer que leva ao auge os fiéis presentes na ação de graças da Igreja peregrina e da Igreja celeste. Vivemos num momento concreto com nossa existência histórica, no qual somos marcados pela injustiça, exclusão, discriminação, valoriza-se mais o ter, do que o ser isto nos impede muitas vezes de viver plenamente a proposta de Cristo, de vida e vida em abundância para todas e todos. Neste contexto somos convidados a olharmos para todas as santas e santos que nos precederam e que atenderam ao chamado de viver na radicalidade e em plenitude o seguimento de Cristo, atendendo a frase de Maria, nas bodas de Caná (Jo 2,1-12): “Façam tudo o que ele lhes disser”. Assim em união com todos os que nos precederam e são sinais e estímulo para nossa vida e missão, podemos vencer as injustiças e como Maria cantar o magnificat.

E é adquirindo a consciência de nossa condição de pessoas que ainda peregrinam, que aprenderemos com os santos e santas em Deus de que modo vivendo nas mesmas circunstâncias que eles e elas viveram podemos e devemos realizar o que Cristo nos ensinou, a praticar o que Ele pregou, assim daremos conta mais vivamente de que a Igreja peregrina, e portanto, cada um de nós, se encontra a caminho rumo à Pátria que eles já conseguiram alcançar, compreenderemos que nós e eles constituímos uma só Igreja, o Corpo Místico de Cristo. Cada santo é uma missão; é um projeto do Pai que visa encarnar, em um momento da história um determinado aspecto do Evangelho. Esta missão tem sentido pleno em Cristo e a partir dele, assim santidade é viver em união com Ele, sua vida, paixão, morte e ressurreição, ou a vivência de diferentes aspectos da vida terrena de Jesus: a vida oculta, a vida comunitária, a proximidade aos últimos, a pobreza e outras manifestações de sua vida e doação por amor (GeE, 2018, p. 7).

3. Caminho para um diálogo ecumênico

Este caminho para um diálogo ecumênico, vai sendo construído primeiro a partir do testemunho das Escrituras, situando Maria no seu tempo e história; segundo ela é a Mãe do Filho de Deus Encarnado e por último o Espírito Santo e a Igreja, da qual Maria é membro e pertence a comunhão dos santos.

Nas escrituras encontramos as raízes humanas de Maria, ela pertencia a um povo, é uma filha de Israel, uma esposa e uma mãe. Através dos textos bíblicos vemos que, Maria foi uma mulher judia do mediterrâneo do século I d.C. E destacamos

algumas características histórica, religiosa e social da época de Maria: uma pessoa única e irrepetível, paradigmática, num contexto em que as mulheres só podiam ser o que se esperava que fossem: submissas, recolhidas, humildes, modestas, dedicadas à procriação e ao bom funcionamento do lar. Maria é o modelo perfeito de todas estas virtudes femininas. De acordo com as categorias próprias do sistema social mediterrânico, pertence às mulheres ser o suporte familiar para tudo o que fazem fora e dentro de casa (Prov 31,1-31), participa na fé judaica e na cultura do seu povo oprimido. O seu nome (Myriam) lembra-nos a profetisa irmã de Moisés, a jovem mulher que teve muito a ver com a vida do libertador de Israel da escravidão do Egito, Moisés; a mulher que encorajou o canto de louvor nos lábios das mulheres hebraicas, mulheres que tinham atravessado o Mar Vermelho e visto as poderosas forças do Faraó derrotadas: cavalos e carruagens atiradas ao mar (Ex 15,21), ou seja: os instrumentos do poder do homem, que se revelam inúteis perante o poder de Deus. Maria espera, com os anawins (os pobres) do seu povo, a salvação de Israel.

Mateus no seu Evangelho vê o cumprimento das promessas feitas por Javé a Israel acontecer, através da ação de Jesus e da comunidade de seus seguidores. Inicia seu Evangelho com a genealogia de Jesus. “... Jacó gerou José, esposo de Maria, da qual nasceu Jesus, chamado Cristo” (Mt 1,16). Mateus cita o nome de quatro mulheres, sendo que todas elas inclusive Maria, deram à luz irregularmente, porém, em cada um dos casos destas mulheres. Mateus sublinha a gratuidade com a qual Deus introduz estas mulheres na corrente originante do Messias. Maria é vista como a mãe virginal da esperança virgem, mulher prenhe de vida, rosto do povo cheio de luz, rosto de Deus que renasce sempre dos escombros da destruição. Marcos nos ensina que até Maria, a criatura mais unida a Cristo com vínculos de sangue, teve que elevar-se a uma ordem de valores mais alta. Depois de haver levado Jesus no seu ventre, era preciso o engendrar no coração, cumprindo a vontade de Deus (Mc 3,35). Assim a figura de Maria se harmoniza e se completa com o seu itinerário de fé: De mãe de Jesus a discípula e seguidora.

“O evangelista Lucas é aquele que nos fornece o maior número de elementos para uma teologia Marial”⁴. Nele encontramos a boa nova de Jesus e a boa nova de Maria numa íntima relação, e complementariedade. A mensagem central é que Deus

⁴ GEBARA, I., BINGEMER, M.C Maria mãe de Deus e mãe dos pobres, p. 79. Usando de forma genial o Antigo Testamento, Lucas tem como ideia central: Deus se fez carne humana por meio de Maria.

se fez carne humana, isto vai ao longo dos escritos de Lucas reaparecendo passo a passo e que é vivido nas diferentes comunidades cristãs. Podemos compreender Maria em Lucas como um exemplo vivo da perfeita seguidora de Jesus, a discípula ideal; a que faz o elo entre os três períodos da história da salvação (presente junto ao velho Israel, de mãe de Jesus a discípula e início da Igreja = Pentecostes); agraciada por Deus, é a profetisa no cântico Magnificat; é peregrina na fé; é a pobre (humilhada/humilde) mulher de Nazaré (GEBARA e BINGEMER, 1987, p. 137-138).

Maria no quarto Evangelho não é chamada pelo nome Maria, ela é a mãe, a mulher, ou seja, é a mãe de Jesus e a companheira da comunidade. Encontramos dois episódios que se referem explicitamente a Maria: Jo 2,1-12 Bodas de Caná e Jo 19,25-27 ao pé da Cruz. Estas duas cenas do Evangelho de João têm a força divina do amor solidário. “Em Caná a solidariedade = sensibilidade atenta a necessidade humana. Ao pé da Cruz a solidariedade = compaixão, o sofrer com o assumir as dores do outro” (GEBARA e BINGEMER, 1987, p. 201).

O testemunho bíblico convoca todos os que creem, em qualquer geração, a chamar Maria de bem-aventurada: esta mulher judia de origem humilde, esta filha de Israel que vive a esperança de justiça para os pobres a qual Deus abençoou e escolheu para ser a mãe de seu Filho por meio da descida do Espírito Santo. “E nós podemos até vislumbrar nela o destino final do povo de Deus para compartilhar a vitória do seu Filho sobre os poderes do mal e da morte” (COMISSÃO INTERNACIONAL ANGLICANO-CATÓLIA ROMANA, p. 27)

A partir da fé pascal compreendemos Maria no mistério de Cristo, Maria a *Theotokos* – a mãe do Filho de Deus encarnado, fundamentado na Sagrada Escritura nos textos que narram a presença de Maria, sua missão e vocação de ser a mãe de Jesus. A definição do dogma da *Theotokos* foi na primeira seção dos Cirilianos de 22 de junho de 431, Concílio de Éfeso.⁵ Outros Concílios também tiveram importância significativa em torno a maternidade divina de Maria: Constantinopla (381) e Calcedônia (451), a referência a Maria aparece contida no seu símbolo.⁶ O Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965), quanto a doutrina sobre a maternidade divina de Maria, não se limitou a repropor o que já fora definido ou indicado anteriormente, mas ainda, releu esse mistério fundamental de Maria no mais vasto contexto

⁵ Definido na primeira seção dos Cirilianos, na 2ª. Carta de Cirilo a Nestório.

⁶ DS 150 e 301.

doutrinal de toda missão da Virgem, considerando-a dentro da perspectiva teológica da história da salvação, isto é, à luz de Cristo Salvador da Igreja – sacramento salvífico.⁷

Maria, tão próxima do Jesus humano por sua maternidade, teve de viver a paixão e a ressurreição de seu Filho para se tornar discípula da Igreja. Por isso, a figura de Maria adverte o cristão de que não pode prescindir da Cruz e da Páscoa para entrar na comunidade de seu Senhor (GRUPO DE DOMBES, 2005, p. 93).

Com a fundamentação nos textos dos Atos dos Apóstolos (Atos 1,14; 2,1-21), Maria se encontra presente em oração junto aos apóstolos, no qual o evangelista Lucas, após escrever seu Evangelho que narra as palavras e o destino de Jesus, escreve os Atos que narra a história da Igreja e sua missão, com o Pentecostes, onde todos ficaram repletos do Espírito Santo, tudo indica que Maria fazia parte como membro na nascente comunidade judeu-cristã, como discípula exemplar a partir da Anunciação, como modelo de fé e dinamismo missionário.

Considerações finais

Os cristãos e cristãs chamados a olhar para esta mulher Maria, aquela que em seu tempo foi fiel ao chamado de Deus pelo seu Fiat, assumindo a missão de ser a mãe do Filho de Deus encarnado a Theotokos, segue hoje sendo modelo de fé, fidelidade, humilde e abertura a Deus. A comunicação, Maria, na Comunhão dos Santos, como entre ajuda ao discipulado e caminho para um diálogo ecumênico com as religiões que seguem a Jesus Cristo, que se encarnou no ventre de uma mulher Maria, deixa aberto um caminho para seguir a pesquisa.

Referências

BOFF, L. *O rosto materno de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1986.

COMISSÃO INTERNACIONAL ANGLICANO-CATÓLICA ROMANA. *Maria: graça e esperança em Cristo*. São Paulo: Paulinas, 2005.

CONCÍLIO ECUMENICO VATICANO II. *Constituições, Decretos, Declarações*. Petrópolis: Vozes, 1994.

⁷ Capítulo VIII, da *Lumen Gentium*., onde podemos fazer a leitura deste documento em dois aspectos: a maternidade divina no mistério de Cristo e a maternidade de Cristo no mistério da Igreja.

CELAM. *Conclusões da Conferência de Puebla*. Evangelização no futuro e no presente da América Latina. Petrópolis: Vozes, 1980.

DENZINGER, H. *El magisterio de la Iglesia*. Madrid: Herder, 1999.

EYT, P. *Eu creio em Deus, o credo comentado*. São Paulo: Loyola, 1990.

FRANCISCO. *Exortação Apostólica Gaudete et Exsultate, sobre o chamado a santidade no mundo atual*. São Paulo: Paulus, 2018.

GEBARA, I.; BINGEMER, M.C. Maria. *Mãe de Deus e dos pobres*. Petrópolis, Vozes, 1987.

GRUPO DE DOMBES. *Maria no desígnio de Deus e na comunhão dos Santos*. Aparecida: Santuário, 2005.

PAULO VI, P. *Marialis Cultus para a reta ordenação e desenvolvimento do culto à Bem-Aventurada Virgem Maria*. Petrópolis: Vozes, 1974.

GT 9: CULTURA VISUAL E RELIGIÃO



GT 9: CULTURA VISUAL E RELIGIÃO

Helmut Renders (UMESP)
Frederico Pieper (UFJF)
Luís Américo Silva Bonfim (UFS)
Suzana Ramos Coutinho (MACKENZIE)

Esse Grupo de Trabalho tem por objetivo reunir pesquisas que explorem a mútua relação entre cultura visual e religião. Para tanto, acolhe trabalhos que tratem expressão (ícones, fotografia, gravura, escultura, artes plásticas, cinema, etc.), dos mais diversos períodos históricos, tradições religiosas e culturas. Consideram-se força performativa de imagens e sobre a metodologia para interpretação da cultura visual contemporânea. O GT parte do pressuposto de que a atenção “visualização” e “estetização” da cultura contemporânea, com a expansão dos mundos imagéticos para todas as áreas da vida, desde ao cotidiano até a acerca de como a religião participa desse fenômeno, bem como das implicações que este tem para se pensar a religião na cultura contemporânea. Esse científica desde a década 90 do século passado, dando continuidade às intuições de Wittgenstein, Merleau Ponty, Panofsky, Warburg, dentre outros, representando sagrados e história da religião, bem como da relação entre cultura e religião a partir de diferentes formas de produção do olhar e da imagem, por exemplo, pictóricos de metáforas, inclusive cinematográficas.



A SIMBÓLICA DOS “VITRAIS” DA SÉ EM BELÉM DO PARÁ

Denilson Marques dos Santos¹

Resumo: Esta comunicação parte da Pesquisa de Mestrado ainda em andamento em Ciências da Religião (PPGCR/UEPA) e que tem por objetivo compreender a importância de um tipo específico de arte, a saber, os vitrais para religiosos cristãos que se utilizam “*in loco*”, cito Igreja da Sé (Sede da Arquidiocese de Belém) para decodificar alguns preceitos religiosos. Este estudo além do caráter histórico-cultural, simbólico-interpretativo, antropológico-social, colabora também academicamente de forma interdisciplinar com a área da História, Ensino das Artes, Hermenêutica da Religião e Teologia. Neste trabalho, ancoramo-nos, principalmente na perspectiva dada pela Fenomenologia da Religião em Mircea Eliade (1992) além de trabalhos de pesquisadores que também seguem a vertente dos pressupostos teórico-metodológicos do tema abordado como DUBY (1988), Eusébio (2005), Manini (2011), Mendonça (2018), Michelotti (2011), Panofsky (2003), entre outros. As palavras: Vitrais, Arte, História, Religião, Religiosidade foram utilizadas como chave de pesquisa caracterizada por uma leitura seletiva do material e dos textos escolhidos. Na Sé, a exposição detalhada dos vitrais foi realizada por meio da fotografia, percebendo assim como os personagens históricos religiosos são retratados neste tipo de arte, utilizando-se de um breve resumo da obra retratada. O trato a vitrais ainda é um grande desafio, sobretudo no Brasil, uma vez que a bibliografia de referência é escassa e o conhecimento técnico é um privilégio de muito poucos profissionais vitralistas. Mas, justamente por necessitar de esforços técnicos muitas vezes investigativos, é um campo do conhecimento que oferece muitas possibilidades de aprendizado e conhecimento, por isto nosso interesse em estudá-lo.

Palavra-chave: História; Arte; Vitrais; Religião; Religiosidade.

Introdução

Esta comunicação parte da pesquisa de Mestrado ainda em andamento em Ciências da Religião (PPGCR/UEPA) e tem por objetivo compreender a importância de um tipo específico de arte, a saber, os vitrais para religiosos cristãos (especificamente os leigos católicos) que desta arte em visita ao nosso “loco” de pesquisa, cito Igreja da Sé (Sede da Arquidiocese de Belém/PA), se utilizam também para decodificar seus preceitos religiosos.

¹ Mestrando em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará (UEPA/PPGCR); Pedagogo, Universidade Estácio de Sá (UNESA); Docente na SEDUC-PA e SEMED-Ananindeua (Estudos de Religião e Filosofia); Integrante do Grupo de Pesquisa FILOSOFIA PRÁTICA: Política, Ética e Direito (FilPED/UFPA/IFCH) / Integrante do Grupo de Pesquisa Arte, Religião e Memória (ARTEMI/UEPA/CCSE/DFCS); E-mail: dede_cecilia@yahoo.com.br.

Sabe-se, que, historicamente a tradição judaico-cristã serviu-se de um variado repertório para expressar a fé. Esta iconografia, assim, teria como objetivo servir para os cristãos como uma pedagogia da fé (prática de caráter antropológico), entrando no campo do cognoscível (daquilo que se pode conhecer) dos mártires religiosos.

A fim de descrever esta relação entre religião e arte, na pesquisa utilizou-se como estudo de caso a Sé em Belém do Pará. A Catedral Metropolitana de Belém (CMB) como também é conhecida localiza-se no Bairro da Cidade Velha, o mais antigo de Belém, sendo a mesma concluída em 1771, com o projeto do arquiteto italiano Antônio José Landi, o que legitima sua história intimamente com a história da Metrópole da Amazônia, a Cidade de Belém do Pará, e também com o Círio de Nazaré.

A CMB valoriza em seu interior a arte dos vitrais e das pinturas afrescos (no total de dez/objeto de estudo da pesquisa) para exposição dos símbolos da fé através do culto e veneração aos santos, bem como situações vivenciadas nas passagens bíblicas aonde cujo exemplo os fiéis se edificam. Pois, quando se olha para uma imagem de um mártir religioso estampada nos vitrais ela nos faz refletir que a pessoa ali representada é santa (foi beatificada), vivendo conforme a vontade de Deus, então, é um “modelo de vida” a ser seguido por leigos e religiosos católicos.

A iconografia cristã, certamente, foi concebida como um tipo de arte carregada de sentidos e, neste caso, uma via de acesso para compreender um sistema de crenças e práticas sagradas. Deste modo, podemos argumentar que a tradição cristã, em diferentes momentos de sua longa história, procurou reproduzir sua função pedagógica por meio dos símbolos.

Precisou-se também utilizar o método etnográfico nas entrevistas semiestruturadas com o Arcebispo de Belém, primeiramente para autorização da pesquisa se realizar e depois para conhecermos melhor a história da Igreja da Sé (Sede da Arquidiocese de Belém) e sobre a compra e aquisição dos vitrais, assim como com os religiosos e leigos católicos analisando a importância da estrutura simbólica dos vitrais nas mudanças de atitude na postura religiosa dos fiéis depois do conhecimento prévio histórico de seus mártires religiosos através da entrevista, etnografia e da fotoetnografia.

Figura 1 – Igreja da Sé / Sede da Arquidiocese de Belém (Loco da Pesquisa)



Fonte: Arquivo Pessoal (2022)

Uma das técnicas entendida como legítima para a obtenção de dados com a profundidade necessária para a elaboração do texto etnográfico consiste na observação participante, cuja paternidade, em termos de uso de tal instrumental, cabe a Bronislaw Malinowski, autor do clássico trabalho intitulado “Argonautas do Pacífico Ocidental”, um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia, publicado pela primeira vez em 1922. Para Malinowski:

Um trabalho etnográfico só terá valor científico irrefutável se nos permitir distinguir claramente de um lado, os resultados da observação direta e das declarações e interpretações nativas e, de outro, as inferências do autor, baseadas em seu próprio bom-senso e intuição psicológica. Na etnografia, o autor é, ao mesmo tempo, o seu próprio cronista e historiador; suas fontes de informação são, indubitavelmente, bastante acessíveis, mas também extremamente enganosas e complexas; não estão incorporadas a documentos materiais fixos, mas sim ao comportamento e memória de seres humanos (MALINOWSKI, 1976, p. 18).

Este jogo intrigante que a etnografia possibilita faz com que o pesquisador, ora se impregne totalmente do ponto de vista dos seus pesquisados, se desconstruindo, ora se afaste, de modo a tornar possível a análise daquilo que foi levantado em campo.

1. Uma contextualização histórica da iconografia cristã

1.1. Teologia da luz

Entre os variáveis elementos iconográficos encontra-se, de modo particular, o objeto de nossa reflexão, a saber, a produção imagética dos vitrais que para além de seu aspecto estético, caracterizado pelo mosaico de cores, reproduz uma função pedagógica que consiste em uma fixação do modelo de fé.

Eliade (1992: 37) nos diz que:

O homem religioso assume um modo de existência específica no mundo, e, este modo específico é sempre reconhecível. Seja qual for o contexto histórico em que se encontra, o *“homo religiosus”* acredita sempre que existe uma realidade absoluta, o sagrado, que transcende este mundo, que aqui se manifesta, santificando-o e tornando-o real.

Sabe-se que os vitrais são peculiarmente atraentes, suntuosos e estão em posição (localização) de destaque nas igrejas, basílicas e catedrais cristãs do mundo inteiro.

Mesmo um indivíduo que nunca viu um, ao entrar em uma catedral que possui vitrais em seu interior, certamente irá observar as luzes coloridas, suas várias formas e ficará maravilhado. Além deste caráter estético, os vitrais das igrejas católicas não são simplesmente vidros coloridos. Eles são coloridos sim, mas muito mais do que isto. Possuem formas diferentes, tamanhos diferentes, espessuras diferentes e, principalmente, imagens.

Imagens estas que narram uma história tornando um vitral ainda mais atraente, instigante, mas ao mesmo tempo profundo, complexo o seu estudo.

Optou-se por utilizar a fotografia como recurso, pois como a etimologia da própria palavra já afirma e Manini (2011) reitera que: “A fotografia é a escrita com luz, o desenho obtido pela luz e isso tem tudo a ver com o tema desta pesquisa, os vitrais, pois são desenhos, imagens que precisam de luz para aparecer.”

Manini (2011, p. 21) também corrobora nos afirmando que:

A fotografia como índice utiliza o discurso da referência para fazer ver a realidade inegável de uma imagem, apesar da consciência dos inúmeros códigos envolvidos em sua construção. Somos privilegiados por através da fotografia eternizar objetos e fatos importantes, a arquitetura, a arte e eventos históricos.

Há uma importante citação de Panofsky (1989) que diz: “Acredito sinceramente que existem coisas que ninguém veria, se eu não as tivesse fotografado”.

Independente do valor estético, retrataremos na pesquisa o cultural e o religioso almejando com isto depois da pesquisa concluída que sejam vistos e atribuído o real valor antropológico, histórico, religioso e cultural da referida arte no âmbito nacional e também internacional.

Figura 2 – Santo Antônio (Pintura Afresco da Igreja da Sé/Belém do Pará)



Fonte: Arquivo Pessoal (2022)

Figura 3 – São Sebastião (Pintura Afresco da Igreja da Sé/Belém do Pará)



Fonte: Arquivo Pessoal (2022)

Além disto, até o momento não há nenhum trabalho sob esta perspectiva dedicado aos vitrais da referida Catedral em Belém (PA) e para que não se perca a história e o valor destes, seja durante uma nova reforma, ou um ato de vandalismo, ou ainda por causa naturais, empenhamo-nos em fazê-lo e os seus registros catalogando-os.

1.2. Ficha catalográfica como base de dados ao tratamento dos vitrais

É comum alguns vitrais, técnicas ou objetos possuírem mais informações disponíveis do que outros, e isso é um desafio aos pesquisadores dessa tipologia de acervo. De qualquer forma, o ideal é que cada exemplar receba um número de registro próprio e uma ficha catalográfica individual, para melhor gerenciamento de informações, para garantir a qualidade da sua manutenção e perpetuar sua existência (MICHELOTTI, 2011, p. 49).

Desastre, nesta pesquisa utilizou-se a ficha catalográfica de Denise Michelotti (2011), servindo como base de dados para o adequado tratamento dos vitrais mais especificamente os da Sé de Belém-Pará que foi dividida em dois momentos: Identificação e características do objeto e a ficha catalográfica especializada em vitrais como demonstra as imagens abaixo:

Figura 4 – Modelo de Ficha Catalográfica

FICHA CATALOGRÁFICA		LOGO MARCA DA INSTITUIÇÃO		NOME DA INSTITUIÇÃO	
		Nº DE TOMBO:		Nº DE REGISTRO:	
IDENTIFICAÇÃO DO OBJETO	CLASSE	SUBCLASSE		TERMO	
	COLEÇÃO	LOCALIZAÇÃO		ESPECIFICAÇÃO	
	NOME DA OBRA:				
	AUTOR:				
	PROCEDÊNCIA:			ORIGEM:	
	AQUISIÇÃO: <input checked="" type="checkbox"/> DOAÇÃO <input type="checkbox"/> COMPRA <input type="checkbox"/> PERMUTA <input type="checkbox"/> TRANSFERÊNCIA		DATA:		
	DIMENSÕES:	ALTURA:	LARGURA:	CONSERVAÇÃO: <input checked="" type="checkbox"/> EXCELENTE <input type="checkbox"/> BOM <input type="checkbox"/> REGULAR <input type="checkbox"/> RUIM	
	MATERIAL				IMAGEM
	HISTORICO DE AQUISIÇÃO		MARCAS E INSCRIÇÕES		
	ICONOGRAFIA		BIBLIOGRAFIA:		
DESCRIÇÃO		OBSERVAÇÃO			

Fonte: Adaptada pelo autor em 2022 (MICHELOTTI, 2011, p. 45-46)

Considerações finais

Nesta pesquisa em que dialogam história, religião e arte, observamos que a Igreja Católica no Brasil apoiou-se nas artes para evangelizar os leigos e sustentar a fé.

A composição é o meio interpretativo de controlar a reinterpretação de uma mensagem visual por parte de quem a recebe. “O significado se encontra tanto no olho do observador quanto no talento do criador” (DONDIS, 1997, p. 131).

Assim mesmo apesar de não vermos as mesmas coisas todos aprendem pela

sensibilidade tanto quem criou quanto quem observa. Concordamos com o Donis Dondis (1997) no sentido de que o valor pedagógico dos vitrais continuam latente para quem admira e conhece ou não a sua história.

Então, os vitrais das igrejas constituíam então uma espécie de bíblia dos iletrados, ao transcreverem, em figuras visuais, episódios e personagens mais expressivos dos textos sagrados.

Onde, a imagem criada em um processo artístico, “transcreveria” o legível na ordem do visível e o artista tinha, entre outras, a função de transmitir visualmente “a palavra” realizada através de sua relação com as narrativas bíblicas.

Referências

DUBY, Georges. *O tempo das catedrais: A arte e a sociedade (980-1420)*. Lisboa (PT): Estampa, 1988.

EUSÉBIO, Maria de Fátima. *A apropriação cristã da Iconografia Greco-latina: O tema do Bom Pastor*. Universidade Católica Portuguesa. Dep. de Letras. Viseu (PT): Máthesis, 2005.

MANINI, Miriam Paula. Imagem, memória e informação: Um tripé para o documento fotográfico. *Domínios da Imagem*, Londrina (PR), n. 8, 2011. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/dominiosdaimagem/index.php/dominios/article/view/127>. Acesso em: 10 jun. 2021.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do pacífico ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. Coleção “Os Pensadores”, v. 43. São Paulo (SP): Abril Cultural, 1976. 436 p.

MENDONÇA, Kátia Marly Leite. *A imagem: Uma janela para o invisível*. Belém (PA): Marques Editora, 2018.

MICHELOTTI, Denise. *Arte em vitrais: A salvaguarda, a extroversão e a sociomuseologia*. Dissertação de mestrado. Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias Departamento de Museologia, 2011.

MIRCEA, Eliade. *O Sagrado e o Profano*. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo (SP): Martins Fontes, 1992.

PANOFSKY, Erwin. *O significado nas artes visuais*. Lisboa (PT): Editora Presença, 1989.

SANTOS, Denilson Marques dos; COSTA, Maria Cecília F. da.; SANTOS, Denise M. dos. Utilização das tecnologias de informação e comunicação no ensino da língua inglesa e seus desafios na formação docente. *Revista Práxis Educacional*, [UESB], v. 16, n. 41,

A CRISTOLOGIA DE JOÃOZINHO TRINTA REVELADA NA IMAGEM DO CRISTO MENDIGO DA BEIJA-FLOR DE NILÓPOLIS DE 1989

Ederilton Cassiano Toledo¹

Resumo: Este artigo analisa a cristologia presente na imagem do Cristo Mendigo da Beija-Flor de Nilópolis no desfile de 1989, revelando a visão do carnavalesco Joãozinho Trinta sobre Jesus Cristo. Considerando o contexto histórico/cultural do carnaval brasileiro, destacando a trajetória de Joãozinho como carnavalesco revolucionário, a pesquisa descreve a alegoria do Cristo Mendigo e seu impacto na sociedade e na Igreja Católica. Explorando a simbologia do mendigo como uma imagem teológica de Cristo, o estudo recorre às contribuições de teóricos da religião como Helmut Renders e outros teóricos como Filipe Ferreira, Roberto da Matta, Helenise Guimarães. Examina-se também o diálogo entre a Cristologia tradicional e a visão inovadora de Joãozinho Trinta, ressaltando a importância do construto teórico de Leonardo Boff em “Jesus Cristo Libertador”. Nesse contexto, o artigo enfatiza a relevância do carnaval como expressão artística e cultural significativa no Brasil, onde a figura do Cristo Mendigo desafiou concepções estabelecidas e ofereceu uma perspectiva única de Jesus Cristo. A pesquisa busca compreender como essa representação desafiadora contribui para reflexões sobre a fé cristã, a compaixão e a justiça social na sociedade contemporânea. No geral, o artigo apresenta uma análise aprofundada da cristologia presente na imagem do Cristo Mendigo da Beija-Flor de 1989, revelando a visão de Joãozinho sobre Jesus e sua mensagem. Por meio de uma abordagem teológica e cultural, o estudo busca compreender o significado e o impacto dessa representação desafiadora, promovendo reflexões sobre a fé cristã e seu papel na construção de uma sociedade mais compassiva e justa.

Palavra-chave: Cristo Mendigo; Beija-Flor de Nilópolis; Joãozinho Trinta; cristologia; carnaval.

Introdução

O carnaval, expressão cultural marcante no Brasil, atingiu um ápice provocador em 1989, quando o GRES Beija-Flor de Nilópolis apresentou a ousada alegoria do Cristo Mendigo. Este artigo analisa a Cristologia presente nessa representação, explorando a contribuição teórica de Filipe Ferreira, Roberto da Matta, Helenise Guimarães e Helmut Renders.

Filipe Ferreira (2004), em “O Livro de Ouro do Carnaval Brasileiro”, explora a relação entre carnaval e religião, destacando a capacidade do carnaval de expressar e subverter normas sociais. A alegoria do Cristo Mendigo é interpretada

¹ Mestrado em Ciências da Educação; Mestrado em Estado, Governo e Políticas Públicas; Doutorado Profissional em andamento em Ciências das Religiões. Instituição de Origem: Faculdade Unida de Vitória – ES. E-mail: ederilton138@gmail.com.

como uma manifestação desse processo de carnavalização, desafiando concepções tradicionais e estimulando a reflexão crítica sobre a condição dos marginalizados.

Roberto da Matta (1979), em “Carnavais, Malandros e Heróis”, discute o carnaval como um momento de ruptura da ordem social, permitindo a expressão de identidades múltiplas. A alegoria desafia expectativas, convocando a sociedade a refletir sobre a realidade dos menos favorecidos.

Helenise Guimarães, no bojo de sua obra destaca o carnaval como um espaço de expressão religiosa plural, onde diferentes tradições espirituais se entrelaçam. A representação do Cristo Mendigo ressignifica a figura de Jesus, aproximando-o dos marginalizados e reafirmando a mensagem de compaixão e justiça social.

Helmut Renders (2013), em “Cristologia Iconográfica”, contextualiza o desenvolvimento das imagens de Cristo ao longo da história. A representação de um Cristo maltrapilho não é uma novidade conceitual na cristologia católica, mas uma apresentação inovadora no campo imagético.

Ao considerar as contribuições teóricas de Filipe Ferreira, Roberto da Matta, Helenise Guimarães e Helmut Renders, podemos ampliar nossa compreensão da Cristologia do Cristo Mendigo proposto por Joãozinho Trinta. Esses teóricos nos ajudam a enxergar a alegoria como uma forma de crítica social, de reflexão sobre as desigualdades e de convite à transformação da realidade. Por meio dessa análise, buscamos desvendar as múltiplas camadas de significado presentes na imagem do Cristo Mendigo e sua relevância para a compreensão da religiosidade, da arte e da cultura brasileiras.

1. Contexto histórico e cultural do desfile da GRES Beija-Flor de Nilópolis de 1989

As escolas de samba surgiram como expressão artística e cultural das comunidades afro-brasileiras, desempenhando um papel fundamental na preservação de tradições e na crítica social por meio de desfiles temáticos.

Na década de 1980, o Brasil passava por transformações sociopolíticas significativas, com a redemocratização após anos de regime militar. As manifestações culturais, incluindo o carnaval, tornaram-se espaços de reflexão e contestação sobre questões sociais e políticas. No âmbito religioso, a Teologia da

Libertação ganhava força, influenciando as representações simbólicas nos desfiles de escolas de samba, incluindo abordagens à figura de Jesus Cristo.

Joãosinho Trinta, renomado carnavalesco, desempenhou um papel crucial nesse cenário, inovando esteticamente e provocando com seus enredos. Sua trajetória desde o Teatro Municipal até os desfiles marcantes nas escolas de samba evidencia sua contribuição única para o carnaval brasileiro.

Os teóricos Filipe Ferreira, Roberto da Matta e Helenise Guimarães enriquecem a compreensão do contexto histórico, sociocultural e religioso do carnaval. Suas obras exploram as relações entre carnaval, religião, identidade coletiva e transformação social, proporcionando uma base teórica sólida para a análise da Cristologia presente na imagem do Cristo Mendigo da Beija-Flor de Nilópolis de 1989.

2. A representação do Cristo Mendigo na alegoria da Beija-Flor de Nilópolis

2.1. Descrição detalhada da alegoria e suas características visuais



Imagem 1 – Google Imagens²

A alegoria do Cristo Mendigo apresentada pela Beija-Flor de Nilópolis em seu desfile de 1989 é uma representação artística que desafia as concepções estabelecidas sobre a figura de Jesus Cristo. A imagem retrata o Cristo Redentor, um dos símbolos mais emblemáticos do Rio de Janeiro, vestido como um mendigo, envolto em trapos e cercado por uma trupe de mendigos. A figura do Cristo Mendigo é apresentada em contraste com a imagem tradicionalmente gloriosa e majestosa do Cristo Redentor, gerando impacto e provocando reflexões sobre a pobreza, a marginalização social e a mensagem de compaixão e justiça social.

² Disponível em: Rodrigo ★ no X: “Uma das raras fotos do Cristo Mendigo da Beija Flor em 1989 descoberto. <https://t.co/UGpGq7K7AI>” / X (twitter.com) Acesso: 25/10/2023.

A alegoria é construída com detalhes visuais que reforçam a representação do Cristo Mendigo. Os trapos que envolvem o corpo da figura transmitem a ideia de miséria e abandono, enquanto os mendigos que o cercam são retratados com expressões de sofrimento e desamparo. A intenção do carnavalesco Joãozinho Trinta é criar uma imagem impactante que confronte as representações convencionais de Jesus Cristo, desafiando os padrões estéticos e simbólicos estabelecidos.

2.2. O impacto da imagem do Cristo Mendigo na sociedade e na Igreja Católica

A representação do Cristo Mendigo gerou um intenso debate na sociedade brasileira e na Igreja Católica. A imagem provocativa e desafiadora do Cristo vestido como um mendigo despertou reações diversas, desde admiração e reflexão até críticas e resistência. Muitos viram na alegoria uma denúncia da desigualdade social e uma chamada à compaixão e à justiça para com os mais pobres. No entanto, outros interpretaram a representação como uma afronta à figura sagrada de Jesus Cristo e uma distorção de sua mensagem divina.

Na Igreja Católica, a imagem do Cristo Mendigo gerou controvérsias e questionamentos sobre os limites da representação religiosa e da liberdade artística. Alguns membros da hierarquia religiosa se manifestaram contra a alegoria, considerando-a uma profanação da figura de Jesus Cristo. Por outro lado, houve também vozes dentro da própria Igreja que defenderam a mensagem social e humanitária presente na representação, argumentando que ela refletia a opção preferencial pelos pobres e a necessidade de uma transformação social baseada na justiça e na solidariedade.

2.3. Análise simbólica e interpretações possíveis da figura do Cristo Mendigo

A figura do Cristo Mendigo na alegoria da Beija-Flor de Nilópolis de 1989 pode ser analisada sob diferentes perspectivas simbólicas e interpretativas. Uma possível interpretação é a representação da identificação de Jesus Cristo com os marginalizados e oprimidos da sociedade, ressaltando sua mensagem de amor, compaixão e solidariedade para com os mais necessitados. Nessa visão, o Cristo Mendigo se torna um símbolo da presença divina nos lugares mais sofridos e esquecidos.

Outra interpretação possível é a provocação de uma reflexão sobre a condição humana e a desigualdade social. O Cristo vestido como um mendigo desafia as estruturas de poder e os privilégios estabelecidos, questionando a forma como a sociedade trata os menos favorecidos e chamando à responsabilidade de todos na construção de uma realidade mais justa e igualitária.

A análise simbólica da figura do Cristo Mendigo também pode incluir elementos relacionados à Teologia da Libertação, corrente teológica que enfatiza a dimensão social e política do evangelho. Nesse contexto, a representação do Cristo Mendigo pode ser entendida como um apelo à transformação das estruturas sociais injustas, à superação da pobreza e à busca por um mundo mais solidário e fraterno.

3. Contribuições de cientistas da religião para a compreensão da Cristologia do Cristo Mendigo

3.1. Análise da figura do mendigo como uma imagem teológica de Cristo

A figura do mendigo como uma imagem teológica de Cristo tem sido objeto de reflexão por parte de teólogos e estudiosos da religião. Dentre os nomes relevantes nessa discussão, destaca-se Jon Sobrino, teólogo da Teologia da Libertação, que enfatiza a dimensão do Cristo pobre e marginalizado, identificando-se com os mais necessitados. Em suas obras, como “Jesus o Libertador” e “Ressurreição da Verdadeira Igreja: os Pobres Lugar Teológico da Eclesiologia”, Sobrino desenvolve uma teologia encarnada na realidade dos pobres e marginalizados, ressaltando a presença de Jesus Cristo naqueles que sofrem e clamam por justiça.

Outro teólogo que traz contribuições relevantes é Johann Baptist Metz, conhecido por sua teologia da memória sofredora. Metz ressalta a importância de uma Cristologia que se aproxima da realidade dos mais pobres e vulneráveis, buscando compreender o sofrimento e a injustiça presentes no mundo à luz da mensagem de Jesus Cristo. Em suas obras, como “Fé na História e na Sociedade” e “Pobreza de Espírito”, Metz propõe uma releitura da figura de Cristo que leva em conta a realidade dos marginalizados, incluindo os mendigos, como expressão da presença divina na história.

3.2. Diálogo entre a Cristologia tradicional e a inovação proposta por Joãozinho Trinta

O diálogo entre a Cristologia tradicional e a inovação proposta por Joãozinho Trinta na figura do Cristo Mendigo é um aspecto central na compreensão da representação artística. A Cristologia tradicional, baseada na teologia cristã e nos ensinamentos da Igreja Católica, enfatiza a divindade e a glória de Jesus Cristo, apresentando-o como o Filho de Deus e o Redentor da humanidade.

No entanto, a representação do Cristo Mendigo desafia essa visão tradicional, propondo uma abordagem que destaca a humanidade e a solidariedade de Jesus Cristo com os mais pobres e marginalizados. Esse diálogo entre a Cristologia tradicional e a inovação proposta por Joãozinho Trinta coloca em discussão os paradigmas estabelecidos e convida a uma reflexão mais profunda sobre o significado da figura de Jesus Cristo para a sociedade contemporânea.

Nesse contexto, é importante considerar também as contribuições de outros teólogos e estudiosos da Cristologia, como Leonardo Boff, Jon Sobrino e Elizabeth Johnson, que abordam questões relacionadas à encarnação, à solidariedade e à opção preferencial pelos pobres, trazendo perspectivas complementares para a compreensão da Cristologia do Cristo Mendigo.

Ao analisar essas contribuições, buscamos enriquecer o entendimento da representação do Cristo Mendigo no contexto do desfile da Beija-Flor de Nilópolis em 1989, explorando as tensões entre a Cristologia tradicional e as abordagens inovadoras propostas pela expressão artística, bem como as reflexões teológicas e socioculturais que emergem desse diálogo.

Referências

BOFF, Leonardo. Jesus Cristo Libertador: uma visão cristológica a partir da periferia. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 37, n. 147, p. 501-524, 1977.

DA MATTA, R. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.

ELIZABETH A. JOHNSON, Cristologia Hoje: Ondas de Renovação no Acesso a Jesus. Estudos Eclesiásticos. *Revista de Pesquisa e Informação Teológica e Canônica*, v. 79, n. 310, p. 509-511, 2004.

FERREIRA, Felipe. *O Livro de Ouro do Carnaval Brasileiro*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

GUIMARÃES, Helenise. As decorações carnavalescas cariocas, um breve histórico. *Arte & Ensaio*, v. 18, n. 18, p. 70-79. n/d

METZ, João Batista. Fé na História e na Sociedade: Para uma teologia fundamental prática. *Estudos Religiosos*, v. 19, n. 4, 1980.

METZ, João Batista. *Pobreza de espírito*. Editora Paulista, 1998.

RENDERS, Helmut. Cristologia iconográfica: das suas linguagens imagéticas clássicas a uma expressão única latino-americana no fim do século 20. *Plura: Revista de Estudos de Religião*, v. 4, p. 4-31, 2013.

SOBRINO, J. *Ressurreição da Verdadeira Igreja: os pobres, lugar teológico da eclesiologia*. São Paulo: Loyola, 1982

SOBRINO, Jon. *Jesus, o libertador. I. A história de Jesus de Nazaré*. 2. ed. Tradução de Jaime A. Classen. Petrópolis: Vozes, 1996, 392 p.

SENHORA BRANCA, SENHORA NEGRA: A (RES)SIGNIFICAÇÃO IMAGÉTICA DE DEVOÇÕES MARIANAS A PARTIR DA COLONIZAÇÃO IBÉRICA

Isabella Tritone Medeiros¹

Resumo: A colonização da América lusitana foi agenciada por Maria. Desembarcando desde o princípio junto dos invasores portugueses estavam as imagens de Nossa Senhora, que serviam o propósito de protegê-los nas longas viagens marítimas, de auxiliar no domínio religioso e racial dos demais grupos humanos, e, sobretudo, de garantir a expansão do cristianismo sobre a barbárie. Muito arraigado aos aspectos sensoriais da devoção, o catolicismo ibérico concede às representações imagéticas das diversas Nossas Senhoras um local de destaque na prática religiosa cotidiana. Como consequência da transplantação desses elementos através do empreendimento colonial, o catolicismo brasileiro também se viu repleto de representações marianas, dotadas de características físicas particulares, adornadas por objetos específicos e reproduzidas em posições distintas. As “nossas” Nossas Senhoras, todavia, embora supostamente partilhem o mesmo nome e origem, não se assemelham às “deles”. Tendo essa ambiguidade de representações em mente, a presente pesquisa teve por objetivo investigar o processo de ressignificação imagética das devoções marianas coloniais ibéricas, levantando alguns aspectos recorrentes desses fenômenos. Para isso, foram analisados três casos de alteração imagética, em comparação entre produções ibéricas e brasileiras, sob os mesmos títulos: Nossa Senhora da Cabeça, Nossa Senhora de Nazaré e Nossa Senhora da Conceição. A partir do cotejo entre os exemplos selecionados, levantou-se que a racialização, ligada à capacidade de agência dessas imagens nos catolicismos de origem ibérica, constitui um elemento central das ressignificações devocionais. Essas transformações criativas, por sua vez, estão implicadas na realidade daqueles que as reivindicam, e, portanto, serão modificadas toda vez que houver transplantação.

Palavras-chave: catolicismo ibérico; catolicismo brasileiro; devoções marianas; imagens religiosas; colonização.

Introdução

A devoção às Nossas Senhoras chega ao Brasil da mesma forma que o catolicismo: transplantada através da colonização lusitana (AZZI, 2001; 2004; HOORNAERT, 1997). Aqui, em Portugal, mas também em boa parte do mundo, uma

¹ Graduação em Sociologia e Política (FESPSP). Mestrado em andamento em Ciência da Religião (PUC-SP). E-mail: isabellatritone@gmail.com.

determinada invocação de Maria possui certas funções e títulos específicos, que podem ser associados a uma imagem particular, frequentemente ligada a um mito de aparição, de modo que todos estes elementos reaparecem na ritualização devocional. A imagem, dentre os demais aspectos citados (rito, mito e função) foi um dos pontos tratados no decorrer de minha dissertação de mestrado, que compara as devoções à Nossa Senhora da Cabeça, Nossa Senhora de Nazaré e Nossa Senhora da Conceição entre Brasil e Portugal, tendo por foco o processo de ressignificação de cada um dos casos, a partir do empreendimento colonial.

Embora posteriormente a comparação entre as imagens devocionais tenha sido reduzida a um subitem do segundo capítulo, o mote de toda a pesquisa partiu da percepção de que Nossas Senhoras de mesmo nome poderiam ser representadas visualmente de forma muito distinta a depender do contexto nos quais estavam imersas. Uma mesma invocação mariana poderia ser branca, negra ou indígena, ser retratada em posições diferentes e fazer-se acompanhada de objetos e figuras diversas, variando a partir das características dos agentes que simbolizam e ressignificam os cultos transplantados pela colonização. Nesse sentido, a pesquisa a ser apresentada a seguir compila os primeiros resultados sistematizados a respeito da coexistência entre distintas representações imagéticas de Nossas Senhoras de mesmo título, girando em torno da seguinte pergunta: por que a imagem das Nossas Senhoras muda, ainda que partilhem um mesmo nome?

Visando contribuir para a discussão a respeito do tema, a seguinte exposição foi dividida em três etapas: primeiro (i) uma contextualização a respeito da relevância das imagens de Nossas Senhoras para o cotidiano brasileiro, a partir da transplantação do catolicismo lusitano; depois, (ii) uma sistematização das características físicas das três Nossas Senhoras trabalhadas, separadas entre suas versões brasileiras e portuguesas, afim de compará-las e organizar os principais aspectos ressignificados; e, por fim, (iii) discute-se os pontos levantados a partir da bibliografia selecionada – o conceito de agência de Saba Mahmood (2019), complementado pela agência do objeto, de Sonia Hazard (2013), e, por fim, a noção de pessoa distribuída, de Alfred Gell (1998). Posto esse breve panorama a respeito dos casos analisados, espera-se poder expandir nas conclusões a reflexão diante de uma geral ressignificação imagética das Nossas Senhoras coloniais.

1. A relevância das imagens de Nossa Senhora no cotidiano brasileiro

Aqui, compreende-se que há três razões que poderiam justificar a particular relevância (e presença!) das imagens de Nossa Senhora no cotidiano brasileiro: (i) a transplantação colonial de um catolicismo lusitano de ênfase mariana; (ii) os aspectos imagéticos enquanto características tanto dos saberes e fazeres religiosos ibéricos, quanto de seu uso estratégico na dominação religiosa dos territórios invadidos; e, finalmente, (iii) o crescente desabrochar de uma fé mariana para além do catolicismo institucional, na contemporaneidade brasileira. A seguir, discute-se brevemente como esses fatores são evidenciados no cotidiano, bem como interagem entre si.

A devoção às Nossas Senhoras constitui uma parte significativa do catolicismo brasileiro, que, por sua vez, aparece de forma constante na rotina daqueles que vivem no país, por mais que estes não se considerem católicos. A este fenômeno que borra as fronteiras do campo religioso nacional, Droogers (1987) oferece o nome de “religiosidade mínima”, utilizando o conceito para evidenciar como os indivíduos que se entendem como brasileiros partilham uma memória coletiva de forte influência católica, que informa aquilo que dizem, fazem, pensam e sentem. No caso das devoções marianas, é possível atestar a presença de suas imagens de forma constante, seja na televisão, na moda, nos cinemas, na faixa de lojas, nas figurinhas de bom dia do WhatsApp ou em adesivos de carro e placas de caminhão.

O caráter totalizante da influência católica sobre a vida dos brasileiros vem perdendo sua força original desde a República, quando o catolicismo deixou de ser a religião oficial do país. Esse processo, todavia, foi lento e gradual: até a década de 1970, mais de 90% da população brasileira se autodenominava católica. Uma significativa redução nesse percentual começou a se tornar mais evidente apenas a partir da década de 1990². Se quase 100 anos após a constituição republicana o catolicismo havia perdido menos de 20% de seus fiéis, nos 30 anos seguintes esse

² Disponível em: <<https://seriesestatisticas.ibge.gov.br/series.aspx?vcodigo=POP60>>; <<https://seriesestatisticas.ibge.gov.br/series.aspx?no=10&op=0&vcodigo=CD90&t=populacao-presente-residente>>, acesso em jul. 2023.

declínio foi de quase 1% ao ano³. Desde então, enquanto a população brasileira cresce, a porcentagem de católicos passa por um decréscimo constante, constituindo um fenômeno pelo qual o catolicismo “perde” fiéis às demais religiões (ALMEIDA & MONTERO, 2001; STEIL & TONIOL, 2013).

Seguindo essa tendência de declínio da influência católica sobre a realidade nacional, seria de se esperar que as devoções marianas também passassem por uma queda de popularidade. No texto introdutório de *Maria entre os vivos*, por outro lado, Steil, Mariz e Reesink (2003) discutem como é o oposto disso que parece acontecer. De acordo com estes autores, desde os anos 1980 a população brasileira tem assistido a um aumento significativo no relato de aparições marianas, que transitam simbolicamente no cotidiano para além das fronteiras estáticas da Igreja Católica enquanto instituição.

A adesão às práticas devocionais marianas como aspecto marcante do catolicismo brasileiro advém do local reservado à Nossa Senhora dentro dos saberes e fazeres católicos lusitanos, que foram implementados na colônia (AZZI, 2001; 2004). Além do fato de que se tentou impor essa cultura religiosa aos grupos nativos, o uso de imagens devocionais pelos colonizadores também servia o propósito de demarcar o local colonizado como espaço de domínio católico, fruto de uma mentalidade herdada das Cruzadas. Nesse sentido, as representações de Nossa Senhora, bem como as cruces, foram espalhadas pelo território como mecanismo de enculturação visual e sensorial da população dessas localidades (AZZI, 1978; SEED, 1995).

Compondo essa herança medieval do *ser católico* lusitano, um último fator contribui para o impacto imagético das diversas Marias na formação dos brasileiros: o próprio caráter visual, atrelado ao catolicismo ibérico desde a Idade Média (MORAIS, 2015). Para Vauchez (1995), a reprodução física das devoções medievais servia também um propósito pedagógico, não apenas para os que não sabiam ler, mas com objetivo de despertar choques emotivos de maior intensidade nos fiéis. De

3 Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/01/13/50percent-dos-brasileiros-sao-catolicos-31percent-evangelicos-e-10percent-nao-tem-religiao-diz-datafolha.ghtml>>, acesso em jul. 2023.

acordo com Tedim (2003) e Oliveira (2000), esses aspectos estão embrenhados na construção da identidade nacional portuguesa.

Assim, enquanto a construção de uma cultura religiosa católica é realizada através da negociação entre agentes, permeada pela influência colonial lusitana, as imagens tomam parte significativa desse processo, particularmente as de Nossa Senhora, que serviram enquanto aliadas dos portugueses ao longo da dominação simbólica colonial. É nesse contexto que chegaram ao Brasil as primeiras representações de Nossa Senhora da Cabeça, Nossa Senhora de Nazaré e Nossa Senhora da Conceição, a serem ressignificadas durante o processo de construção de suas devoções locais, assumindo novas imagens.

2. As imagens das Nossas Senhoras em comparação

As devoções de Nossa Senhora da Cabeça, Nossa Senhora de Nazaré e Nossa Senhora da Conceição no Brasil e em Portugal, embora recebam os mesmos nomes, não são representadas visualmente da mesma forma. Ao mesmo tempo, possuem semelhanças suficientes entre si para serem agrupadas no sentido de formular algumas ideias gerais a respeito do sistema devocional mariano, particularmente o de locais que sofreram uma conquista ibérica. Seria possível agrupar as maiores alterações imagéticas sob três grandes aspectos: (i) a representação racial das figuras; (ii) os objetos que acompanham essas devoções marianas; e, por fim, (iii) a postura corporal em que são apresentadas.

O exemplo mais conhecido desse fenômeno é o da Nossa Senhora Aparecida brasileira, que é uma Nossa Senhora da Conceição, mas passa a ser representada como negra, em postura distinta, perdendo o referencial da cobra e da lua minguante presentes em sua versão ibérica. Esse processo se repete nas duas outras Nossas Senhoras pesquisadas, de forma similar. Pela impossibilidade de tratar com a devida riqueza de detalhes todos os eixos da transformação sofrida pela ressignificação das imagens, decorrentes da simbolização individual e coletiva dos grupos em disputa, propõe-se aqui uma sistematização geral em duas tabelas, que distinguem um período ibérico de representação medieval de um segundo momento, no qual as mesmas devoções reaparecem no contexto brasileiro.

Tabela 1 – Devoções marianas representadas na península ibérica medieval

Título da devoção	Aspectos raciais	Objetos centrais	Postura corporal
Nossa Senhora da Cabeça	Moura	Segura um fruto local da Andaluzia	Sentada, segura o Menino Jesus
Nossa Senhora de Nazaré	Moura ® Branca	Segura o próprio seio	Sentada, amamentando
Nossa Senhora da Conceição	Branca	Apresenta lua ou cobra sob os pés	De pé, segura o Menino Jesus

Fonte: elaborado pela autora.

Tabela 2 – Devoções marianas representadas no Brasil, pós transplantação lusitana

Título da devoção	Aspectos raciais	Objetos centrais	Postura corporal
Nossa Senhora da Cabeça	Moura ® Branca	Fruto é substituído por cabeça	De pé, segura o Menino Jesus
Nossa Senhora de Nazaré	Branca ® Indígena	Seio nu é coberto	De pé, segura o Menino Jesus
Nossa Senhora da Conceição Aparecida	Branca ® Negra	Lua/cobra desaparecem	De pé, mãos em oração

Fonte: elaborado pela autora.

3. Agência do sujeito e agência do objeto na fronteira entre pares

A alteração nas formas de representar uma determinada Nossa Senhora está atrelada aos grupos que dão sentido à devoção, na forma de suas subjetividades, mas também de uma realidade material por eles partilhada: a maneira como veem, ouvem, sentem, cheiram e provam o mundo. Tendo isso em mente, os resultados a serem analisados aqui são generalizações de algumas experiências particulares de conhecer e conceber a realidade, que transbordam para as imagens produzidas de Maria, enquanto parte da experiência religiosa dos agentes que compõem estes grupos humanos – tipificados entre uma experiência medieval ibérica e suas distintas consequências ressignificadas do outro lado do atlântico após a transplantação colonial da religião.

Uma Nossa Senhora da Cabeça de origem moura, retratada através de uma imagem de pele escura, que segura um fruto regional da Andaluzia, é transformada em branca por uma elite lusitana em um país escravocrata. O *medroño*, com seu referencial local perdido, se transforma em uma cabeça que dê conta de atribuir sentido ao nome dado à devoção. A influência de outras Senhoras lusitanas sobre

essa imagem já embranquecida também implica a alteração da postura corporal em que Maria é representada. O referencial sempre parte dos limites do grupo, mas a própria composição simbólica das figuras pode implicar a expansão de um sistema partilhado. É nesse sentido que a relação mimética dialética entre agências duplas se constitui.

Esse sistema de ressignificações criativas implica um conjunto relações entre agentes e objetos, que assumem posições intercambiáveis. Os sujeitos podem ser objetos da agência das imagens, bem como o contrário também pode acontecer ao longo do mesmo procedimento. O conceito de pessoa distribuída, de Gell (1998) possibilita pensar a capacidade de determinado “espírito” de se distribuir através de um objeto, que opera como um repositório de sua presença. No limite, as figuras materiais das Nossas Senhoras são como embaixadoras de uma nação em outro país: para todos os propósitos, possuem condição de representar integralmente aquela figura divinizada, com sua agência, com seus poderes e sob qualidade de sujeito.

Pessoa distribuída também serve como uma síntese que permite a fusão da noção de agência enquanto característica dos sujeitos (MAHMOOD, 2019), ou dos objetos (HAZARD, 2013), uma vez que o próprio indivíduo que produz determinada imagem pode se distribuir através dela, com suas intenções particulares. Assim, ao serem levadas de um grupo ao outro, as Nossas Senhoras adquirem as características de seus devotos.

Considerações finais

A chegada das imagens de Nossa Senhora ao Brasil – e, por consequência, das devoções marianas – foi mediada pela colonização lusitana. O impacto de uma cultura imagética baseada em Maria na contemporaneidade nacional se dá, parcialmente, em razão das próprias características do catolicismo ibérico aqui transplantado, mas também por conta do uso dessas mesmas representações como mecanismo de dominação religiosa e racial das distintas populações. A esses fatores, deve se somar o fato de que, para além de um catolicismo institucional que se vê atualmente em crise, as devoções marianas conseguem se manter em voga a partir do diálogo com outras formas de ser religioso no mundo atual.

Tendo esses aspectos em mente, constata-se que as imagens de Nossa Senhora ocupam um local privilegiado na construção da cultura e da identidade nacional. Embora os títulos das Nossas Senhoras cultuadas no Brasil sejam, em boa medida, os mesmos daquelas que foram trazidas pelo empreendimento colonial, essas figuras nacionais possuem características distintas daquelas que são objeto de devoção do outro lado do atlântico. Preocupando-se em responder o porquê disso, reservou-se o olhar sobre o processo de ressignificação de três imagens de Nossa Senhora que foram trazidas nas naus lusitanas: da Cabeça, de Nazaré e da Conceição. Nesse recorte, percebeu-se que todos os casos trabalhados apresentavam mudanças raciais, de posição e de composição dos objetos que compunham as figuras.

Pensando em introduzir um modelo que desse conta de trabalhar essas questões, propôs-se uma leitura a partir do conceito de pessoa distribuída, de Alfred Gell (1998), que pode dialogar com os modelos de agência (do sujeito) de Saba Mahmood (2019) e agência (do objeto) de Sonia Hazard (2013). Com isso, entende-se que a formulação de uma determinada imagem devocional é uma construção de dado grupo, a partir de aspectos subjetivos e materiais, que dialoga diretamente com a forma como concebem a realidade, bem como com aquilo que são. Assim, frente a um conteúdo transplantado de uma origem A, os sujeitos encaixam esses significados dentro de um sistema simbólico B, de modo que as agências duplas (do sujeito e do objeto) mediam essa construção. As representações de Nossa Senhora, portanto, com capacidade de deterem “aura” ou “espírito” dessa troca e assumirem elas próprias capacidade de sujeito, adquirem capacidade de transformar aqueles grupos humanos, ao mesmo tempo que são moldadas a partir destes, ao longo da transplantação religiosa.

Referências

ALMEIDA, R.; MONTERO, P. O trânsito religioso no Brasil. *Perspectiva*, São Paulo 15(3):92-101, 2001.

AZZI, R. *A teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira*. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

AZZI, R. *O catolicismo popular no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1978.

AZZI, R. *Razão e fé: O discurso da dominação colonial*. São Paulo: Paulinas, 2001.

DROOGERS, A. A Religiosidade Mínima Brasileira. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 14/2, 1987, p. 62.

GELL, A. *Art and agency: an anthropological theory*. New York: Clarendon Press - Oxford, 1998.

HAZARD, S. The Material Turn in the Study of Religion. *Religion and Society: Advances in Research*, n. 4, 2013, pp. 58–78.

HOORNAERT, E. *et al. História da Igreja no Brasil – Primeira época*. Petrópolis: Vozes, 1977.

MAHMOOD, S. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. *Etnográfica [Online]*, vol. 23 (1), 2019.

MORAIS, A. L. *Imagens de Sant'Ana: história, cultura e representação na Amazônia Paraense. Dissertação de mestrado*. Bragança: Universidade Federal do Pará, 2015.

OLIVEIRA, M. A. R. A imagem religiosa no Brasil. In: FERREIRA, Edemar Cid, *et al. Arte Barroca: Mostra do redescobrimento*. São Paulo: Associação Brasil 500 Anos Artes Visuais, 2000.

SEED, P. *Ceremonies of possession in Europe's conquest of the New World, 1492-1640*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

STEIL, C. A.; TONIOL, R. O catolicismo e a Igreja Católica no Brasil à luz dos dados sobre religião no censo de 2010. *Debates do NER*, v. 2, n. 24, 2013.

STEIL, C. A.; MARIZ, C. L. & REESINK, M. L. Apresentação. In: STEIL, C. A.; MARIZ, C. L. & REESINK, M. L. *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

VAUCHEZ, A. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental: Séc. VIII a XIII*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

A ALEOTRIA NAS IMAGENS DE ROCA

Juane Braúna Alves¹

Resumo: A imagem permeia nossa vida social. É a partir dela que temos o potencial de comunicação universal. Como dito por Knauss (2006, p. 68), a imagem é capaz de atingir todas as camadas sociais ao ultrapassar as diversas fronteiras sociais pelo alcance do sentido da visão. As imagens devocionais atuam como mediadoras entre o sagrado e os devotos. Este presente artigo pretende conceituar uma tipologia de escultura devocional dotada de expressividade e certa teatralidade: as imagens de roca. Através de uma revisão bibliográfica de autores da área, pretende-se investigar a constituição técnica, os usos e a dimensão teatral das imagens de roca no contexto brasileiro, para assim averiguar a relação entre a arte e o sagrado. Segundo Assunção (2021, p. 61) podemos entender como imagem de roca esculturas que possuem a parte inferior constituída por uma armação feita por ripas de madeira, dessa forma possibilitando que essas imagens sejam vestidas. Geralmente também podem apresentar cabeleiras e olhos de vidro, conferindo o aspecto de realismo a essas imagens. É inegável a importância que essa tipologia de imagem teve para a história da arte, e principalmente, para a difusão dos sermões cristãos. O realismo destas imagens envolve os fieis em uma experiência transcendental, vivificando o objeto, proporcionando uma experiência estética e conduzindo o indivíduo a se emocionar. Através dessa tipologia que apresenta carga simbólica e emocional, evidencia-se o diálogo entre a arte e a religião. **Palavras-chave:** Imaginária Sacra; Imagens de Roca; Catolicismo Brasileiro.

Introdução

As imagens devocionais foram introduzidas lentamente na liturgia católica e foi gradualmente se consolidando tendo como marco o Segundo Concílio de Nicéia (Sétimo Concílio Ecumênico, 787) que veio a reafirmar o uso das imagens como parte do culto católico. O que de início eram representações do reino animal e vegetal, passam a representar personagens e cenas da literatura bíblica. O uso das imagens foi impulsionado em um contexto medieval, onde havia a dificuldade de acesso aos lugares de enterramento dos Santos e locais que guardavam as relíquias.

A partir dessa necessidade a Igreja passa a difundir uma noção de que os milagres também poderiam ser realizados a distância, dessa forma, a confecção de esculturas e pinturas devocionais foi amplamente difundida, justamente por essa noção de universalidade do poder dos Santos, possibilitando assim não apenas a possibilidade de culto em diversas localidades, mas também um alto grau de

¹ Bacharel em museologia pela Universidade Federal de Pernambuco, mestrado em andamento em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: juanebrauna1@gmail.com.

catequização e propagação da fé católica (FILHO, 2011, p.39). No Brasil, as imagens devocionais chegam a partir dos colonizadores nos entre os séculos XVI e XVII e esse movimento foi crescendo coisa chegada dos jesuítas, beneditinos e franciscanos, respectivamente. As imagens de roca chegam ao Brasil a partir dos colonizadores, principalmente como imagens processionais e ganham grande destaque até o início do século XV, quando começam a cair em desuso.

1. As imagens de roca: origem e constituição física

As imagens de roca e de vestir dominavam o contexto das procissões, pois com suas expressões e gestos teatrais possibilitava maior envolvimento do fiel. Nesta conjuntura, as imagens de roca tinham tudo que estava sendo requisitado pela Igreja Católica neste período. Segundo o Novo Dicionário da Língua Portuguesa, a palavra “roca” significa “armação das imagens dos santos”. As imagens de roca tiveram seu surgimento no período medieval, nas encenações religiosas, contudo o termo imagem de roca só foi definido em meados do século XVIII. Foram muito comuns na Europa, na América chegaram através dos colonizadores, como no caso do Brasil, e teve maior popularidade nas Ordens Terceiras, como dito por Selma Soares de Oliveira (2019).

As imagens de roca tinham vantagem econômica em relação às de madeira maciças, e são mais leves que as mesmas, sendo muito utilizadas em procissões (como abordaremos mais tarde). As imagens de roca são imagens articuladas, podendo ser de roca completa ou roca incompleta, que podem ser adornadas com roupas, perucas ou jóias, e que possuem um realismo impressionante, pois geralmente eram feitas em tamanho real. Para Paulo de Assunção (2021) imagem de vestir:

É a denominação referente às esculturas trajadas com vestes de tecido natural, de construção mais elaborada ou não, conforme as circunstâncias. Essas peças eram geralmente constituídas de apenas uma parte do corpo (cabeça, tronco, braços, mãos, pernas, pés) esculpido de forma completa, mas as partes visíveis eram bem mais elaboradas, muitas das quais feitas por artistas com elevado domínio técnico, resultando em um produto mais refinado” (ASSUNÇÃO, 2021, p. 61).

As imagens de roca provocaram grande mudança na maneira de produzir imagens de santos, pois antes não eram utilizadas ripas, geralmente as imagens

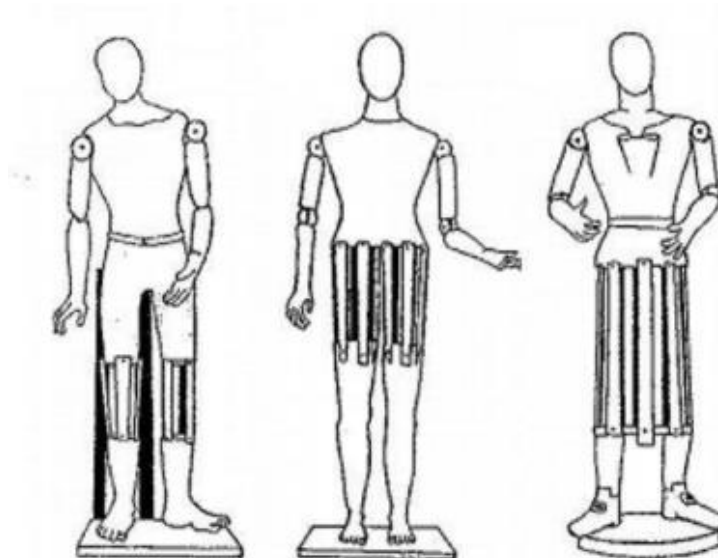
totalmente de barro ou madeira, podendo ser maciças ou não. Ainda sobre a constituição física das imagens de roca, Paulo aponta que:

A parte inferior da imagem é constituída por uma armação de madeira oculta pelas vestes. A forma da armação da madeira feita com ripas varia, sendo na maioria das vezes arredondada, cônica, retangular ou quadrada, dependendo da base, do número de ripas utilizadas na sua confecção e da habilidade do artista (ASSUNÇÃO, 2021, p. 61).

Maria Regina Emery Quites e Beatriz Coelho são autoras conceituadas quando se trata do estudo das esculturas devocionais, em específico das esculturas de roca. No livro “Estudo da escultura devocional em Madeira” (2014) elas conceituam e definiram as tipologias de esculturas de roca, como vemos a seguir no esquema (anexo 1).

As imagens de roca completa são as que apresentam todos os elementos que diferenciam esse tipo de imaginária das convencionais. Aqui estão incluídas as imagens articuladas e as que por alguma simplificação no processo escultural carecem de componentes externos para definir a sua visualidade, como vestes, perucas etc. Já as imagens de roca incompletas são aquelas que apresentam apenas parte das características acima citadas. Algumas imagens chegam a ter somente um elemento definido, como a peruca e a articulação (COELHO; QUITES, 2014, p. 46).

Figura 1 – Modelo de imagem de corpo inteiro/roca.



Fonte: Coelho, Beatriz; Quites, Maria Regina Emery. Estudo da escultura devocional em madeira. Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2014, p. 46

Aqui podemos ver o modelo de imagem de roca de corpo inteiro, podendo ela ser com ripas apenas na parte dos joelhos, na parte das coxas ou com ripas da virilha até o tornozelo. Isso proporciona além da facilidade para serem vestidas, como a possibilidade de movimentação e de poses para compor nas cenas bíblicas.

Oliveira (2009) conceitua a imagem de roca como uma imagem que possui:

uma estrutura mais simplificada ao possuir um gradeado de ripas para substituir membros inferiores ou ainda uma armação de madeira para substituir toda a anatomia sob as vestes. Assim, possuía a escultura elaborada e encarnada, que abrange a cabeça, mãos e pés e a parte oculta pelo vestuário. A escultura era executada em madeira de lei, somente as partes cobertas do corpo, se empregava madeira de qualidade inferior (OLIVEIRA, 2009, p. 6).

As imagens de roca podiam ter cabeleiras naturais, olhos de vidro (para dar maior realismo) ou olhos pintados. Geralmente, as roupas e jóias usadas nas imagens eram doadas pelos fiéis, proporcionando assim um envolvimento direto dos devotos com o processo de execução das roupas e com o próprio ritual de vestir dos santos, como posto por Selma Soares (2009). Havia a ampla participação das irmandades e dos devotos na ornamentação destas imagens, tanto no sentido do ato de vesti-las, como doações de jóias e roupas dados como esmolas como pagamento de promessas e dívidas, ou até mesmo deixadas como legado testamental. O Fausto e a riqueza significavam, em igual proporção, à intensidade devocional (FLEXOR, 2005, p. 173).

Inclusive, a possibilidade de que os devotos por vezes levassem as imagens em suas residências particulares para vestir as imagens, se tornou polêmica e foi banida pela Igreja. Por conta deste motivo, acompanhado o alto luxo nas vestimentas, a questão da decência nos rostos (pois as imagens são muito expressivas), a confecção das imagens de vestir começa a decair no século XIX. As imagens de roca despertavam certo “receio” das autoridades religiosas por se tratar de algo carregado de realismo e exagero ornamental, que poderia ofuscar os limites entre o sagrado e o profano (LUZ, 2017).

É inegável a importância que essa tipologia de imagem teve para a história da arte, e principalmente, para a difusão dos sermões cristãos. As imagens atuam como mediadoras entre o Sagrado e os devotos. O realismo das imagens envolve os fiéis em uma experiência transcendental, e a possibilidade da movimentação

dada pelas articulações dá a impressão de movimento, vivificando o objeto, proporcionando uma experiência estética, conduzindo o indivíduo a se emocionar. Cassia Teixeira da Penha (2019) ressalta que o efeito cenográfico e a carga simbólica das imagens serviam para persuadir os fiéis de forma emotiva, o que combinou perfeitamente com o barroco e sua teatralidade. Toda essa movimentação, exagero gestual e expressões de sofrimento envolvia os fiéis numa experiência sensorial, podendo assim, a arte ser considerada como uma teologia em imagens (JUNQUEIRA, 2005).

2. A dimensão teatral das imagens

Estas imagens tiveram seu ápice no Brasil no século XVIII, carregada de intensidade e apelo emocional proporcionados pelos elementos teatrais e pelas esculturas de roca, principalmente no período barroco. As procissões com as imagens de roca passaram a ser um espetáculo nas ruas das cidades.

A possibilidade de mudar a roupa e gestos coadunava perfeitamente com a teatralidade barroca e com que a cena pedia. Essa prática, como se viu, remonta a Idade Média, quando, na teatralidade das vidas dos santos, a Igreja tomou emprestado dos teatros de marionetes o uso de bonecos, vestidos de acordo com a cena que representavam (FLEXOR, 2000, p. 520).

Principalmente destinadas às festas religiosas, as imagens de roca foram predominantes nas procissões, principalmente no Brasil, onde teve uma grande aceitação dos fiéis. Rabelo (2009) diz que estas imagens faziam parte de um espetáculo artístico efêmero de forte comoção, que, finita numa duração temporal, deixava impregnado uma impressão comovente e transformadora no fiel. As procissões tiveram sua origem na Idade Média, como dito anteriormente, e tiveram um enorme alcance em Portugal. Através da colonização, as procissões chegaram no Brasil e ocorreu um aumento significativo na produção de imagens de roca. Sobre o uso das imagens de roca em procissões, Paulo Assunção (2021) diz que:

A carga emocional provocada por tais artifícios é enriquecida com o realismo das cabeleiras de fio naturais, os olhos de vidro ou de outros materiais translúcidos, o emprego de ossos ou marfim para compor a dentição, as unhas das mãos e dos pés das imagens, cuja expressão de sofrimento (com lágrimas de resina) ou pesar, principalmente quando se trata da Procissão de Cristo. (...) A partir do apelo às impressões sensoriais, empregado para

convencer, o catolicismo instrui, converte e exerce o controle sobre o comportamento do outro para mantê-lo sob o seu manto protetor contra os males do mundo. Esse conjunto de elementos faz parte de um espetáculo artístico-religioso efêmero, mas com forte apelo para causar comoção e influenciar o fiel na sua trajetória de devoção (ASSUNÇÃO, 2021, p. 74).

Dessa maneira, com as imagens devocionais mais humanizadas e sentimentalizadas, e o realismo e a possibilidade de movimentação dada pelas articulações, causava uma vivificação do objeto, proporcionando uma experiência estética, conduzindo o fiel a se emocionar. Também traziam os Santos mais para perto do povo, estreitando a relação entre o sagrado e os fiéis.

Conclusão

O termo “roca” só foi definido em meados do século XVIII. Como foi exposto anteriormente, geralmente essas imagens tinham a parte inferior constituídas por essa amarração de madeira (chamada ripa) oculta pelas vestimentas. As ripas podiam ter o formato arredondado, cônico, retangular ou quadrado. Dotada de abundante realismo, foram principalmente utilizadas em procissões, causando um espetáculo, possibilitando uma ligação entre os Santos ali representados e os fiéis. Dessa maneira, as imagens de apresentavam como dispositivos de mediação. Nas procissões, uniam os sentidos e os sentimentos. A partir disso, podemos ver uma rica relação entre a arte e a religião. A arte é uma maneira poderosa de dar forma e vida ao simbólico da religião. Através de sua expressividade, a arte não só é somente uma ferramenta na propagação do discurso cristão, mas também capacita os fiéis a se reconectarem com o divino, aprofundar sua compreensão espiritual e vivenciar uma dimensão simbólica e transcendental.

Referências

ASSUNÇÃO, Paulo de. *Imagens de roca e de vestir*/ curadoria: Beatriz Cruz, João Rossi; São Paulo: Museu de Arte Sacra de São Paulo, 2021. 80p.

COELHO, Beatriz. *Estudo da escultura devocional em madeira*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2014.

JALUSKA, T. T.; JUNQUEIRA, S. R. A. A ARTE A SERVIÇO DO SAGRADO “The art at service of the sacred”. *PARALELLUS Revista de Estudos de Religião* - UNICAP, [S. l.], v. 6, n. 12, p. 279–294, 2015. DOI: 10.25247/paralellus.2015.v6n12.pp. 279-294.

Disponível em: <
<https://www1.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/539>> . Acesso em:
26 jul. 2023.

Flexor, Maria Helena O. *Imagens de roca e de vestir na Bahia*. REVISTA OHUN – Revista eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais da Escola de Belas Artes da UFBA Ano 2, nº 2, outubro 2005. Disponível em: <http://www.revistaohun.ufba.br/pdf/Maria_Helena.pdf> Acesso em 26 jul. 2023.

LUZ, Gabriela Carvalho da. *Imagem em procissão: um estudo das imagens de vestir nos acervos da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre*. Porto Alegre, 2017. Disponível em <<https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/173153/001060860.pdf?sequence=1>> Acesso em 26/07/2023

OLIVEIRA, Selma Soares de. As seculares imagens de roca. *Sitientibus*. Feira de Santana. n.40, 2009. Disponível em: <<https://xdocs.com.br/doc/as-seculares-imagens-de-roca-qoed1q19x4n6>> Acesso em 28/07/2023.

GRAFITES: UM ESTUDO DAS EXPRESSÕES RELIGIOSAS NOS MURAI URBANOS NA CIDADE DE BELÉM-PA

Luiz Henrique Patrício Xavier¹

Resumo: O referido estudo trata sobre os grafites que possuem expressões religiosas na cidade de Belém-PA. O grafite é uma expressão artística que se configura a partir de tinta spray nos muros do meio urbano. Esses grafites estabelecem uma conexão com a religiosidade local, mais especificamente com a representação do Círio de Nazaré. As obras são compostas por elementos que remetem à cultura amazônica de Belém e elementos simbólicos do próprio Círio. Dentre as representações presentes nos grafites, destaca-se a figura de Nossa Senhora de Nazaré, que é homenageada durante o Círio. A metodologia desse estudo se divide em três: a primeira etapa tem como objetivo estabelecer um diálogo com a tradição recente de estudos voltados à cultura visual, a fim de obter um panorama geral de trabalhos que dialogam com a cultura visual e religião no contexto brasileiro, a segunda etapa consiste no registro das imagens, por fim, a terceira etapa concentra-se na análise dos grafites coletados por meio do registro de imagens. O objetivo deste estudo é analisar os elementos presentes nos grafites que dialogam com a religiosidade local belenense. É uma pesquisa em desenvolvimento no interior do PPGCR-UEPA, portanto, não temos resultados definitivos. É uma pesquisa que visa ampliar o conhecimento sobre a relação entre cultura, arte urbana e religião, enriquecendo o campo das Ciências da Religião com uma perspectiva inovadora, assim, contribuindo com o avanço do tema da cultura visual e religião no contexto brasileiro.

Palavras-chave: Ciências da Religião; Religião e Cultura Visual; Obra de Arte; Expressões Artísticas.

Introdução

O referido estudo trata sobre os grafites que possuem expressão religiosa na cidade de Belém, PA e que a partir desses grafites, é possível compreender a existência de uma cultura visual religiosa. Esses grafites estabelecem uma conexão com a religiosidade local, mais especificamente com a representação do Círio de Nazaré. As obras são compostas por elementos que remetem à cultura amazônica de Belém e elementos simbólicos do próprio Círio. Dentre as representações presentes nos grafites, destaca-se a figura de Nossa Senhora de Nazaré, que é homenageada durante o Círio. Os muros da cidade de Belém são verdadeiras galerias a céu aberto, representando a figura de Nossa Senhora de Nazaré. Vale ressaltar que a prática de pinturas murais remonta aos primórdios da humanidade,

¹ Graduação em Licenciatura em Ciências da Religião, mestrado em andamento no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião na Universidade do Estado do Pará – PPGCR/UEPA. E-mail: Luizeniqx@gmail.com.

como exemplificado pelas pinturas rupestres nas cavernas da Europa. Na América Latina, o muralismo se destaca como um movimento artístico que abrange diferentes formas de arte realizadas em muros. Geralmente, essas obras abordam questões sociais enfrentadas pela sociedade, incluindo também representações da religiosidade cristã, como os afrescos encontrados no interior de igrejas e cátedras. Esse estudo visa demonstrar como a pesquisa vem sendo desenvolvida, além de expor as imagens obtidas durante um trabalho de campo, com objeto de investigar os grafites que expressam certa religiosidade. Os registros foram feitos durante os meses de julho e outubro. Houve demarcação de quatro bairros: Nazaré, Reduto, Cidade Velha e Sacramenta. Para fazer o registro utilizamos câmera fotográfica e câmera do celular. Os registros traduzem a imagem mariana a partir do olhar de artistas grafiteiros.

1. Expressões religiosas nos murais urbanos de Belém

O Círio de Nazaré é uma festa popular religiosa que acontece na segunda semana de outubro em Belém do Pará. É conhecido por ser a maior festa religiosa do mundo. A festa possui o objetivo de homenagear a Virgem de Nazaré, mãe de Jesus. Os devotos da santa vão às ruas pagar promessas, agradecer as graças alcançadas, pedir bençãos, causas impossíveis, curas etc., a cidade toda se envolve na festa direta e indiretamente. Em Belém, é notável que os muros da cidade se transformaram em uma galeria de arte a céu aberto, onde as obras retratam temas recorrentes da cultura amazônica. O objeto de estudo desta pesquisa são os grafites que apresentam expressões religiosas e estabelecem diálogo com elementos da cultura e da religiosidade local. Além das representações marianas e dos elementos relacionados ao Círio, como a corda, as fitas e os brinquedos de miriti, é possível perceber também a presença marcante de elementos míticos da cultura amazônica. Essas manifestações artísticas, que retratam a espiritualidade e a cultura amazônica paraense, estão dispostas nas ruas por meio dessa expressão artística. Portanto, esse estudo sob a perspectiva das Ciências da Religião amplia o entendimento sobre a relação entre arte, religião e cultura, possibilitando uma reflexão mais aprofundada sobre as expressões religiosas presentes no cenário urbano de Belém do Pará.

Dentro da esfera do muralismo, está o grafite. Etimologicamente a palavra grafite (de origem italiana) significa “escritas feitas com carvão”. O grafite é uma

expressão artística que se insere na categoria de arte mural. Segundo Leite (2013), a arte do grafite surge a partir do movimento hip hop, que nasce nos Estados Unidos nos anos 1970 com o intuito de externalizar as dificuldades sociais da periferia. Em Belém, a prática da grafitagem surge nos anos 1990 juntamente com o movimento hip hop. Segundo Barros (2012), a arte de grafitar se refere a todo desenho que esteja grafado no ambiente urbano e que se configure como produto imagético, político, crítico, estético, poético ou visual da cidade.

2. Levantamentos a partir do olhar

A partir do ato de olhar, enxerguei os grafites presentes em Belém-PA como objeto de pesquisa. Esses grafites traduzem o imaginário de uma religiosidade local que é o Círio de Nazaré. Atualmente, o levantamento foi feito em três bairros distintos da cidade. A maioria desses grafismos estão presentes, geralmente, nos locais onde ocorre o trajeto da imagem peregrina, na Av. Nazaré, Presidente Vargas, na subida da praça Dom Freie Caetano mais conhecida como Praça Sé (Cidade Velha). Outro local que não faz parte desse trajeto, é o muro da Escola Catarina Labouré, na Av. Senador Lemos, bairro da Sacramenta.

Para este texto trago apenas quatro fotografias dos levantamentos feitos, pois, não é possível adicionar todo o material coletado em um ensaio. Então, opto por uma imagem de cada bairro mapeado. As três primeiras imagens que disponho nesse ensaio foram levantados em julho de 2022, algumas fotografias foram tiradas com o auxílio de câmera fotográfica, e outras utilizei a câmera do celular. A última fotografia foi realizada em outubro. Para esse ensaio trago apenas as imagens com foco na figura de Maria. Como podemos ver abaixo:



Figura 1 – Av. Municipalidade

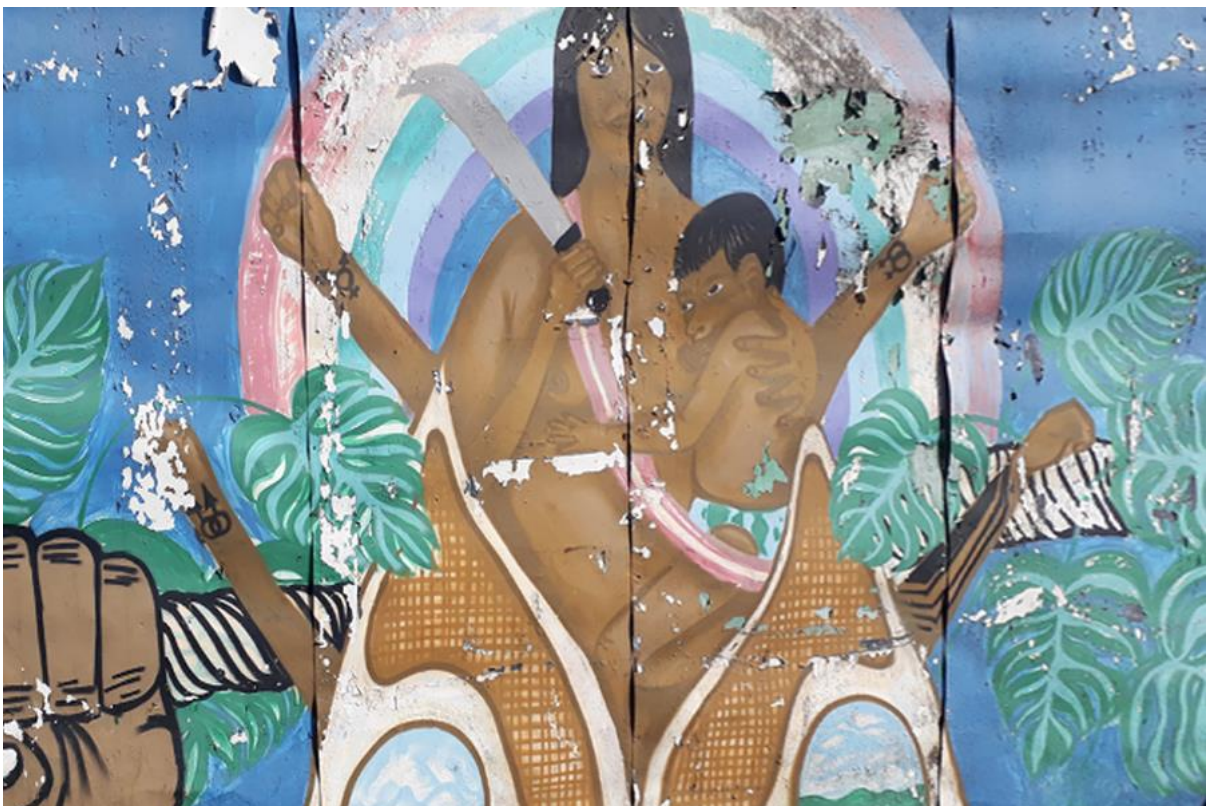


Figura 2 – Rua Padre Champagnat/ Praça da Sé



Figura 3 – Av. Presidente Vargas



Figura 4 – Av. Senador Lemos

Conclusão

Era o propósito desse ensaio demonstrar como a pesquisa vem sendo desenvolvida, além de expor as imagens obtidas durante um trabalho de campo, com objeto de investigar os grafites que dialogam com a religiosidade amazônica. Ainda

não é possível estabelecer resultados definitivos nesse estudo, bem como análise do material levantado, que ainda se encontra em desenvolvimento. Mas é possível captar algumas questões, como, por exemplo, o que leva um artista a grafitar essas expressões marianas? Quais os sentidos presentes nesses grafites?

Além disso, esse texto sinaliza a existência de uma cultura visual religiosa na cidade de Belém presente no próprio grafite. O olhar do artista está traduzido na expressão. O que responderá essas e outras questões será a análise do material coletado articulado com a teoria. Também é possível concluir que os estudos contemporâneos sobre cultura visual religiosa colaboram ao expor os diferentes objetos, conceitos, teorias e métodos no campo das ciências da religião, mais especificamente em estudos de linguagem da religião.

Referências

BARROS, Erna. Os muros também falam - Grafite: as ruas como lugares de representação. *Dissertação* (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Multimeios, Instituto de Artes, Universidade Estadual de Campinas- UNICAMP, Campinas, São Paulo, 2012.

DONDIS, A. Donis. *Sintaxe da linguagem visual*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

FERREIRA, Leila Cristina L. *E aí, vai ficar de toca? Cola com nós!: lata na mão, grafiteiros na rua, arte nas paredes: a juventude grafiteira em Belém*. *Dissertação* (Mestrado) - Universidade Federal do Pará. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belém, 2013.

MENDONÇA, Kátia Marly Leite; RENDERS, Helmut; HIGUET, Etienne Alfred (org.). *Religião e cultura visual no Brasil: desafios e métodos*. Belém: Eduepa, 2020.

PRAZERES, W. S. A representação impressa de Nossa Senhora de Nazaré: o cartaz do círio como forma de identidade regional paraense e memória visual. In: Katia Mendonça; Helio Figueiredo da Serra Netto; Irene de Jesus Silva. (Org.). *Imagem, arte, ética e sociedade: Percursos da Pesquisa*. 1ed. Belém: Marques Editora, 2020, v. 1, p. 210-229.

VEJA COMO LAZZARO FELICE VÊ: ONTOFANIA ATRAVÉS DE UMA POESIA PEDAGÓGICA DO OLHAR

Olavo Augusto Pereira Azambuja¹

Resumo: Debruçaremos sobre o filme “Lazzaro Felice”, obra italiana de 2018, distribuída pela plataforma Netflix. A análise versará pelo aprofundamento da obra a partir do seu sentido religioso, entendido pela sua forte relação com questões existenciais fundamentais e derradeiras. A narrativa fílmica iniciará em uma pequena comunidade agrícola chamada Inviolata, onde camponeses vivem em condições precárias sob a exploração de uma Marquesa. O protagonista será Lazzaro, um jovem ingênuo e subserviente. Será mostrada a exploração desumana que ocorre naquela anacrônica comunidade e a improvável amizade entre Lazzaro e o filho rebelde da Marquesa. Após a queda de Inviolata e passadas décadas, a segunda parte do filme mostrará Lazzaro retornando com a mesma aparência em busca de seus amigos. A proposta será explorar a relação entre o filme e a espiritualidade grega, destacando a capacidade e a característica do protagonista de ver o mundo, semelhante à visão mítica do aedo grego. O olhar do personagem principal será entendido tanto com uma função pedagógica como também poética, o que proporcionará a veiculação de uma concepção de mundo perdida, além de portadora de um poder ontofânico, por revelar e indicar o fundamento do Ser. A conclusão se dará pela denúncia da falta do encontro com o Sagrado no mundo urbano e contemporâneo.

Palavras-Chave: Lazzaro Felice; Cinema; Religião; Poesia; Hesíodo.

O homem moderno vive nas cidades,
o homem antigo vivia no universo
– Walter Benjamin

O resultado desta comunicação advém de um filme que foi salvo na “Minha lista” do serviço de streaming Netflix, mas devido a sua sinopse meio vaga e o teaser retratar um cinema mais lento não tive muito ânimo para assistir de imediato. Um dos itens que me fez salvá-lo na lista foi o emblema da Palma de Ouro. Mas apenas alguns anos depois, em uma noite insone da pandemia, que resolvi me dedicar ao filme.

A dedicação inicial não foi feita de maneira muito atenta, mas uma virada que há no meio do filme gerou uma profunda comoção. Esse impacto me fez ficar profundamente atento ao restante do filme, e levá-lo adiante comigo, de certa forma obsessiva. Pois encontrei ali um arquétipo ou paradigma bem contemporâneo e de

¹ Especialista em Ciência da Religião pela UFJF. Mestrado em andamento em Ciência da Religião pela UFJF. E-mail: olavocpa@gmail.com.

um viço bem representante do encontro com o Sagrado. O que depois de um tempo acabou gerando um projeto de pesquisa.

Esse projeto ainda em andamento se mostrou e ainda se mostra um desafio, pois há uma preocupação em seguir certo rigor acadêmico e trabalhar com uma metodologia que seja sustentável. O receio é ser avaliado ainda próximo do senso comum, ou ser comparado a uma mera crítica de jornal ou internet. Enfim, não ter nada de substancial para estar na Academia, e não gerar nenhuma forma de conhecimento.

Desta forma a comunicação aqui feita se mostra como um grande fracasso, por ser uma via abandonada que não vai ser mais seguida. Essa concepção se dá por se tratar de apenas mais uma tentativa frustrada com o desafio da empreitada, mas que pode ter certo valor pedagógico. Pois fazer certas atribuições e correlações a partir de um filme, tirando sua centralidade fenomenológica, pode gerar descaracterizações preocupantes.

A obra cinematográfica analisada aqui é o filme italiano de 2018 intitulado *Lazzaro Felice*, da jovem e promissora diretora Alice Rohrwacher. O roteiro se baseia em um fato real que a diretora leu na imprensa italiana quando era bem jovem, e que pôde desenvolver melhor quando participou do programa de cineastas em residência do Festival de Cinema de Nova York (ROHRWACHER, 2018).

Podemos afirmar que não é gratuita a consagração da diretora em Cannes com a premiação de Melhor Roteiro, além da indicação da obra para a premiação principal. Mas também não podemos esquecer da premiação feita pelo Júri Juvenil do Festival Internacional de Cinema de Rotterdam, que é um júri formado através de uma seleção de jovens da região.

Vale a pena um adendo sobre certa ambivalência que habita a juventude que é tão potencializada pelo universo interno e externo da obra analisada e suas repercussões, através de um apontamento mordaz do poeta alemão Hölderlin (2012, p. 36): “Que em sua juventude o homem se acredite tão perto do alvo! Essa é a mais bela de todas as ilusões com que a natureza consola a fraqueza de nosso ser.”

Não negamos aqui a intencionalidade e pretensão em se aproximar do alvo, por mais ilusório que isso seja, mas o tal exercício é concebido de forma valorosa. Não iremos alongar em uma apresentação do filme, pois é importante o vislumbre feito pelo convite e o chamado realizado aqui para a apreciação devida e completa

da obra, e a absorção de sua cadência. Assim, a análise será construída principalmente a partir de dois momentos em relação à segunda parte do filme.

O filme inicialmente retrata uma pequena comunidade agrícola que cultiva tabaco, em uma região remota do interior da Itália, que se chama Inviolata. Esse nome fornecerá uma simbologia importante para a transição posterior do filme. A região de fato é praticamente inviolável devido a uma enchente que ocorreu no passado, e destruiu a ponte de acesso que existia e permitia o contato com as outras regiões e com os meios urbanos.

Essa comunidade formada por algumas dezenas de pessoas, vivem de forma precária e aglomerada em algumas poucas casas. Se não fosse o fato de alguns utensílios, ferramentas e energia elétrica poderíamos nos remeter a uma época medieval. Mas a relação trabalhista que impera nessa comunidade remete a uma semi-escravidão e um servilismo próprio da época cogitada.

A comunidade pertence literalmente à marquesa Alfonsina, a rainha do tabaco. Os lavradores são tementes e submissos a ela, apesar de não receberem nenhum salário, e acreditarem piamente que a situação pode piorar se caso fizessem alguma coisa que a desagradasse. O capataz e feitor da marquesa era responsável por levar produtos da cidade para trocar pela produção de tabaco, e realizar a contabilidade, na qual os trabalhadores de Inviolata sempre estavam em dívida.

Nesta comunidade havia um jovem rapaz chamado Lazzaro que era muito inocente, puro e solícito. E podemos dizer que também era meio bobo, devido a sua completa subserviência e falta de vontade própria. Assim, Lazzaro era sempre solicitado para diversas tarefas, das mais idiotas às mais pesadas, tarefas que ninguém queria fazer, e com isso acabava sendo bem explorado, mesmo fazendo tudo com extrema boa vontade.

Em uma visita da Marquesa em seu reinado, ela levará seu filho rebelde para tomar outros ares, e o capataz levará sua filha para fazer companhia ao jovem marquês. Este já achará ruim a falta de sinal de celular, e se mostrará muito descontente por estar longe da cidade. Mas ao encontrar com Lazzaro notará algo diferente naquele rapaz, levando em um segundo momento a questionar sua mãe se ela não tem medo de que descubram a verdade, e ela afirma: “Os humanos são como animais. Você os liberta e percebem que são escravos, presos na miséria deles. Agora sofrem, mas não sabem.”

A marquesa fala para o filho olhar pela janela, e aponta para Lazzaro trabalhando. Ela diz que tira proveito dos camponeses, e eles tiram proveito do pobre coitado. Que é uma reação em cadeia que não pode ser evitada. E ele questiona que talvez Lazzaro não tire proveito de ninguém, e sua mãe diz que isso não é possível. De qualquer forma, a improvável amizade dos dois será uma grande marca do filme.

Lazzaro expandirá os seus horizontes através do inventivo e provocador marquês, e este por seu lado terá contato com uma outra qualidade de ser humano. O marquês forjará um sequestro contando com o apoio do inocente camponês, requerendo uma vultosa recompensa para a sua mãe, que não dará muita credibilidade para a situação.

Uma série de coincidências provocará a derrocada de Inviolata. Pois por ter passado mal na noite anterior e não ter conseguido acordar cedo, Lazzaro falhará em levar o café da manhã até o esconderijo do marquês. Este conseguirá sinal do celular, devido a uma antena ter sido instalada nas proximidades no dia anterior, e ligará para a Casa-Grande de sua mãe, e a filha do feitor atenderá e ficará muito preocupada com a situação, o que a levará a ligar para a polícia pedindo ajuda.

Quando Lazzaro finalmente sai para levar suprimentos para o marquês, o helicóptero da polícia estará chegando, e com sua atenção voltada para o estranho e inusitado evento, acabará escorregando de um grande desfiladeiro. A partir disso a grande farsa daquele modo de produção será revelada, a marquesa será presa, o feitor conseguirá fugir, e os lavradores terão que deixar o local com a promessa das garantias constitucionais do Estado Moderno.

A segunda parte do filme iniciará com o reavivamento de Lazzaro, que voltará a vida cerca de duas décadas depois, voltando com a mesma aparência de seu desaparecimento. Seu retorno marcará uma busca pelo seu amigo Marquês, e os antigos moradores de Inviolata. Sua peregrinação até o universo urbano, revelará contradições e ambivalências das promessas da modernidade. Encontrará com alguns dos antigos moradores de Inviolata que serão retratados à margem da sociedade, morando em um tanque industrial, e cometendo trapanças e delitos para viverem miseravelmente. Ou seja, infelizmente a fala da Marquesa se mostrará profética.

A partir de agora pretendemos fazer um diálogo com a espiritualidade grega, especificamente, com a poesia de Hesíodo. A base utilizada será os estudos de José Torrano, professor da USP, que é um dos maiores tradutores vivos do grego para o português. Sua definição do Sagrado ou Numinoso estará dentro da concepção clássica de considerar que determinados objetos podem se tornar suporte de uma qualificação especial e indizível (1995, p. 8). A concepção proposta aqui expandirá a noção de objetos com a intenção de expandir a sua aplicação.

Para o professor mencionado (1995, p. 9), a linguagem veicula uma concepção de mundo, como também serve de suporte para a experiência do Sagrado. Essa operação traria uma experiência numinosa e arcaica da linguagem, condutora de uma concepção arcaica do tempo, do Ser e da Verdade. O arcaico aqui vem do sentido etimológico de *arkhé* ou fundamento.

O arcaico produz uma lembrança que não tem a ver com o passado, mas com uma ancestralidade que é a fundação do presente, e que não deixa de ser uma presença contemporânea. A experiência dada através da linguagem pode veicular e presentificar esse fundamento, além de gerar uma revisitação da experiência originária, o que poderíamos conceber como próximo do sentido da religião advinda da palavra latina *relegere*, de releitura.

Na Grécia antiga teremos na figura do *aedo*, o poeta/cantor, o uso da linguagem com as possibilidades e potencialidades mencionadas. No filme estudado atribuímos ao olhar de Lazzaro essa mesma conformação. Pois seu olhar veicula uma concepção de mundo representada pela forma de habitar o mundo no contexto inicial de Inviolata. Como se torna um suporte do sagrado, resgatando o fundamental e arcaico desmantelado no ambiente urbano e moderno da segunda parte do filme.

No universo de Hesíodo temos uma comunidade agrícola e pastoril formada antes da polis e do alfabeto, na qual o *aedo* exercia um poder de tecnologia comunicacional, por transmitir e conservar a visão de mundo e consciência da história da comunidade. Mas também a audição desse canto permitia o homem comum romper os limites físicos, ultrapassar barreiras temporais e geográficas, e contemplar e entrar em contato com universos que se tornavam presentes (TORRANO, 1995, p. 11).

Em Lazzaro teremos o poeta urbano, que não deixará de romper os limites desse ambiente, por mais contraditório que isso possa parecer, se considerarmos o universo acessível e cosmopolita retratado. Mas essa problemática já existe na poesia de Pessoa (2013, p. 42), “Na cidade as grandes casas fecham a vista à chave, / Escondem o horizonte, empurram o nosso olhar para longe de todo o céu, / Tornam-nos pequenos porque nos tiram o que os nossos olhos nos podem dar, / E tornam-nos pobre porque a nossa única riqueza é ver.”

A cena que ilustra muito bem esse aspecto é quando Lazzaro consegue ver hortaliças e tubérculos naquele espaço marginal no qual os antigos moradores de Inviolata vivem. Não temos certeza que eles não vissem. Mas quando essa questão é levantada por um personagem nascido na cidade, companheiro de uma antiga moradora, não há uma resposta clara e direta. Apenas depois dele sugerir o potencial daquela descoberta, que eles bradam de forma ressentida que não vão colher mais nada na vida, que já trabalharam bastante.

O professor da USP já mencionado (1995, p. 14-15) pontua que o encantamento gerado pela poesia arcaica instaura uma realidade própria a partir do poder de iluminar e revelar um mundo que não existiria sem ela, mas que para o próprio Hesíodo, é o nosso mundo mesmo este instaurado e revelado. A poesia de Hesíodo encanta a partir da manifestação da *arkhé* poética, que promove a insurgência do poder ontofânico. O canto advindo desse poder traz o fundamento do Ser, além de uma experiência de Presença manifesta, que fornece uma plenitude com a realidade.

É importante atentar para a observação de Torrano (1995, p. 20) que o entendimento da experiência de Verdade dos gregos é bem distinta e diversa do significado que essa palavra toma na modernidade. Pois para os gregos a experiência da Verdade está na órbita de um des-ocultamento. A própria palavra grega *alétheia* que se refere a Verdade, indica uma forma de não-esquecimento.

A partir dessas considerações e da epígrafe do presente trabalho podemos fazer um paralelo com o poder ontofânico anunciado e produzido pela poesia arcaica. Pois percebemos que no ambiente urbano os antigos lavradores de Inviolata padecem de um esmaecimento e esquecimento do fundamento do Ser. Então, Lazzaro surge como uma espécie de flashback vivo, ao exercer uma pedagogia e

poética do olhar, que realiza uma operação de substanciar e indicar esse fundamento.

Em outra cena temos uma bela ilustração da pedagogia e poética do olhar, na qual realmente ocorre o uso da técnica do flashback. Pois é retratado ali um momento de comunhão, tanto com a presença do filho da Marquesa, como da reunião dos antigos moradores de Inviolata, além da preciosa noção de festa manifestada através do som de um tradicional instrumento italiano, que é conduzido pelo nosso personagem principal.

Logo em seguida há a utilização do flashback como mimese da re-velação do Ser, além de representar uma experiência pletórica da realidade. É retomado e presentificado um momento de júbilo vivenciado em Inviolata, que também retrata uma sociabilidade mais próxima do encontro e reunião, ao invés do isolamento e indiferença. A plenitude da vida suscitada através do olhar de Lazzaro contrasta com o apequenamento e assujeitamento da vida demonstrado tanto na profecia da Marquesa, como no mundo da segunda parte do filme. O trabalho que tentamos realizar aqui pode ter caído em certa subjetividade e ter distorcido um pouco a semântica própria do filme. Pois impusemos uma noção de sagrado a partir da poesia grega de Hesíodo. Mas esse exercício não é inválido, pois é evidente que se construiu uma amplitude do potencial da obra ao trabalhar com essas categorias, por mais que tenha se afastado do universo declaradamente cristão explícito no filme.

Outro ponto relevante, apesar de não muito adequado, foi a utilização do filme como suporte de reflexão para o universo contemporâneo e urbano que nos implica. Considerando a ausência da experiência do sagrado presente neste universo como uma denúncia muito oportuna e válida para a busca por pistas dos motivos e explicações, quando contrastamos e imaginamos o sagrado existente e influente no universo grego.

De qualquer forma é mais apropriado e assertivo versar através do embasamento cristão, como vemos feito no trabalho da pesquisadora espanhola Teresa Rodríguez Hage: “Rohrwacher nos convida a olhar o mundo com os olhos de Lazzaro, a mergulhar nele, talvez a salvação resida nesse olhar límpido, talvez por meio desse olhar possamos encontrar uma saída do mundo sem esperanças, descrente e indiferente em que vivemos.” (2021, p. 138)

Referências

LAZZARO FELICE. Direção: Alice Rohrwacher. Produção: Carlo Cresto-Dina. Itália: Tempesta, 2018. 1 recurso online (125 minutos), son., color. Disponível em: <<https://www.netflix.com/br/title/81004245>>. Acesso em: 15 jul. 2023

HAGE, T. R. Lazzaro Felice, el héroe santo de Alice Rohrwacher. *Latente Revista de Historia y Estética audiovisual*, n. 19, p. 123–158, 2021.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Hiperion ou o eremita na Grécia*. 2ª ed. Tradução de Marcia Sa Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

PESSOA, Fernando. *Poemas completos de Alberto Caetano*. Organização Carlos Felipe Moisés. 2. ed. São Paulo: Ática, 2013.

ROHRWACHER, Alice. Alice Rohrwacher on Creating a Timely and Timeless Tale with “Happy as Lazzaro”. *Entrevista cedida a Stephen Saito*. The Moveable Fest. 2018. Disponível em: <<https://moveablefest.com/alice-rohrwacher-happy-as-lazzaro/>>. Acesso em: 30 jul. 2023.

TORRANO, J. Estudo e Tradução. In: Hesíodo. *Teogonia*. 3a ed. São Paulo: Iluminuras, 1995. p. 08–86.

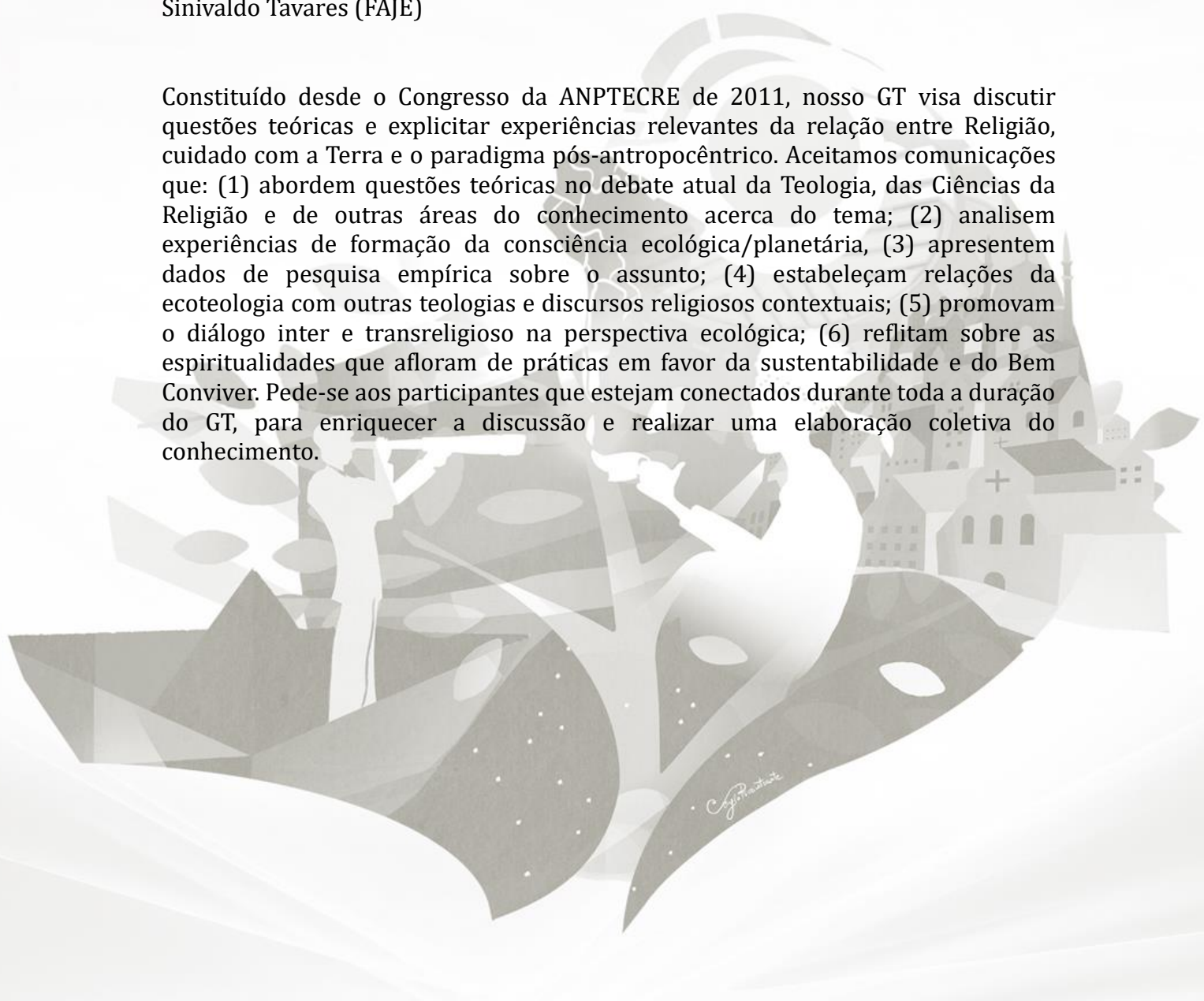
GT 10: CONSCIÊNCIA PLANETÁRIA, RELIGIÃO E ECOTEOLOGIA



GT 10: CONSCIÊNCIA PLANETÁRIA, RELIGIÃO E ECOTEOLOGIA

Afonso Tadeu Murad (FAJE)
André Luiz Rodrigues da Silva (PUC-Rio)
Carlos Alberto Motta Cunha (PUC-Minas)
Luiz Carlos Susin (PUC-RS)
Marcial Maçaneiro (PUC-PR)
Sinivaldo Tavares (FAJE)

Constituído desde o Congresso da ANPTECRE de 2011, nosso GT visa discutir questões teóricas e explicitar experiências relevantes da relação entre Religião, cuidado com a Terra e o paradigma pós-antropocêntrico. Aceitamos 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) estabeleçam relações da ecoteologia com outras teologias e discursos religiosos contextuais; (5) promovam o diálogo inter e transreligioso na perspectiva ecológica; (6) reflitam sobre as espiritualidades que afloram de práticas em favor da sustentabilidade e do Bem Conviver. Pede-se aos participantes que estejam conectados durante toda a duração do GT, para enriquecer a discussão e realizar uma elaboração coletiva do conhecimento.



TAREFAS NUCLEARES DA ECOTEOLOGIA NO BRASIL. INTERLOCUÇÃO COM ERNEST CONRADIE

Afonso Tadeu Murad¹

Resumo: A ecoteologia desenvolveu-se nos últimos anos em diferentes continentes, mantendo elementos comuns e evidenciando características próprias do norte e do sul globais, do ocidente e do oriente. À medida que dá passos, identifica tarefas singulares em cada contexto. Tomarei a contribuição do teólogo sul-africano Ernest Conradie e aludirei brevemente ao chileno Román Guridi, visando avançar na reflexão sobre temas centrais e procedimentos básicos da ecoteologia no Brasil. Conradie aponta quatro tarefas básicas da ecoteologia: (a) crítica ecológica do próprio cristianismo, (b) crítica cristã à destruição do planeta, (c) contribuição para uma “reforma” do cristianismo visando recuperar sua significatividade, (d) aporte de um discurso público interdisciplinar sobre a sustentabilidade. A reforma ecológica do cristianismo inclui uma revisão de leituras da bíblia, da tradição eclesial, da dogmática, da ética cristã, da espiritualidade e da missão das igrejas, em perspectiva ecumênica. Para Román Guridi, para colaborar no diálogo mundial sobre a sustentabilidade, deve-se aprofundar três questões centrais: (a) compreensão teológica da natureza, (b) o ser humano e seu lugar em relação aos outros seres e (c) a interação de Deus com o conjunto das criaturas e o futuro da criação. A partir desses nós temáticos, a teologia entra em diálogo com outras disciplinas e cosmovisões, e propõe uma existência ecologicamente amigável. Concentrando-me na visão de Conradie, apresentarei algumas intuições acerca das tarefas da ecoteologia no nosso país, levando em conta a interface com outras correntes teológicas e as Ciências da Religião.

Palavras-chave: Conradie; Tarefas da ecoteologia; Diálogo interdisciplinar; Reforma ecológica.

Introdução

Essa comunicação se insere no conjunto de textos que tenho apresentado nos Congressos da SOTER e da ANPTECRE, apontando a contribuição de ecoteólogos(as) de outros países e regiões para a reflexão ecoteológica no Brasil. Dada a exiguidade do espaço oferecido, concentrar-me-ei em Ernst Conradie. Ele é Teólogo da África do Sul (Universidade Western Cape), membro da Igreja Anglicana, destaca-se como pesquisador em teologia sistemática e Ecoteologia. Tem um histórico de mais de 170 publicações. É referência em ecoteologia em língua inglesa. Apresenta uma visão ampla da ecoteologia, articulando-a com vários campos do conhecimento (<https://repository.uwc.ac.za/handle/10566/2170>).

¹ Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma). Professor e pesquisador de teologia na FAJE (Faculdade Jesuíta) em Belo Horizonte (MG). Email: murad4@hotmail.com.

1. A ecoteologia e alguns desafios

Segundo Conradie, a ecoteologia cristã surgiu como discurso acadêmico na década de 70, em parte como resposta às crescentes inquietações ecológicas no mundo. Nas duas primeiras décadas a ecoteologia manteve um foco claro: a relação entre o ser humano e a natureza. Posteriormente esse foi reformulado para “lugar e papel da humanidade” nesse planeta ou o significado da humanidade na evolução do cosmos. Desde a década de 1990, a ecoteologia tornou-se um discurso cada vez mais amorfo. Passou a cobrir uma ampla gama de temas e problemas subjacentes, situados em diversos contextos geográficos, expressos em vários idiomas, emergindo basicamente em todas as tradições confessionais e escolas de teologia, cobrindo todas as subdisciplinas da teologia cristã. Por vezes, esteve cativa de velhas disputas metodológicas, como a tensão entre estudos bíblicos e teologia sistemática, teologia sistemática e teologia prática, estudos de religião e teologia. O grande número de livros, artigos e ensaios de ecoteologia se deu à custa de certa fragmentação e confinamento. “Ecoteólogos em todo o mundo não falam principalmente para o outro” (sic) pois o escopo é enorme e há que se concentrar em discursos específicos. Haveria uma tendência nos distintos discursos ecoteológicos de se tornarem insulares, dentro de tradições teológicas particulares e contextos regionais (CONRADIE, 2019, p. 4-5).

As profundas diferenças entre as diversas ecoteologia residem em: divergentes visões sobre natureza e graça, concepções de mundo subjacentes, visões sobre a relação fé e ciência, e entre o cristianismo e outras religiões.

Então, defende nosso autor, a ecoteologia necessita distinguir a teologia cristã de teologias e saberes sobre o Sagrado de outras tradições religiosas, explicitar a diferença em relação ao que chamamos no Brasil de Ciência(s) da Religião e a mostrar a singularidade de sua visão do ser humano em comparação com as ciências sociais e as ciências biológicas (CONRADIE 2020, p. 1-2).

Parece-nos que Conradie apresenta um quadro da ecoteologia que não corresponde bem à realidade brasileira. Aqui a ecoteologia começou a ganhar expressão praticamente vinte anos depois, no início da década de noventa, especialmente com as obras de Leonardo BOFF, sobretudo “Ecologia: grito da Terra. Grito dos pobres” (2004). Tornou-se conhecido o livro de J. MOLTMANN, *Deus na*

criação (1987). Ivone GEBARA abriu caminhos críticos e inusitados com “Teologia ecofeminista: ensaio para repensar o Conhecimento e a Religião” (1997). No atual momento estamos em fase de expansão e criatividade da ecoteologia, e não do “pensamento amorfo”. Predomina entre nós o impulso para estabelecer relações com outras tradições religiosas, escutar as culturas afro e indígena, assumir a causa as de gênero, e dialogar com as ciências da religião.

Como cremos que “tudo está interligado”, o acento da ecoteologia não recai na distinção e sim na cooperação. Mas a análise de Conradie sinaliza riscos reais. A ecoteologia, como outras correntes teológicas, pode se fechar sobre si própria e não conseguir contagiar as comunidades eclesiais e a sociedade com a sua originalidade. Mais. Muitas igrejas não consideram que o cuidado da Casa Comum faça parte de sua missão. Algumas igrejas têm assumido a questão ecológica por meio de resoluções, documentos e programas. E fazemos nossas a pergunta de Conradie: Qual é o impacto ecológico real de tais resoluções eclesiais? O ideal seria medir tal impacto nos padrões de produção e consumo dos membros das igrejas, e nem tanto pelas declarações oficiais delas (CONRADIE, 2019, p. 4).

Conradie se dedica ao tema do diálogo da teologia cristã com outras disciplinas e o relaciona com a ecoteologia. Segundo ele, é inapropriado introduzir convicções da nossa fé, oferecer diagnósticos da realidade atual antes de iniciar as conversas interdisciplinares. A tarefa de conferir sentido é contínua. Ela deve ler os “sinais dos tempos”, levar em conta o conhecimento emergente, novas percepções e outras perspectivas relevantes. Devido a uma lente mais ampla e abrangente, teólogos, juntamente com filósofos e cientistas de religião podem ajudar a reconhecer, analisar e criticar pressupostos incorporados em várias escolas de pensamento em outras disciplinas (CONRADIE, 2015, p. 379-380). No caso da teologia, essa lente advém da fé, da esperança e da caridade, que oferece uma visão cristã do mundo como um todo. Tal visão coloca em jogo não apenas a “construção social da realidade”, como afirma Peter Berger, mas também as construções da realidade última. A reflexão sobre a realidade última se funda na vida, morte e ressurreição de Jesus. Mas não é total nem definitiva. Continua sendo um mistério inabarcável (CONRADIE, 2015, p. 377-378). Diremos nós, isso exige da (eco)teologia humildade e espírito de aprendiz.

2. As quatro tarefas da (eco)teologia cristã

Conradie (2019, 2020) apresenta quatro tarefas básicas da ecoteologia, em relação à crise ecológica e à busca da sustentabilidade. As primeiras seriam uma dupla crítica. De um lado a ecologia aponta a convivência ou a indiferença do cristianismo diante da degradação ambiental. De outro lado, a mensagem cristã denuncia a crescente destruição de nossa Casa Comum e propõe atitudes novas. Ora, se a teologia não acolhe com humildade a crítica do movimento ecológico, essa se torna um exercício apologético que negligencia a necessidade de conversão ecológica para si mesmo e para todos. E aí se coloca já uma quarta tarefa da ecoteologia como teologia pública: oferecer uma contribuição própria nos debates mais amplos, na universidade e na sociedade, atuando no discurso interdisciplinar sobre sustentabilidade.

Por que a teologia e a espiritualidade cristãs são importantes nessa “virada” da humanidade para a consciência planetária? É certo, afirma Conradie, que tal mudança exige compromissos na ciência e na tecnologia, vontade política, educação ambiental, cobertura da mídia etc. Mas também é necessário recorrer às tradições culturais, morais e espirituais para transformar as visões, finalidades, percepções, corações, mentes, hábitos e comportamentos das pessoas ao redor do mundo. A crise climática, por exemplo, põe não somente questões morais em torno da justiça socioambiental, mas também questões espirituais. Saber o que fazer e como agir exige “energia moral”, que se situa no campo espiritual (CONRADIE, 2019, p. 1).

Apesar do lento crescimento do contingente populacional sem adesão a uma religião, no nosso país ainda predomina a simbólica e a linguagem religiosa no cotidiano, especialmente nos setores populares. Acreditamos que um discurso religioso que resgate a sabedoria do povo e potencialize sua intuição de cuidado com a natureza, aliada à formação da consciência política, poderá mudar a face do país, no que diz respeito à consciência ecológica e às práticas sustentáveis em vários níveis.

Segundo Conradie, há ainda uma dupla tarefa construtiva da ecoteologia: contribuir para a autenticidade cristã e para a multiplicidade do discurso sobre as questões ecológicas na esfera pública. Isso é teologicamente crucial, para discernir os movimentos do Espírito em meio ao antropoceno. Inspirado na sua tradição confessional, o ecoteólogo sul-africano afirma que ao assumir a causa

socioambiental as igrejas simultaneamente promoverão uma verdadeira “reforma ecológica do cristianismo”. Tal reforma não pode ser abordada somente em bases funcionais ou pragmáticas. Ela deve estar enraizada “nos símbolos da Tradição cristã”. Ou seja: na mensagem central dos evangelhos, na Trindade, na (re)interpretação dos textos bíblicos e litúrgicos, no resgate das virtudes da fé, esperança e caridade. Isso implica “reinvestigar, redescobrir e renovar as tradições cristãs” à luz dos desafios colocados pela atual situação do planeta. Há falhas significativas na tradição cristã, que precisam ser corrigidas. A reforma de tradições cristãs pode começar em qualquer ponto, na leitura da bíblia ou na práxis eclesial, desde que se torne abrangente. E deve estar atenta para não se desviar, devido a institucionalização das igrejas (CONRADIE, 2019, p. 1,3).

Parece-nos que a expressão “reforma ecológica do cristianismo” é muito abrangente e pode dar margem a certos mal-entendidos. Ela abrange muitos aspectos, dos quais elencaremos alguns: uma estrutura eclesial mais participativa, sinodal; o engajamento dos cristãos e das igrejas em questões de cidadania e sustentabilidade, o desenvolvimento de uma ecoespiritualidade, a releitura dos temas teológicos à luz de novas categorias, a hermenêutica bíblica que aponte a ligação entre criação, libertação histórica e salvação, a celebração litúrgica mais gestual e simbólica, o ecumenismo e a cooperação entre igrejas, etc.

3. Autenticidade cristã e temas ecoteológicos

Conradie sustenta que o caminho da ecoteologia para a autenticidade cristã inclui cinco passos proféticos e pastorais com relação à crise planetária: ler os sinais dos tempos (os sintomas), expor as causas subjacentes do problema (diagnóstico), discernir o movimento do Espírito, contar a história da obra de Deus e expressar uma visão profética de como o mundo poderia e deveria ser (CONRADIE, 2020, p. 3,19). Resumidamente: visão e discernimento. Ora, tal caminho se assemelha ao método adotado pela Teologia da libertação e a “Igreja dos pobres” na América Latina, que desde a Conferência de Medellín (1968) assumiu o método “Ver-Julgar-Agir”, completado com “revisar e celebrar”. É algo convergente com nossas práticas libertadoras.

Nosso autor faz uma leitura panorâmica dos diferentes acentos da ecoteologia, ressaltando a necessidade de manter o foco e evitar os desvios

(CONRADIE, 2019, p.4-6). Vejamos alguns deles e apontemos como acontecem entre nós:

a) Hermenêutica Bíblica: Há várias iniciativas para recuperar a sabedoria ecológica nas raízes bíblicas do cristianismo. No entanto, certa seleção dos textos, privilegiando os relatos da criação não ajuda as comunidades cristãs a relacionarem a consciência ecológica com o núcleo da mensagem cristã. A tendência oposta consiste em criticar os textos bíblicos, alegando que eles favorecem a dominação sobre os outros seres, o patriarcalismo e um distanciamento em relação à terra. Portanto, há uma tensão entre a hermenêutica da confiança e a da suspeita. *Parece-nos mais coerente privilegiar a hermenêutica que resgata o positivo dos textos bíblicos.*

b) Teologia construtiva: há um intento de repensar o conteúdo e o significado da fé cristã à luz das preocupações ecológicas. Enfatiza-se a responsabilidade da humanidade diante da criação, ou: qual a relação correta entre humanidade e natureza. Mas é necessário ir além, e reinterpretar todos os símbolos centrais da fé cristã. *Ora, essa é uma tarefa em curso nas teologias da libertação no nosso continente.*

c) Sociedade Justa, participativa e sustentável: Foram publicados muitos textos de questões éticas acerca da sustentabilidade ambiental, injustiças econômicas e conflitos violentos em várias instâncias (como refugiados, gênero, religiões). Desde a Assembleia de 1990 do Conselho Mundial de Igreja em Seul, com o tema: “Justiça, paz e integridade da Criação”, tende-se a priorizar um dos temas em detrimento do outro. Grosso modo, no ocidente enfatiza-se a sustentabilidade, no oriente a melhoria de vida em meio aos conflitos e no Sul global a justiça social e climática. É necessário abordar as três agendas em conjunto. *Estamos de acordo.*

d) Ecofeminismo e cristianismo: Grande parte do ecofeminismo critica a lógica de dominação das sociedades ocidentais industrializadas, que se justificam com uma ideologia dualista, baseada nos binários masculino – feminino, cultura – natureza, alma – corpo, transcendência – imanência, e céu – terra. Ainda é problemática a nomeação masculina de Deus e o autoritarismo patriarcal. *Acrescentamos que o ecofeminismo é a corrente que mais tem contribuído com a teologia ecológica no nosso contexto.*

e) Espiritualidade indígena: Há uma “recuperação generalizada” da sabedoria dos povos originários. Quando as comunidades indígenas crescem

numericamente, enfrentam conflitos com o cristianismo tradicional. Segue aberto o debate das visões de Deus dessas culturas com a confissão trinitária. *O Sínodo panamazônico abordou essa questão, ressaltando a necessidade do respeito, da interculturalidade e de novas experiências de inculturação da fé* (SÍNODO, 2019)

f) Teologia animal: Nos tempos atuais se afirma o valor intrínseco dos outros animais. No discurso ecumênico esse se expressa na noção de integridade da criação. Mas poucos endossam a “igualdade biocêntrica”. Sustenta-se uma noção de graduação de valor das várias formas de vida. Tal debate entre biocentrismo e ecocentrismo não está presente somente no cristianismo. Visando um discernimento, há que se considerar a perspectiva cristocêntrica da “encarnação profunda”, ou a pneumatológica (O Espírito doador de vida), ou teocêntrica.

g) Missão e manutenção da Terra: No século XIX houve uma grande expansão da atividade missionária cristã. Infelizmente ela esteve aliada à exploração neocolonial de recursos naturais. E posteriormente, ao consumismo no ocidente. Atualmente há que se repaginar a visão da missão com o cuidado do planeta, considerando também as vítimas do colonialismo.

h) Cristianismo e diálogo multirreligioso: Lidar com as questões socioambientais globais exige uma ação conjunta com outros grupos religiosos, organizações da sociedade civil, ciência, educação e governos. Há tensão na forma de conceber o lugar do cristianismo em relação às outras religiões. O conflito entre exclusivismo e pluralismo religioso: o cristianismo deve chegar até os confins da Terra, ou é uma religião ao lado das outras.

As tensões apresentadas por Conradie estão presentes, em diferente intensidade, na teologia e na prática pastoral do nosso país. Algumas delas, como o diálogo multireligioso não encontra dificuldades na academia, e sim nas igrejas. A teologia da libertação animal tem se desenvolvido em vários círculos de discussão, mas nem sempre se concilia com uma visão planetária que inclui todos os seres bióticos e abióticos em relação.

Dada a exiguidade do espaço, não desenvolvemos a contribuição de R. Guridi, que será objeto de futuro trabalho. Somente citamos que ele destaca três temas centrais a desenvolver na ecoteologia: (a) a compreensão teológica da natureza, (b) o ser humano e seu lugar em relação aos outros seres e (c) a interação de Deus com o conjunto das criaturas e o futuro da criação (GURIDI, 2022).

Conclusão aberta

Selecionamos aqui alguns tópicos do pensamento de Conradie, que aparecem também em outros textos seus: um panorama dos desafios da ecoteologia no mundo, suas quatro tarefas básicas, o discernimento sobre as questões planetárias, o diálogo com outras ciências, os temas emergentes da ecoteologia, com seus riscos e possibilidades. Em cada um deles fizemos uma breve reflexão sobre a ecoteologia no Brasil. Auguramos que nosso trabalho suscite uma discussão crítica e valiosa para o compromisso das igrejas cristãs e da teologia o cuidado da Casa Comum, à luz da fé.

Referências

BOFF, L. *Ecologia: grito da terra e grito dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 2004 (Nova edição: 2013).

CELAM. *Documentos de Medellín*. Petrópolis: Vozes, 1969.

CONRADIE, E. *Christianity. An ecological critique of Christianity and a Christian critique of ecological destruction*. 2019. Disponível em: <https://www.semanticscholar.org/>

CONRADIE, E. The four tasks of christian ecotheology: revisiting the current debate. *Scriptura* 119 (2020:1), p. 1-13. Disponível em: <http://scriptura.journals.ac.za>

CONRADIE, E. Twelve theses on the place of Christian theology in multi-disciplinary conversations. *Stellenbosch Theological Journal*, 2015, Vol 1, N. 1, p. 375-386

GEBARA, I. *Teologia ecofeminista: ensaio para repensar o Conhecimento e a Religião*. São Paulo: Olho D'água, 1997.

GURIDI, R. Teología y Crisis Ecológica: nudos problemáticos y perspectivas de futuro de la ecoteología. *Estudios Eclesiásticos*, vol 97, n 381-382, sept 2022, p. 355-394

MOLTMANN, J. *Dios en la creación*. Salamanca: Sígueme, 1987.

SÍNODO PANAMAZÔNICO. *Documento Final*. São Paulo: Paulinas, 2019.

AS RELAÇÕES ENTRE O CONCEITO DE SUMAK KAWSAY E A TEOLOGIA CÓSMICA DE HILDEGARDA DE BINGEN

Amanda Vicentini¹

Resumo: Em que pontos se entrelaçam o pensamento de uma mística cristã germânica e o paradigma andino Sumak Kawsay, o bem-viver? Hildegarda de Bingen, 1098, mostra-se atual e capaz de oferecer uma teologia cósmica, terrena e feminina. Essa ecoteologia, muito se assemelha ao conceito dos povos de Aby Ayala, uma cosmologia que estabelece uma relação harmoniosa entre todos os seres, o planeta e um Deus materno. Queremos aproximar essas duas noções mostrando como as ideias de Hildegarda, uma doutora da igreja, assemelham-se à espiritualidade dos povos indígenas, e como ambas, nos capacitam para uma teologia cósmica, que inclua os céus e a terra, o pai e a mãe, o imanente e o transcendente. Nossa metodologia desenvolve-se a partir de três caminhos hermenêuticos: a faceta feminina e materna de Deus, a natureza como sujeito e a concepção holística do universo. Alguns resultados indicam um íntimo e profícuo relacionamento entre essas duas cosmologias. Hildegarda como doutora da igreja, torna-se uma fonte legitimadora da espiritualidade desses povos, relegada a mitos e idolatrias, mas que emerge hoje, como um arsenal epistemológico poderoso para novos paradigmas teológicos. A união da visão de Hildegarda com a dos povos indígenas é fazer uma teologia feminina, ecológica, mas também decolonial. Portanto, ficamos com algumas perguntas. Se essas cosmologias tanto se assemelham, porque Hildegarda é doutora da igreja, mas os saberes indígenas alguma vez e ainda hoje, são considerados heresias e paganismo? E como estes saberes podem se entrelaçar e enriquecer para prover novas concepções de vida na terra?

Palavras-chave: Hildegarda de Bingen; Sumak Kawsay; Teologia Cósmica; Decolonialidade.

Introdução

Queremos aqui estabelecer um diálogo entre o conceito de Sumak Kawsay e o trabalho teológico deixado por Hildegarda de Bingen. São duas “cosmoteologias” distantes territorialmente e epistemologicamente, que, no entanto, como pretendemos apresentar aqui, possuem interessantes e intrigantes semelhanças que entendemos contribuir com nossas atuais necessidades históricas, políticas, ecológicas e religiosas, em uma tarefa de romper paradigmas teológicos, descolonizar epistemologias e viver uma vida em comunhão com toda a criação.

Hildegarda de Bingen foi uma monja alemã beneditina, nascida em 1098, em Bermersheim, cidade às margens do Rio Reno. Desde muito nova tinha visões e um

¹ Doutorado em andamento na Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Fez doutorado sanduíche na Katholische Privat-Universität Linz – Áustria. Seus temas de interesse são: ecoteologia, teologia feminista, espiritualidade indígena e de modo particular, o poder curativo das plantas. E-mail: amandajvicentini@gmail.com.

contato particular com a natureza. Começou a produzir trabalhos teológicos, botânicos, medicinais e musicais. Era uma líder natural, carismática, e em meio a uma inquisição que arrasava mulheres consideradas curandeiras, conseguiu falar do poder curativo das plantas e das pedras, sobre o orgasmo feminino e do amor materno de Deus. Atuou pública e politicamente em um ambiente tomado pelo clericalismo e domínio masculino. Hildegarda tem hoje um grande revival. Sua concepção holística do universo, a busca da saúde e equilíbrio entre corpo, mente e espírito e a relação harmoniosa com a natureza, fazem da sibila do Reno hoje, uma “santa pop”.

O Sumak Kawsay é um conceito originário das culturas indígenas andinas. A etimologia, de origem quechua, traduz-se: *sumak*: belo, bonito, precioso e *kawsay*, como vida. A melhor tradução para o português seria o “Bem Viver” ou ainda, “viver a vida em plenitude”. O Bem Viver andino convoca à uma relação de amistosidade entre os seres humanos, a natureza e os demais seres, além de uma percepção da dimensão metafísica e espiritual de todo o cosmos. Considera a terra, Pachamama uma grande mãe que a todos acolhe e nutre além, de uma uma noção de interracialidade do todo.

A exploração do paradigma de Sumak Kawsay tem conquistado destaque no âmbito acadêmico, tornando-se objeto de estudo em diversas perspectivas, incluindo a política, o direito internacional, a antropologia intercultural, a sociologia e a economia solidária. Todas essas áreas estão empenhadas em buscar alternativas aos paradigmas convencionais que frequentemente carecem da abrangência necessária para promover o cuidado da vida em sua totalidade. Mostra-se, portanto, também como um conceito de resistência à uma cosmovisão exclusivamente cristocêntrica, europeia e positivista. Afinal, muitos dos saberes, espiritualidade e modos de vida dos povos andinos foram relegados a crenças, idolatrias e mitos em uma missão de colonização e doutrinação. Isso, no entanto, afetou profundamente nossa forma de perceber e sentir o mundo, nossa relação com a natureza e nosso entendimento sobre Deus.

1. O feminino, a natureza e a interdependência

Para tanto, este trabalho quer apresentar três possibilidades de caminhos hermenêuticos: a faceta feminina e materna de Deus, a natureza como sujeito e a

concepção holística do universo. Acreditamos que esses três pontos formam uma base importante para relacionarmos essas duas cosmoteologias e suas formas de sentir-pensar o mundo.

1.1. A faceta feminina e materna de Deus

Algo que entendemos aproximar as teologias de Hildegarda e a andina, é a concepção de uma face feminina e materna de Deus. Enquanto vivemos em uma cultura religiosa onde predomina o Pai e o masculino, essas teologias nos dão luz para elaborar um pensamento e argumento fundamentado sobre papel e a presença do feminino na nossa concepção do mundo e da divindade. Hildegarda nos oferece em sua teologia, nada menos que o “amor materno de Deus” como segue na seguinte citação:

For through the fountain – fullness of the Word came the embrace of Gods’s maternal love, which nourishes us into life, is our help in perils, and – as a most profound and gentle love – opens up for repentance” (HILDEGARDA DE BINGEN, 1987, p. 235)².

Matthew Fox (2019) argumenta que Hildegarda de Bingen é uma arauta do “feminino divino”. Através de sua teologia ecológica, fala da “*viriditas*”, a divina força da natureza, manifestada em toda a criação, fonte inesgotável de nutrição. É ainda Fox (2019) que argumenta que ela chama para um despertar da presença dessa força, “leading to an honoring of Mother Earth” ³(p. 15).

Mãe Terra é o conceito em língua quechua para a noção de mãe divina e terrena. Concentra em si, assim como um ninho, a potência vital que fertiliza e alimenta todo o cosmos:

Pacha es el nido de vida de culturas, comunidades, familias y de todo lo que existe; [...] Es el nido vital eterno de la humanidad, sean grandes o pequeños; [...] de los animales existentes pequeños y grandes; [...]de la nube, el sol, la luna, las estrellas y todo lo existe en el cosmos; [...] nido de todo lo que existe en el vientre de la Pachamama (PACHA, 2021 *apud* CÉLLERI, 2019, p. 29).

A filosofia andina trabalha com relações de dualidade e complementaridade, e Pachamama, com seu ventre gerador, é o completar feminino do *Wiracocha* ou

² Tradução nossa – Pois através da fonte – plenitude da Palavra veio o abraço do amor materno de Deus, que nos alimenta para a vida, é a nossa ajuda nos perigos e – como um amor mais profundo e gentil – abre para o arrependimento” (SC II, 2, 4).

³ Tradução nossa: levando à honra à Mãe Terra.

Grande Senhor, evidenciando que a concepção de Deus, necessariamente integra uma face feminina.

2.2. A natureza como sujeito

A constituição do Equador de 2008, sugere que a Terra é detentora de direitos. É uma abordagem biocêntrica, que reconhece o valor intrínseco e ontológico de todos os ecossistemas e seres vivos no ambiente. O conceito de Bem Viver, resgata esta sabedoria de vida ancestral, que rompe com o paradigma que transforma tudo e todos em coisa. Vejamos que para os indígenas do Xingu

o mundo é povoado por muitas espécies de seres, não somente dos reinos animal e vegetal, mas também dos minerais, a água, o ar e a própria Terra que contam com espírito e inteligência próprios – ou *ajayum* em *aymara*, no Altiplano boliviano (ACOSTA, 2016, p. 15).

Quanto à natureza subjetiva da criação, Hildegarda de Bingen, em uma linguagem metafórica, revela sua sensibilidade aos elementos naturais que se manifestam com uma aura de tristeza. No livro “Méritos da Vida” (*Liber Vitae Meritorum*), ela descreve uma experiência singular na qual testemunhou uma conversa melancólica entre os elementos da natureza e a figura emblemática de um ser chamado “O Homem Cósmico”. Eis um trecho desse diálogo:

And I heard how the elements of the world turned toward that man with a wild scream. And they shouted: we can no longer run to finish the route as our master wanted because people with their bad actions reverse our course, like a mill that turns everything upside down. We already smell the pestilence and hunger for the fullness of justice (HILDEGARDA DE BINGEN *apud* CRAINE, 1997, p. 67)⁴.

Nos parece que Hildegarda já era alertada através de suas visões e inspirações sobre os problemas ambientais. Aqui, os elementos se mostram cheios de subjetividade: gritam, sofrem e reclamam o desvio do seu caminho, aquele planejado pelo mestre, interceptado pelas ações más das pessoas.

2.3. A concepção holística do universo

O Bem Viver baseia-se nos princípios de relacionalidade, complementaridade, correspondência, reciprocidade e ciclicidade, ou seja,

⁴ E ouvi como os elementos do mundo se voltaram para aquele homem com um grito selvagem. E gritaram: não podemos mais correr para terminar o percurso como quis o nosso mestre, pois as pessoas com suas más ações invertem nosso curso, como um moinho que vira tudo de cabeça para baixo. Já cheiramos a peste e temos fome da plenitude da justiça (LVM III, 2-3).

compreende o cosmos inteiro como uma aliança contínua e perpétua. Tudo está conectado, tudo tem relação! O divórcio entre a Natureza e o ser humano não faz sentido, fomos todos criados de uma mesma substância. Vejamos como isso é representado na teologia hildegardiana

God has composed the world from all its elements for the glory of his name. He strengthened the earth with winds, illuminated her with stars and filled her with creatures of every kind. He thus surrounded and strengthened human beings with all there is in the world, giving them great power. All of creation was destined to be a helpmate for them, for human beings can neither live or survive without the elements (HILDEGARDA DE BINGEN, 1987, p. 26)⁵.

Nessa passagem podemos nos concentrar em dois principais aspectos: Deus ter nos dado poder e força a partir da mesma energia e substância que o mundo foi criado e o destino de uma colaboração mútua e necessária entre o ser humano e os elementos.

Essa colaboração precisa ser justa, equilibrada e centrada na boa convivência entre todos os seres e elementos. Na filosofia andina, se alguém tirar algo de Pachamama, é necessário, de alguma forma, mesmo que simbolicamente, restituí-la, reforçando assim o princípio de reciprocidade e interdependência.

Conclusões

A proposta dessa pesquisa é iniciar uma aproximação da teologia hildegardiana e a dos povos andinos, a fim de estabelecer um diálogo que aproxima essas cosmoteologias, modos de pensar, sentir e viver no mundo.

De modo breve, aqui neste trabalho, pudemos ver que ambos conduzem a uma intimidade com a natureza, uma natureza que nos oferece uma opção materna e feminina de Deus e nos projeta a olhar o mundo todo interconectado e interdependente.

Conectar esses dois mundos também é fazer uma teologia decolonial, de modo a difundir e legitimar o conhecimento dos povos indígenas de Abya Ayala. São

⁵ Deus compôs o mundo a partir de todos os seus elementos para a glória do seu nome. Ele fortaleceu a terra com ventos, iluminou-a com estrelas e encheu-a de criaturas de todo tipo. Ele assim cercou e fortaleceu o ser humano com tudo o que existe no mundo, dando-lhe grande poder. Toda a criação foi destinada a ser uma companheira para eles, pois os seres humanos não podem viver nem sobreviver sem os elementos WV II, 2.

cosmoteologias que são tão distantes territorialmente, historicamente e institucionalmente, mas que reencantam nosso olhar para a terra em que vivemos.

Referências

ACOSTA, Alberto. *O Bem Viver, uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Autonomia Literária, 2015. 264p.

HILDEGARDA DE BINGEN. *Scivias: Scito vias Domini: conhece os caminhos do Senhor*. Tradução de Paulo Ferreira Valério. São Paulo: Paulus, 2015. Coleção amantes do mistério.

HILDEGARD DE BINGEN. *The book of Divine Works*. Bear e Company, 1987.

CÉLLERI, Luis Paúl Muñoz. *Teologia e Sumak Kawsay: o diálogo com a sabedoria andina do bem viver* [recurso eletrônico] / Luís Paúl Muñoz Céleri – Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019. 159 p. Disponível em: <http://www.editorafi.org>

CRAINE, Renate. *Hildegard, Prophet of the Cosmic Christ*. The Crossroad Publishing Company, New York, 1997.

FOX, Mathew. *Hildegard of Bingen: a saint for our times: unleashing her power in the 21st century*, 4. ed. Vancouver, Canada, Namaste, 2019.

PACHA, Suma Qamaña: *Vivir Bien*. Espiritualidades originárias. Cochabamba: Verbo Divino, v. 8, 2012.

LIÇÕES DA VIDA ANIMAL PARA O SER HUMANO SEGUNDO AMBRÓSIO DE MILÃO

André Luiz Benedito¹

Resumo: O aumento da preocupação em torno da preservação do meio ambiente fez também ressoar mais fortemente a perspectiva de uma interdependência entre o ser humano e os demais seres vivos. O Papa Francisco, na Encíclica *Laudato Si*, acena para esse horizonte ao recordar que o homem está imerso na criação e, ao contemplá-la, reconhece os laços com que Deus uniu a todos os seres. À luz dessa dinâmica de interdependência, enseja-se a possibilidade de uma experiência de aprendizado para o ser humano a partir da observação da natureza. Porém, este fato não é novidade, pois ele é constatável em obras de autores pagãos antigos e na tradição bíblica. Na era patrística, houve também alguns escritores que abordaram esse tema, dentre os quais, Ambrósio de Milão. Nesse sentido, a presente comunicação tem por objetivo apresentar algumas lições que a fauna descrita no tratado ambrosiano intitulado “Examerão” pode oferecer ao homem quando este se dispõe a contemplar a natureza. Em primeiro lugar, serão abordados os seres que vivem nas águas; em seguida, as aves; por fim, os animais que caminham sobre a terra. Os resultados obtidos mostram a atualidade da contribuição do bispo de Milão que nos oferece exemplos de ordem tanto moral como teológica a partir da criação. Assim, a convivência entre o homem e os animais na “casa comum” deste mundo contribui para que os seres humanos aprendam tanto a melhor coexistirem entre si como também a prestarem a devida reverência Àquele que tudo criou.

Palavras-chave: Ambrósio de Milão; Animais; Aprendizagem.

Introdução

Nas últimas décadas, acentuou-se a preocupação com as questões ecológicas, sobretudo devido ao risco de extermínio das espécies animais e vegetais. Observou-se, ainda, que o ser humano poderá arcar com as consequências de uma exploração desenfreada. À medida que há um crescente apelo em favor da preservação da natureza, repercute-se a perspectiva de uma interdependência entre o homem e os demais seres vivos. De fato, segundo o Papa Francisco (LS, n. 220), “o crente contempla o mundo, não como alguém que está fora dele, mas dentro, reconhecendo os laços com que o Pai nos uniu a todos os seres”.

Na dinâmica dessa interdependência, ensinam-se também algumas oportunidades tanto de aprendizado para o ser humano a partir da natureza quanto de ocasiões para ilustrar o seu comportamento. Houve autores antigos – como o

¹ Doutorado em Teologia (PUC-Rio). Estágio pós-doutoral pela PUC-SP. E-mail: katolous@yahoo.com.br.

poeta romano Virgílio – que já teciam essas observações. Na tradição bíblica, encontra-se semelhante constatação. Basta recordar, por exemplo, Jesus ensinando aos discípulos a observar as aves do céu e os lírios do campo no intento de animá-los à confiança na providência divina (Mt 6,26-30).

Nesse mesmo sentido, a reflexão de Ambrósio, bispo de Milão, apresentada na sua obra intitulada “Examerão”, extrai lições morais e teológicas para o homem a partir da criação. Sendo assim, nesta comunicação, vamos expor alguns dos animais que aparecem nos livros V e VI da obra que correspondem, respectivamente, ao quinto e ao sexto dia da criação. Começando pelos animais aquáticos, passaremos aos alados para, enfim, chegarmos aos terrestres. No pensamento de Ambrósio (2010, p. 178), o comportamento dos animais fornece à humanidade exemplos para o bem a ser praticado e para o mal a ser evitado e, portanto, são considerados úteis para a instrução.

1. Animais aquáticos

Os animais aparecem no quinto dia da criação. Por ordem divina, as primeiras criaturas surgem a partir das águas, de forma que Ambrósio comece por ali a sua abordagem. O bispo de Milão mostra a cadeia alimentar dos peixes: o mais fraco é devorado por um mais forte, que, por sua vez, é engolido por outro, a ponto de, eventualmente, presa e predador, estarem no mesmo ventre. Tal cobiça entre os peixes é um sinal para os homens, de modo que estes, a partir do comportamento desses animais, enxerguem os vícios e fiquem atentos ao exemplo que podem oferecer. Para Ambrósio, com efeito, o homem forte não deve atacar o fraco, a ponto de alguém mais forte que o primeiro acabar sendo instigado a causar-lhe dano. Desse modo, quem prejudica o outro corre o risco de preparar para si uma armadilha na qual ele próprio cai (AMBRÓSIO, 2010, p. 171-172).

O bispo de Milão, ainda, recorda o problema da cobiça insaciável de bens, que humanamente se reflete no rico avaro e iníquo que engole o patrimônio dos mais fracos. Ambrósio alerta para o risco de alguém assim encontrar um fim repentino para si mesmo e para suas posses. É o que acontece com o siluro – uma espécie de peixe maior que engole outros menores – que, inesperadamente, é pego pelo anzol, e, portanto, cessa sua vontade incontrolável de devorar (AMBRÓSIO, 2010, p. 172).

Ambrósio afirma que o homem é peixe e explica o motivo à luz da parábola da rede (Mt 13,47-50), que retrata a separação entre peixes bons e maus no final dos tempos. Para os peixes bons, o anzol não mata e nem a rede prende, mas os eleva. Assim, o anzol e a rede de Pedro não matam, mas consagram, da mesma forma como o protomártir Estêvão, o primeiro peixe que subiu ao trazer em sua boca o estêter da justiça (AMBRÓSIO, 2010, p. 173-174).

Outro animal aquático que o bispo de Milão apresenta é o polvo, cuja capacidade de camuflagem serve para apanhar suas presas, que dele se aproximam sem atenção. Tal animal é comparado àqueles que mudam muitas vezes seu modo de pensar e que recorrem a vários tipos de artimanhas, a fim de levar vantagem sobre os incautos. Ambrósio também retrata o caranguejo que usa a esperteza para se alimentar das vísceras de uma ostra: primeiro, ele espera que ela se abra; em seguida, atira-lhe uma pedrinha impedindo-a de se fechar; enfim, devora-a. Para Ambrósio, há humanos que se nutrem da desgraça alheia e, por isso, exorta seus ouvintes a se contentarem com o que já possuem e, conseqüentemente, a não se deixarem levar pelo fogo da avareza. Com ambos os exemplos, o bispo de Milão mostra que a inteligência precisa ser usada para obter a graça da salvação e não para enganar o próximo (AMBRÓSIO, 2010, p. 178-180).

Ambrósio também lembra que os peixes vivem dentro de seus limites, isto é, cada espécie vive em determinados pontos do mundo aquático. Se os mares se dilatam, falta terra para os homens: esta é constantemente dividida e redividida por causa da cobiça. Há espécies de peixes que mudam de lugar apenas pela necessidade da procriação e não pela inconstância de sua natureza. Desse modo, os peixes obedecem à lei divina, enquanto o homem, com seu imoderado desejo de possuir, anula os mandamentos de Deus (AMBRÓSIO, 2010, p. 182-185).

2. Animais alados

Da descrição dos peixes, Ambrósio passa à das aves, também criadas no quinto dia. Ele procura fazer uma espécie de transição: começa a exposição recordando os pássaros que vivem à beira das águas como o alcione – conhecido também como “martim-pescador”. Esta ave coloca seus ovos na areia da praia e permanece mais algum tempo lá após o nascimento dos filhotes. O que impressiona Ambrósio é a incrível tranquilidade desse animal apesar do vai e vem das águas

sobre a praia e das tempestades. Dessa forma, é uma inspiração para que os homens imitem a fé desta pequena ave para que se abram à confiança em Deus (AMBRÓSIO, 2010, p. 194-195).

Ambrósio, ainda, apresenta os grous que possuem certa organização política e militar natural, diferente da humana que é forçada e servil. Tal espécie organiza em turnos a vigilância noturna e a direção do voo. O bispo de Milão afirma que a atividade política foi ensinada pela natureza, pois, de início, o trabalho dos homens era comum, assim como a dignidade, bem como a divisão de encargos por turnos e das tarefas, de modo que ninguém se arrogasse um poder perpétuo para si e nem havia servidão permanente. A harmonia foi quebrada pelo desejo de domínio, que reivindicava os poderes adquiridos e, em consequência, não queria deixar os recebidos. Os turnos das vigílias são cumpridos a contragosto e a obediência com má vontade quase sempre leva ao desleixo. As pessoas reclamam os primeiros lugares e, se isso for concedido, já exigem que seja assim para sempre. Entre os grous, por outro lado, existe equanimidade nos trabalhos e humildade no exercício do poder (AMBRÓSIO, 2010, p. 200-202).

Outra ave lembrada por Ambrósio é a cegonha. Quando ela se encontra na velhice, as crias aquecem os membros da ave anciã – que já perdeu as penas –, alimentam-na e, ainda, ajudam-na a se levantar. Com este exemplo, o bispo provoca seus ouvintes: “Quem de nós não se aborrece de erguer o pai doente? Quem colocaria sobre os ombros um velho cansado? [...] As aves não se envergonham de sustentar os membros de um honorável ancião”. Assim, Ambrósio evoca o exemplo da cegonha para que os filhos não descuidem dos pais na velhice (AMBRÓSIO, 2010, p. 203-204).

A andorinha é um modelo de simplicidade, cuja indigência e pobreza não a levam a prejudicar os outros e nem se desespera diante da fraqueza de seus filhotes. Quanto aos humanos, muitas vezes, estes são consumidos pela cobiça e, nos momentos de sofrimento, perdem a esperança e ficam abatidos. Da andorinha, aprende-se que, quanto mais falham os auxílios humanos, mais ainda devemos confiar na providência divina (AMBRÓSIO, 2010, p. 206).

As gralhas são evocadas por Ambrósio como inspiração para os pais aprenderem a amar seus filhos: elas acompanham o voo dos filhotes para que os mais novos não desfaleçam e, ainda, os alimentam por um bom tempo. O bispo

constata a triste realidade de certas mulheres que rejeitam sua prole e dos ricos que não reconhecem outros filhos para evitar a divisão do patrimônio (AMBRÓSIO, 2010, p. 206).

Na categoria das espécies aladas, Ambrósio também insere as abelhas, cujas principais características consistem na organização, no respeito às leis e na busca do bem comum para o funcionamento da colmeia. Tais elementos são pertinentes para a vida em sociedade entre os seres humanos (AMBRÓSIO, 2010, p. 211). De fato, “cada abelha, cumprindo sua tarefa, não se aproveita do trabalho alheio, nem busca a subsistência da vida no roubo e na corrupção” (SILVA, 2022, p. 580).

3. Animais terrestres

No livro VI, que corresponde ao sexto dia da criação, Ambrósio faz uma exposição dos animais terrestres. Como anteriormente, o pregador evoca também suas características, “exortando seus ouvintes à virtude que tais seres possuem ou, de modo contrário, para que os homens não sigam os instintos animais que levam aos vícios e à degradação do humano” (COELHO, 2019, p. 52).

O bispo recorda o asno, animal exposto à pilhagem e mais lento em inteligência. A partir dessa constatação, o ser humano é persuadido a ser mais vivaz e a abandonar a preguiça do corpo e do espírito a partir da fé, que costuma aliviar grandes fardos. A raposa também é evocada por Ambrósio, que é ardilosa e arma ciladas, coisas que o homem deveria evitar (AMBRÓSIO, 2010, p. 231-232).

A perdiz, que rouba ovos alheios e os choca como seus, não possuirá futuramente tais filhotes, pois estes, assim que ouvirem a voz da verdadeira mãe, a esta retornarão. Igualmente, o ser humano precisa evitar a prática da fraude, cujo preço um dia será pago. Ambrósio, ainda, afirma que o diabo é como a perdiz: arrebatada as criaturas para si, mas a voz de Cristo, ao qual elas realmente pertencem, as recolhe novamente (AMBRÓSIO, 2010, p. 232).

Algumas características positivas dos animais são evocadas por Ambrósio. A formiga, por exemplo, embora pequena, surpreende por sua força e trabalha espontaneamente, de modo a juntar recursos para alimentar-se futuramente. Por isso, não é desculpa a pequenez ou a fraqueza do corpo para o abandono do zelo pela virtude. Ambrósio, então, recorre ao texto bíblico que aconselha a imitar a formiga:

“Compara-te com a formiga, ó preguiçoso; imita seus caminhos e sê mais sábio do que ela” (Pr 6,6) (AMBRÓSIO, 2010, p. 233).

Outro animal que não é preguiçoso é o cão. Segundo Ambrósio, eles são solícitos na guarda e segurança de seus donos. Tais animais, ainda, alertam-nos através dos latidos e defendem suas casas. Os que negligenciam o serviço da segurança são comparados a “cães mudos, incapazes de ladrar” (Is 56,10) (AMBRÓSIO, 2010, p. 234). Ambrósio, inclusive, afirma que o cão, com sua hábil capacidade de farejar, torna-se um modelo para o homem que, ao perceber a mentira, rejeita a falsidade e, por fim, encontra a verdade. A fidelidade do cão ao seu dono é também um exemplo da retribuição que, como criaturas, devemos prestar ao Criador que nos dá o sustento (AMBRÓSIO, 2010, p. 239-241).

Considerações finais

A fauna apresentada por Ambrósio consiste, então, em um livro do qual se tiram lições para a vida humana. Em geral, costuma-se abordar a prática das virtudes e a fuga dos vícios a partir da sua percepção na convivência com as demais pessoas. Por sua vez, a pregação ambrosiana nos recorda que a natureza também oferece alguns critérios de discernimento moral para o homem. Assim, para além da contemplação de sua beleza e bondade, a criação provoca uma reflexão acerca da realidade da natureza humana, bem como algumas inspirações no tocante ao cuidado de si e dos outros.

O pensamento de Ambrósio também nos trouxe lições teológicas. A partir do comportamento dos animais, o homem faz uma leitura das suas relações com o Criador, desde o apelo a uma fé inabalável nas dificuldades até a perseverança nos mandamentos divinos. Dessa forma, mediante a criação, pode-se “descobrir qualquer ensinamento que Deus nos quer transmitir através de cada coisa, porque, para o crente, contemplar a criação significa também escutar uma mensagem, ouvir uma voz paradoxal e silenciosa” (LS, n. 85).

As contribuições do Examerão reafirmam a proposta da consciência de que vivemos em uma “casa comum”. De fato, a convivência cotidiana dos habitantes de uma residência possibilita uma aquisição recíproca de conhecimento e de valores. De maneira semelhante, a experiência de vida na grande casa do mundo resulta em uma aprendizagem dinâmica e multifacetada, tanto em vista de uma convivência

harmoniosa entre os seres vivos, como também para que seja elevado o eterno louvor ao Criador de tudo.

Referências

AMBRÓSIO. *Examerão*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2010.

COELHO, Bruno Alves. O Hexaëmeron de Santo Ambrósio (séc. IV) e o Hexaëmeron de São Boaventura (séc. XIII): uma comparação necessária. Lleida, 2019. 126 f. *Trabajo final de Máster*. Màster Universitari en Identitat Europea Medieval. Universitat de Lleida. Disponível em: <<https://repositori.udl.cat/items/f8c65bab-8b66-483a-9909-617c9d69169f>>. Acesso em: 03 mai. 2023.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si sobre o cuidado da casa comum*. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html>. Acesso em: 28 abr. 2023.

SILVA, André Luiz Rodrigues da. As abelhas e a formação de uma sociedade justa segundo Santo Ambrósio. In: CONGRESSO INTERNACIONAL SOTER, 34, 2022, Belo Horizonte. Anais do Congresso SOTER – Religião e projetos de Brasil nos 200 anos de Independência. Belo Horizonte: SOTER, 2022. p. 577-581. Disponível em: <https://www.soter.org.br/imagens/download_imagem.php?arquivo=34CongrSoter-Anais.pdf-061222110036.pdf>. Acesso em: 05 set. 2023.

A REDENÇÃO UNIVERSAL NA PERSPECTIVA DA ECOLOGIA INTEGRAL

André Luiz Rodrigues da Silva¹

Resumo: Em continuidade à comunicação apresentada no 35º Congresso Internacional da Soter, em 2023, apresento nesta comunicação o aprofundamento do axioma teológico que declara que o Deus que salva é o mesmo Deus que cria. Ao tratar da ecologia integral, o Papa Francisco nos convida a contemplar a natureza e o mundo seguindo o exemplo de São Francisco, por quem a Teologia compreende mais de perto a unidade que existe entre toda forma de comprometimento com o cuidado ecológico, a promoção da justiça em relação aos pobres, o engajamento nas atividades que envolvem o bem da sociedade e a paz interior, certamente como fruto de um equilíbrio entre um mundo sem conflito e a experiência de autoconhecimento e crescimento interior. De algum modo, o Papa indica que o percurso a ser traçado vai do cuidado da Casa comum à vida interior, da promoção da justiça à construção de uma sociedade mais justa e fraterna. Em termos antropológicos, ocorre verificar os elementos da ecologia integral que unam o macro ao microcosmo, de tal modo que o homem religioso se veja urgentemente condicionado a protagonizar ações de impacto socioambiental. Em termos soteriológicos, não se renuncia aos projetos efetivos que compreendam mudanças urgentes no estilo de vida das pessoas, sobretudo dos mais necessitados e pobres.

Palavras-chave: Soteriologia; Ecologia Integral; *Laudato Si'*.

Introdução

As primeiras experiências do povo judeu se estabeleceram pela fé em um Deus libertador a partir dos eventos que conduziram Israel para longe da escravidão a que foi submetida no Egito. Sabe-se que tal experiência definiu a teologia da criação, já que a salvação do povo tinha sido realizada com a manipulação dos elementos da natureza (mar, vento, fogo). Consolidou-se, então, a interdependência entre soteriologia e antropologia, quando a morte redentora de Cristo redefiniu a nova criação para que o homem fosse regenerado pela graça e perdoado pela misericórdia divina. De fato, também o Novo Testamento aludiu aos fenômenos da natureza (terremoto, alteração climática, movimentação dos astros) para descrever os momentos cruciais da morte redentora de Cristo (FORTE, 1987, p. 156).

Desta forma, não me parece que estejamos tratando de algo diverso, quando conciliamos o conceito de ecologia integral apresentado pelo Papa Francisco na *Laudato Si'* com a perspectiva cristológica, a fim de compreender que uma ecologia

¹ Doutor em Ciências e Teologia Patrística pelo Instituto Patrístico Agostiniano de Roma, Itália. Professor do PPG em Teologia da PUC-Rio. Coordenador do Curso de Teologia a Distância da PUC-Rio.

integral corresponda necessariamente a uma soteriologia universal. A aproximação entre a ecologia e a soteriologia é relativamente mais simples, como pude retratar até aqui. No entanto, o nexos entre a integralidade ecológica e a universalidade da salvação ainda exige certo amadurecimento, para que não se sustente apenas como uma hipótese produzida por uma frase de efeito.

Escolhi, então, continuar com a exposição dessa reflexão levando em consideração os desastres naturais e a experiência diante de situação de catástrofe ambiental, propondo um caminho para o diálogo com a cultura e com as religiões não cristãs, numa perspectiva voltada para a consciência planetária, ao mesmo tempo que evoco a figura de São Francisco como modelo e exemplo sempre atual diante dessas situações.

1. Mudanças climáticas e catástrofes naturais

Na “Cidade de Deus”, Agostinho precisou responder às acusações levantadas pelos pagãos sobre o fato de o Cristianismo ter se tornado uma ameaça para a ordem pública, ao invés de beneficiar o Império Romano depois da promulgação das leis que tinham garantido a liceidade do culto cristão e promovido a fé para todos os cantos. Segundo tais acusações, o fato de adotar a religião cristã para o Império promoveu mais desordens e catástrofes, assolando algumas cidades em que a presença do cristão deveria ter se tornado um sinal de proteção e providência da divindade.

Segundo Agostinho, de Sião ainda haveria de brotar a Lei do Senhor, enquanto sua Palavra haveria de emergir de Jerusalém (Is 2,2-3), o que vale a dizer que este caminho de salvação e paz, então, não seria destinado apenas para os cristãos, mas para todos os povos, pois a Lei e a Palavra do Senhor não permaneceram em Sião e em Jerusalém, avançando dali para todo o mundo (AGOSTINHO, 2017, p. 300).

Ora, é curioso como Agostinho recorra ao texto de Jó, demonstrando que as necessidades e as adversidades do mundo presente colocam o homem e a mulher em situações extremas por causa de inundações frequentes de um furacão (AGOSTINO, An. in Iob, 14). Embora Jó fosse um excelente exemplo do justo injustamente marcado pelo mal, os comentários sobre a vida desse personagem bíblico só se tornaram frequentes com Orígenes, motivado pela necessidade de explicar o problema do mal no mundo. No museu Pio Cristão do Vaticano é possível

encontrar o sarcófago de Jonas, entre cujas referências estão o dilúvio de Noé (Gn 7,7), os três dias em que Jonas ficou dentro do ventre do peixe (Jn 1,17) e Jonas deitado à sobre da planta (Jn 4,6-11). A inspiração do artista parece ter sido motivada pela necessidade de explicar tanto as catástrofes naturais como a própria morte do homem pela fé na ressurreição de Cristo, que oferece o peixe como alimento ao mesmo personagem que é abatido pelo sofrimento (LAWRENCE, 1962, p. 289)

As notícias sobre o Tsunami de 2011, no Japão, chegavam a nós por meio de imagens chocantes, pelas quais era possível acompanhar ao vivo as pessoas que morriam. Numa cena bem emblemática, com a chegada da onda na cidade de Kadashi, notamos as pessoas mais jovens alcançando as partes mais elevadas do vilarejo, enquanto um senhor de idade é visto caminhando de maneira lenta, enquanto todas as estruturas e construções por detrás dele eram engolidas pelo tsunami. Em poucos instantes, aquele senhor tenta se segurar em algo que lhe pudesse proteger e salvar, pois as águas cresciam violentamente, mas, infelizmente, toda a construção desmorona e, diante dos olhos da audiência, aquela pessoa perde sua vida.

Neste ano, temos vivido impactos enormes em consequência do fenômeno El Niño e do aquecimento global. Há poucos dias, a cidade de Roca Sales, no Rio Grande do Sul, foi castigada por ciclones devastadores, arrasando com as plantações, destruindo casas, mas sobretudo ceifando muitas vidas. Quase ao mesmo tempo, acompanhamos a devastação violentíssima na cidade de Derna, na Líbia, país paupérrimo do norte da África e vitimado por graves problemas sócio-políticos. O desastre aconteceu com o rompimento de barragens que não suportaram a força das enchentes provocadas pelas tempestades.

Nos três casos, apesar da origem natural da catástrofe ou do superaquecimento global provocado pelas intervenções ambientais irresponsáveis do homem, encontra-se a fragilidade do ser humano que, independente da sua condição social, sofre o mesmo destino fatal. Não importa a religião, nem a cor, nem tampouco a região do mundo em que vive, pois tem gente que morre soterrada na terra que deveria alimentá-lo ou afogada nas águas que serviriam para regenerá-lo. Segundo a noção de ecologia integral, não importa se nos deparamos com uma vítima fatal ou milhares de corpos que se multiplicam e se aglomeram nos estuários

de nossas cidades. A Igreja continua a se debruçar de modo samaritano sobre cada uma das vítimas.

2. Caráter protréptico dos desastres naturais

O Papa Francisco indica que o percurso a ser traçado vai do cuidado da Casa comum à vida interior, da promoção da justiça a construção de uma sociedade mais justa e fraterna (LS 210). Em termos antropológicos, ocorre verificar os elementos da ecologia integral que unam o macro ao microcosmo, de tal modo que o homem religioso se veja urgentemente condicionado a protagonizar ações de impacto socioambiental. Clemente de Alexandria, ao falar sobre o Lógos divino, atribuía-lhe o caráter protréptico, que servia como uma chamada de atenção para a humanidade distraída e dispersa (CLÉMENT, 1960, p. 151). A natureza também exerce hoje uma função protréptica, com os desastres naturais, convidando a humanidade distraída, sobretudo o homem de fé, a renovar o curso da sua vida de modo que possa promover um mundo mais saudável e favorável, sobretudo aos mais pobres e desvalidos.

Esse mundo acercado pelas catástrofes exige que deixemos de lado a teologia do castigo, negativa, para avaliar e apontar os critérios de uma hermenêutica de salvação, em que a piedade, a comunhão dos santos e o diálogo interreligioso possam acontecer. Nesse sentido, não nos perguntamos se aquele senhor no Japão ou aqueles corpos aglomerados na Líbia são cristãos, para que possamos fazer algo por eles. Nós nos emocionamos e chegamos a chorar por aqueles cujos nomes desconhecemos em função da comunhão que em Cristo nos possibilita orar uns pelos outros e nos mobilizarmos de ambos os lados por causa da compaixão que nasce nesse processo. Ao mesmo tempo a fragilidade e a necessidade de ajuda demonstram claramente que continuaremos limitados exatamente no mesmo lugar em que só Cristo se apresenta como único redentor e salvador. Se dependesse apenas de nossos esforços e da vontade de querer ajudá-los, mais pessoas teriam se salvado. Mas o fato de não conseguirmos ajudar a todos não torna ineficaz a nossa iniciativa. Pelo contrário, move-nos à compaixão ainda maior.

3. O exemplo de São Francisco

O Papa Francisco alude ao exemplo de São Francisco, reconhecendo que o santo de Assis tinha se dedicado totalmente ao cuidado daquele que é frágil, conservando com alegria e autenticidade os traços do que é possível reconhecer hoje na ecologia integral. Segundo o Papa Francisco, em São Francisco de Assis era possível perceber “até que ponto são inseparáveis a preocupação pela natureza, a justiça para com os pobres o empenho na sociedade e a paz interior” (LS 10). Vice-versa, com São Francisco é possível compreender que os anseios e as preocupações de cada coração descrevem intimamente a instabilidade e os riscos do mundo que nos cerca, ao mesmo tempo em que o equilíbrio espiritual e interior da alma jamais pode ser alcançado, enquanto essa não se abrir para as graves questões ambientais de um mundo que se vê em colapsos de ordem climática. De alguma forma, quando fala sobre a paz interior aproxima-se do conteúdo da ecologia integral, enquanto torna-se mais complacente com o próximo ao falar da justiça aos mais pobres e da preocupação com a natureza, revelando aqui os fundamentos da soteriologia universal.

O exemplo de Francisco prova que o comprometimento de cada um, da via descendente ou ascendente, tem consequências que, de fato, favorecem a humanidade inteira. Todo e qualquer esforço ecológico não deve ser vítima do pessimismo individual, mas compõe a participação de cada um em benefício e salvação de todos.

Considerações finais

Os desastres naturais têm se multiplicado e agravado em todo o mundo, encontrando uma humanidade mais fragilizada por causa do egoísmo estabelecido pelas injustiças sociais e por causa do contexto de um meio ambiente fragilizado em vista dos impactos socioambientais que aceleram o aquecimento global.

Além das vítimas fatais das enchentes, dos terremotos e dos acidentes ambientais, milhares de vidas – às vezes milhões – acabam sendo afetadas pela intempestividade desses eventos, perdendo suas propriedades, vendo suas colheitas devastadas e expondo-se às doenças que surgem da poluição que normalmente surge nesse contexto.

Acreditar na salvação de todos exige uma tomada de posição mais radical do homem interior para que compreenda que o seu papel em relação às ações de preservação e cuidado com a casa comum é algo urgente e indispensável.

Referências

AGOSTINO, Santo. *Anotazioni sul libro di Giobbe*. Disponível em https://www.augustinus.it/italiano/annotazioni_giobbe/index2.htm. Acesso em 28 de outubro de 2023.

AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus (contra os pagãos)*, parte II. São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 2017.

CLÉMENT D’ALEXANDRIE. *Le Pédagogue*. Livre I. Paris: Les Éditions du Cerf, 1960.

FORTE, Bruno. *La teologia come compagnia, memoria e profezia*. Introduzione al senso e al metodo della teologia come storia. Milano: Edizioni San Paolo, 1987.

LAWRENCE, Marion. Ships, Monsters and Jonah. *American Journal of Archeology*, Chicago, v. 66, n. 3, p. 289-296, 1962.

PAPA FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Si'*. Sobre el cuidado de la casa común. Città del Vaticano: Tipografia Vaticana, 2015.

NOVAS EPISTEMOLOGIAS E TRANSTEOLOGIA: PEDAGOGIAS DOS POVOS ORIGINÁRIOS

Carlos Alberto Motta Cunha¹

Resumo: No pensamento decolonial, a colonialidade do saber é um dos temas mais recorrentes quando se critica os empreendimentos hegemônicos da modernidade. O “racismo epistêmico”, a negação da “alteridade epistêmica”, ou o “epistemicídio” são atos colonialistas empenhados na negação e marginalização de saberes alternativos. “Epistemologias do sul”, categoria metafórica e indicativa do mundo epistemologicamente diverso, acolhe saberes diversos provenientes, principalmente, das margens da sociedade. A teologia que emerge deste espaço fronteiro se converte em transteologia. Isto é, uma teologia disposta a ir além dos seus próprios enunciados para vivenciar novas experiências com os povos originários. A nossa comunicação delimita este movimento propondo um encontro de pedagogias. O povo Xukuru e a tradição judaico-cristã, cada um com a sua especificidade, propõem pedagogias de observação da dinâmica da criação que refletem ações educativas ecológicas, humanizadoras e anti-utilitaristas. Tal encontro se justifica pois, diferente da modernidade estruturada na linguagem, a pós-modernidade configura-se mais em imagens para uma compreensão da realidade como acontecimento do que conceitos. Os povos originários interpelam o sujeito contemporâneo a uma conversão de sentidos capaz de se refletir em cidadania planetária consciente da dinâmica da vida e engajada em políticas de preservação do meio ambiente.

Palavras-chave: Epistemologias; Decolonialidade; Transteologia; Pedagogia; Povos originários.

Introdução

O texto a seguir é resultado de intuições embrionárias sobre a relação entre a sabedoria dos povos originários e a teologia. A crise civilizatória do nosso tempo, principalmente o drama socioecológico, justifica a reflexão e aponta caminhos de solução para a escuta atenta das vozes que emergem das tradições ancestrais. De modo mais específico, buscamos dialogar com a pedagogia da observação sobre a dinâmica da natureza presente na tradição judaico-cristã e entre o povo Xukuru do Ororubá, de Pesqueira, no agreste pernambucano.

Para atender o diálogo acima descrito, recorreremos às práticas decoloniais no reconhecimento do mundo epistemologicamente diverso, chamado de “epistemologias do Sul”. Desse cenário, eclode uma teologia para além dos seus próprios espaços. A transteologia, segura de sua especificidade, é marcada pela

¹ Doutor em Teologia com pós-doutorado na mesma área, docente e pesquisador no Programa de pós-graduação Mestrado Profissional em Teologia Prática da PUC Minas. E-mail: carlosamc04@gmail.com.

disposição de se refazer diante do outro. Essa *prisca theologia* que perpassa o transfundo cultural de todas as tradições possibilita encontros saudáveis entre saberes que enriquecem as relações humanas e o cuidado com o a natureza.

1. Epistemologias do sul

A colonialidade do saber ou “geopolítica do conhecimento” é um dos temas mais recorrentes entre os estudiosos do pensamento decolonial. A noção de violência epistêmica, elaborada por Michel Foucault na sua crítica à modernidade e na relação entre poder e conhecimento visando o controle social não conseguiu captar o eurocentrismo e a sua face colonialista, apesar de toda a sua importância. O “racismo epistêmico” (MALDONATO-TORRES, 2004, p. 29-56), a negação da “alteridade epistêmica” (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 87-95), ou o “epistemicídio” (SANTOS, 1999) são atos colonialistas empenhados na negação e marginalização de saberes alternativos. A ideologia que coloca no centro das atenções culturas superiores e dominantes em relação às outras culturas do mundo se nutre de uma lógica fundamental para a reprodução da colonialidade do saber. “A elaboração intelectual do processo de modernidade produziu uma perspectiva de conhecimento e um modo de produzir conhecimento que demonstram o caráter do padrão mundial de poder: colonial/moderno, capitalista e eurocentrado” (QUIJANO, 2016, p. 60-61).

O giro decolonial se inscreve nesse contexto hegemônico como um passo importante para o acolhimento de outras epistemologias. Como um processo de resistência teórico-prático, político e epistemológico à lógica dos mecanismos colonialistas, a mudança decolonial aponta para “os limites de uma ideologia imperial que se apresenta como a verdadeira e única interpretação” (MIGNOLO, 2007, p. 57). Feita a crítica à colonialidade do saber e às suas relações de dominação, o próximo passo do giro decolonial consiste em viabilizar caminhos políticos de transformação para o reconhecimento do mundo epistemologicamente diverso.

“Epistemologias do Sul” é o nome dado à percepção desse mundo. O valor dado a essa diversidade tem o seu lugar na construção de um pensamento integral, fruto do diálogo entre os espaços da ciência e os da sapiência. O “Sul” agregado ao termo “epistemologias” é “concebido metaforicamente como um campo de desafios epistêmicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados

pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo” (SANTOS; MENEZES, 2010, p. 19). Portanto, “epistemologias do Sul são o conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam essa supressão, valorizam os saberes que resistiram com êxito e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos” (SANTOS; MENEZES, 2010, p. 19).

Aprender que existe o Sul; aprender a ir para o Sul e aprender a partir do Sul e com o Sul são orientações básicas para pensar e fazer a partir das epistemologias do sul (SANTOS; MENEZES, 2010, p. 15). O giro decolonial será efetivo se “situarmos a nossa perspectiva epistemológica na experiência social do outro lado da linha, isto é, do sul global não-imperial, concebido como a metáfora do sofrimento humano” (SANTOS; MENEZES, 2010, p. 53) provocado por estruturas opressoras. O confronto entre o pensamento hegemônico com a ideia de que o conhecimento é interconhecimento oportuniza um exercício epistemológico proveniente de interações sustentáveis entre saberes. Uma ecologia de saberes cujo objetivo é “ampliar a legitimidade intelectual e cultural das lutas pela dignidade humana” (SANTOS, 2014, p. 107).

2. Transteologia

Acolhendo a diversidade de epistemologias e reconhecendo-se diante do “outro”, como espelho, a teologia se transforma, e transformada pode cooperar para a transformação do mundo. No contexto da pluralidade epistemológica, os espaços fronteiriços, entre e para além dos saberes, intensificam a sua importância como lugares inovadores de enunciação e anunciação de muitas vozes e práticas. Os movimentos de empoderamento da atualidade dão visibilidade a estas iniciativas. As fronteiras se alargam. Não sem motivos, a complexidade do tempo atual inflacionou o uso do prefixo “trans” com múltiplos significados a depender do termo associado: “além de”, “para além de”, “o outro lado” ou “o lado oposto”. É o caso de: transmoderno, transhumano, transgênero, transdisciplinar, transreligioso e outras possibilidades.

O termo “transteologia” não é novo. Ele aparece na filosofia da libertação proposta por Enrique Dussel, por exemplo. Um labor teológico para “além da teologia da cristandade latino-germânica, eurocêntrica e metropolitana, que ignorou o mundo colonial” (DUSSEL, 2013, p. 202). Outro exemplo, emerge dos

estudos de religião comparada de Joseph John Campbell. Para ele, a transteologia surge da consciência de nossa fraternidade com toda criação. Há “um mistério indefinível, inconcebível, admitido como um poder, isto é, como a fonte, o fim e o fundamento de toda a vida e todo o ser” (CAMPBELL, 1990, p. 45).

Uma teologia para além dos seus próprios espaços, transteologia, segura de sua especificidade e, ao mesmo tempo, disposta ao encontro com o outro, é resposta viável às perguntas existenciais do sujeito contemporâneo. Isso não significa dizer que a transteologia é a novidade do momento capaz de solucionar todos os problemas. Longe disso. O modo “para além de” imposto sobre a teologia é capaz de colocá-la no entrelugares das sociedades, culturas, religiões e saberes com a intenção de alargar ainda mais a sua relevância libertadora. A transteologia é pensada a partir da “*prisca theologia* que está no transfundo cultural de todos os povos e de todas as tradições” (TENÓRIO, 2014, p. 36).

2.1. Encontros entre pedagogias: a tradição judaico-cristã e o povo Xukuru

A partir do referencial transteológico acima mencionado, encontros saudáveis entre saberes possibilitam o enriquecimento das relações humanas e o cuidado com o planeta. Tomo como exemplo o transfundo teológico que permeia, de modo específico, as tradições dos povos antigos, originários. De um lado da fronteira, está a tradição judaico-cristã, fruto de um intercâmbio cultural intenso e, do outro lado, a tradição indígena, especificamente do povo Xukuru. O encontro entre as pedagogias da observação da tradição judaico-cristã e do povo Xukuru do Ororubá, de Pesqueira, no agreste pernambucano, permite uma transteologia marcada por encontros de conceitos, ideias, experiências e, sobretudo, de ações educativas ecológicas, humanizadoras e anti-utilitaristas.

Na tradição judaico-cristã, os textos bíblicos deixam transparecer uma pedagogia do cuidado logo nos relatos de origem: “Iahweh Deus tomou o homem e o colocou no jardim do Éden para cultivar e o guardar” (Gn 2, 15). O cuidado de Iahweh ecoa no ato criacional louvado nos Salmos: “De Iahweh é a terra e o que nela existe, o mundo e seus habitantes; ele próprio fundou-a sobre os mares e firmou-a sobre os rios” (Sl 24, 1-2). E mais: “Quando vejo o céu, obra dos teus dedos, a lua e as estrelas que fixaste, que é um mortal, para dele te lembrares, e um filho de Adão, que venhas visitá-lo? (Sl 8, 4-5). A grandeza divina é um tema recorrente nos escritos

sapienciais. Na literatura profética, Dêutero-Isaías interpela com frequência sobre a grandeza de Iahweh (cf. Is 40, 12-31) e diz: “Elevai os olhos para o alto e vede: Quem criou estes astros?” (Is 40, 26).

Do Antigo para o Novo Testamento, a pedagogia do cuidado se mantém. Nos Evangelhos, por exemplo, os verbos *blepo* e *‘oráo* (no grego) e suas variantes são traduzidos para a língua portuguesa como “olhar”, “observar” “ver” e etc. A ideia é de uma ação cuidadosa, profunda e respeitosa (RUSCONI, 2003, p. 99-100). Assim, o ver as aves (Mt 6,26), observar os lírios (Lc 12, 27) e os campos (Jo 4,35) fazem parte da pedagogia da observação cuidadosa ensinada por Jesus Cristo. Assumir o seguimento de Jesus significa admitir um ver com profundidade que dê sentido de sacralidade sobre a vida de toda criação.

Para a tradição cristã, o mundo tem uma marca de filiação. Deus cria no Filho de modo que Jesus Cristo passa a ser o modelo da criação do Pai. A criação carrega em si as marcas da presença do Filho e está destinada a ser tomada 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” (GESHÉ, 2004, p. 144). Portanto, o senhorio de Cristo se estende a toda a realidade, de modo que o efeito redentor de seu ministério pascal não se limita aos seres humanos, mas se estende a todo mundo criado. A bondade intrínseca da criação, já revelada na tradição do Antigo Testamento, vê-se confirmada pela mensagem do Novo Testamento.

Já na tradição do povo Xukuru do Ororubá, nos municípios de Pesqueira e Poção, no Agreste pernambucano, o modo de vida está enraizado em uma sabedoria ecológica. Na gramática do povo do Ororubá, a Terra dos Ancestrais (Limolaygo Toype) é dotada de uma sabedoria verde vindo dos antepassados encantados. De modo pedagógico, a observação da dinâmica da criação converte em ações educativas, com consciência de preservação, humanizadoras e de comunhão. A tradição Xukuru tem um profundo respeito pela criação e funda práticas comunicativas transespecíficas, “isto é, a difusa concepção de uma ecologia pan-comunicativa na qual todas as partes e as superfícies, sejam estas orgânicas, materiais, vegetais etc. comunicam-se com as demais” (FELICE; PEREIRA, 2017, p. 11). “Caminhar-ensinar-aprender, no voo leve do passarinho, na pedagogia da coexistência, nos mostra que existem outros jeitos e formas de ser e estar no mundo.

Formas em que nos vemos como humano-natureza e assim vivemos em paz, harmonia e amor com todos os seres” (XUKURU, 2023).

Diferentemente da tradição judaico-cristã, fundamentada em um texto específico (a Bíblia), o povo Xukuru carrega a sua sabedoria na oralidade. As narrativas que daí emergem deixam transparecer a pedagogia da observação da dinâmica da criação como exercício capaz de moldar a prática da vida. Em “Interrompidas sagradas andanças (de)vidas as matanças”, o líder indígena Iran Xukuru diz:

[...] A abelha mestra, da criação, traz da beleza da flor o segredo da amorosidade
E vem da elegância de Gydador e da serpente Narôh o pisar com suavidade.
Me esforço e venho aprendendo com a sutiliza em beijar a flor pelo colibri
Como ainda da esfregação e do encantado serpenteado de Jaby.
Originado em correlações a arte de encantamento do meu sagrado lugar
Através do rezo peço a Tupã meu Deus para ser anteparo antes do chão tocar.
Pois sou originalmente Humano-natureza à Terra-mãe majestosa proteção.
Um ajuste a ecologia encantada e a natureza sagrada em pura reconexão.
Em afetuoso trato a mãe terra, não afetamos a ecologia do território sagrado
E só assim manteremos firmes a fidelidade aos reinados encantados [...] (XUKURU, 2023).

Percebe-se como a narrativa indígena torna-se um discurso enunciativo de sua identidade étnica (FELICE; PEREIRA, 2017, p. 53). A pedagogia Xukuru, como de muitos povos indígenas, é marcada por uma complexa rede comunicativa “de associações entre vozes animais indiciais e presença de caça ou de plantas úteis na floresta” (ALBERT; KOPENAWA, 2023, p. 122). “Consiste na construção de uma nova cosmologia de estar na natureza, integrando os saberes ancestrais Lonjy Abaré, a pedagogia do passarinho e o encantamento da Mata de Ororubá” (XUKURU, 2023).

3. Conversão de sentidos na cultura imagética

Há na atualidade uma tendência de reconhecimento do pensamento empírico, baseado na experiência prática, nas impressões sensíveis, proveniente das sensações percebidas pelos sentidos. Diferente da inteligência meramente racionalista de teorias abstratas e especulações. No mundo líquido de hoje, onde

tudo ou quase tudo está sempre em mudança (BAUMAN, 2011, p. 7), a linguagem conceitual, como estrutura rígida e monolítica, vai cedendo espaços ao mundo polissêmico das imagens. A cultura imagética enfraquece a palavra conceitual dando lugar para cenários repletos de imagens. A contemporaneidade é configurada enquanto imagem, sobretudo digital. Pensar em imagens “significa rememorar o passado e projetar o futuro, no âmbito de uma dimensão na qual o pensar, bem como a imaginação, prescinde das asserções e negações próprias do pensar conceitual” (SILVA, 2019, p. 269).

A cultura da imagem interpela as tradições forjadas no privilégio da palavra, do conceito. A tradição judaico-cristã atribuía enorme importância à palavra. Antes de se tornar uma tradição fixada em um livro escrito (Bíblia), a oralidade, fenômeno linguístico e dinâmico, dava o tom da riqueza das experiências de fé. Já as tradições dos povos originários trazem consigo uma linguagem do ser, quer dizer, a própria natureza ensina ao ser humano, a partir de sua presença e sua linguagem (FELICE; PEREIRA, 2017, p. 20). As imagens desenhadas no corpo e em outros lugares “exprimem a evidência de uma sobreposição e de existência de uma pele única que reúne as específicas superfícies e que, em vez de delimitar e definir, conecta e sobrepõe (FELICE; PEREIRA, 2017, p. 36).

As culturas dos povos originários interpelam o sujeito contemporâneo a uma conversão de sentidos. “O habitar, mais que um residir e um estar, remonta a um relacionar-se e, portanto, a um comunicar (FELICE; PEREIRA, 2017, p. 45). O sujeito urbano precisa reaprender a se relacionar com os seus sentidos e rever o seu jeito de estar no mundo. A natureza e toda a sua biodiversidade “não é algo de que alguém possa se apropriar; é uma parte da nossa construção como coletivo”, afirma Ailton Krenak (KRENAK, 2020, p. 40).

“Se a redução da natureza a texto objetivara o ambiente transformando-o em conceito e matéria passiva, dócil ao intervento transformador do homem” ((FELICE; PEREIRA, 2017, p. 25), a conexão com a natureza dos povos originários nos convida a um caminho diferente. Davi Kopenawa nos ajuda a compreender essa nova direção quando diz: “Eu não aprendi a pensar as coisas da floresta fixando os olhos em peles de papel. Vi-as de verdade” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 76). E: “*Omama* não nos deu nenhum livro mostrando os desenhos das palavras de *Teosi*, como os dos brancos. Fixou suas palavras dentro de nós” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 77).

As palavras do xamã yanomami nos provoca a refazer o nosso lugar com a natureza. Não mais como um lugar para ser dominado e explorado, mas cuidado, preservado e regenerado. Somos parte dessa grande teia da vida composta por sistemas abertos, criativos e em constante interação. “Para recuperar nossa plena humanidade, temos de recuperar nossa experiência de conexidade com toda a teia da vida. Essa reconexão, ou religação, *religio* em latim, é a própria essência do alicerçamento espiritual da ecologia profunda” (CAPRA, 2006, p. 230).

Culturas construídas sobre a pedagogia da observação têm muito a dizer sobre o cuidado com a natureza. A harmonia entre os povos originários e o meio ambiente interpela a mentalidade objetivista das sociedades urbanizadas. Os valores de reciprocidade, relacionalidade, complementariedade entre natureza, indivíduos e comunidades, com sua oposição ao conceito de acumulação contínua, reforçam o bem conviver ancestral como horizonte de sentido para alternativas de vida.

Considerações finais

O desafio está posto como o acolhimento de novas epistemologias para uma transteologia capaz de dialogar, de forma fecunda, com os povos originários. Por exemplo, o bom conviver ou bem-viver tem um sentido aberto e polissêmico, não se limitando às tradições indígenas. Há entre muitas culturas ao redor do mundo terminologias que remetem à ideia do bom convívio entre as espécies. O bem-viver integra também diferentes visões humanistas e anti-utilitaristas provenientes de outras latitudes: ubuntu, na África do Sul, e svadeshi, na Índia, por exemplo, como novas formas de organizar a vida.

A ideia de vida por trás de categorias como o bem-(con)viver e os seus correspondentes não pode sucumbir a um elemento retórico somente, mas remeter, sobretudo, a um estilo de vida engajado e permanente. Não se deve reduzi-lo a um mero projeto alternativo de desenvolvimento economicista e nem um retroceder à pré-modernidade em busca de um mundo idílico. Tampouco transformá-lo em uma religião com seu catecismo. Ele não é um “desenvolvimento sustentável” ou “capitalismo verde”, mas “é um conceito plural que surge das comunidades indígenas, sem negar as vantagens tecnológicas do mundo moderno nem as

contribuições de outras culturas e saberes que questionam distintos pressupostos da modernidade” (ACOSTA, 2016, p. 87).

A sabedoria dos povos originários quando mal compreendida vira modismo incapaz de alterar a relação entre colonizador e colonizado, entre ser humano e natureza. Reduzi-la a uma ideia única significa cair no laço do domínio dos regimes totalitários. A sua riqueza está na diversidade de formas e o desafio consiste em estabelecer princípios comuns que regem a sacralidade de todo ser vivo.

Referências

ACOSTA, Alberto. *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.

ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. *O espírito da floresta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

BAUMAN, Zygmunt. *44 cartas do mundo líquido moderno*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

BÍBLIA DE JERUSALÉM: nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2008.

CAMPBELL, Joseph. *O Poder do Mito*. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CAPRA, Fritjof. *A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. São Paulo: Cultrix, 2006.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

FELICE, Massimo Di; PEREIRA, Eliete S. (Orgs.). *Redes e ecologias comunicativas indígenas: as contribuições dos povos originários à Teoria da comunicação*. São Paulo: 2017.

DUSSEL, Enrique. Descolonização epistemológica da teologia. *Concilium*, nº 350, 2013.

GESHÉ, Adolphe. *O cosmo*. São Paulo: Paulinas, 2004.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

MALDONADO-TORRES, Nelson. The topology of being and the geopolitics of knowledge: modernity, empire and coloniality. In: *City*, vol. 8, nº. 1, p. 29-56. 2004.

Disponível em:
<<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/1360481042000199787>>.

MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina*. La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa, 2007.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad-racionalidad. In: PALERMO, Zulma; QUINTERO, Pablo (Coord.). *Aníbal Quijano: textos de fundación*. Buenos Aires: Editorial: Ediciones del Signo, 2016.

RUSCONI, Carlo. *Dicionário do grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 7.ed. Porto: Edições Afrontamento, 1999.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos*. 2.ed. São Paulo: Cortez, 2014.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SILVA, Manuel Moreira da. Forma de pensar e emancipação pós-modernas do humano. *Phenomenological Studies: Revista da Abordagem Gestáltica*, XXV (3), 264-273, 2019.

TENÓRIO, Waldecy. *Escritores, gatos e teologia*. Cotia: Ateliê Editorial, 2014.

XUKURU, Iran. *A mata é eterna proteção*. Disponível em:
<https://www.instagram.com/p/CtH_Xm5LFXO/>.

XUKURU, Iran. *Interrompidas sagradas andanças (de)vidas as matanças*. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CtH_Xm5LFXO/>.

ECOTEOLOGIA E MÍSTICA NO CONTO “A MÃE QUE SE TRANSFORMOU EM PÓ”: CRIAÇÃO E SENTIDOS

Damiana Silva de Melo¹

Resumo: A Consciência planetária assume importância cabal diante do painel pós-antropocêntrico. Ela articula múltiplas vertentes: social, mental, ambiental e integral; de tal modo, que sua proposição é a construção de um modelo de atuação humana pautada no cuidado. Construído em torno de tais questões, o conto “A Mãe que se transformou em pó”, mito da nova criação do povo Malawi, presente na obra “Meus contos africanos”, seleção de Nelson Mandela, aborda a interdependência dos seres e o paradigma do consumismo. A pesquisa visa discutir a ideia de sustentabilidade e a compreensão de utilidade da vida, por vezes, erroneamente encarados pelo viés da panaceia. Para além disso, amparados pela narrativa, busca os sentidos dispersos no texto a respeito da mística e espiritualidade. Em adição, a análise focaliza a sobrevivência na Terra a partir da coletividade, desde as questões de integração e desintegração com a natureza. Conclui ao apresentar interfaces da “A Carta da Amazônia 2021”, e se desloca para o tópico da imanência e transcendência, tema transversal aos textos em estudo. Finalmente, ao intertextualizar as partes dos discursos, a revisão intenta fomentar leituras e perscrutar o conceito de sagrado na ciência, incluindo a literatura, pois ao promover debates sobre as questões ambientais, além de tocar na contundente pauta ecológica, se congrega variantes culturais, teológica e políticas, ainda tão carentes de argumentação e ação.

Palavras-chave: Consciência planetária; espiritualidade; literatura; A carta da Amazônia 2021; Sagrado.

Introdução

A ciência moderna no âmbito da tecnologia proporcionou ao humano a possibilidade de acesso às mais diversas culturas existentes na Terra. Há mobilidade não somente geográfica, mas principalmente, o compartilhamento de conhecimentos; desse modo, as culturas apresentam-se às demais; de maneira, que os intercâmbios de saberes seguem em rotação na imensa aldeia global.

A literatura africana, através da ficção problematiza questões antropológicas, históricas e sociais; compromete-se ainda, em ampliar as reflexões referentes às mitologias e crenças do povo africano, que ao longo das eras sofrem pressões do processo colonial. A força dialógica proposta pelos textos literários, oferece mais um elemento a ser considerado: tematiza o mito da criação africana da sociedade

¹Doutorado em andamento em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco. Professora de Língua Portuguesa, Língua Inglesa, Comunicação, Literatura e Interpretação de textos no âmbito médio e superior. E-mail: dannisilvamello@gmail.com.

Malawi; promovendo o repensar dos arquétipos de dominação, violência e apagamento da cultura de tais povos.

O tipo mental que ainda existe em nosso meio é pautado por separativismo e intolerâncias; sejam elas de gênero, étnica ou religiosas. Nessa perspectiva, desconsideram a natureza, desprezando toda uma construção elaborada pelo universo que é de equilíbrio com tudo que aqui existe. Tal pensamento antropocêntrico desconsidera que há uma solidariedade cósmica, na qual os seres são interdependentes de modo que a existência de um depende do outro.

A tendência do século XXI, para se pensar o humano a partir de sua integralidade, se dá no intuito de estudar aquele, em suas bases relacionais; para se conseguir evolução em níveis mais ampliados e aprofundados. Não é simplesmente pensar de forma egoíca, mas refletir as culturas que nos rodeiam de maneira abrangente, efetiva, respeitosa em seus modelos e diversidades.

O discurso do Papa Francisco na carta para Amazônia sobre a problemática ambiental, segue na tentativa de implantar um modelo inovador de teologia, no qual os postulados religiosos cristãos se integrem em um novo aspecto, tanto na abordagem, quanto no compromisso de cuidar do coletivo no sentido integral: o ser na natureza e a natureza deste ser perante a ecologia, afinal, urge ações compromissadas diante do painel assustador de ordem climáticas e catastróficas.

1. Cultura, Ecoteologia e espiritualidade

Todas as culturas existentes expressam um humano egocentrado e materialista. O resultado disso é a exploração e depredação do planeta, mas se partirmos do ponto de vista racional superficial, diríamos que tais ações são necessárias à sobrevivência, mas afunilando a lente, observando a regra máxima de causa e consequência, admite-se, que diante dos fatos, a natureza agoniza e apresenta claros sinais, inclusive, apontados pela ciência: conseguimos reduzir consideravelmente, nosso tempo na Terra.

Pontua (CORBÍ, 2010, p. 23), “em nossa espécie, a determinação última é realizada pela cultura. Sem cultura não somos viáveis. A cultura é a maneira especificamente humana de nos adaptarmos ao meio. Então, a alarmante afirmativa, é que a cultura dita nossa maneira de pensar e atuar no mundo; e nesse ponto, reside a funcionalidade da mesma: para garantir sua sobrevivência ela carece de seres que

cumpram tais papéis e regras expressas por essa mesma cultura, excluindo qualquer outra que lhe apareça.

É de conhecimento que as culturas são moventes; então, é justamente nesta característica que a ecoteologia vai começar a instalar as nuances de uma nova perspectiva de ação no campo religioso, social e relacional com os demais seres existentes na natureza. O primeiro pensamento é de integração: é levar o humano a se enxergar como parte dessa mesma natureza e desse ecossistema; inquilino em uma morada comum, cujo planeta, residem outros tantos seres de diferentes espécies.

A ecoteologia propõe modificações nos paradigmas da própria teologia. A igreja católica ampara no discurso do Sínodo da Amazônia; há um compromisso para congregar os preceitos evangélicos Num ethos do cuidar, do respeitar, e preservar a natureza, que também é vista com um dos elementos da Terra, colocados aqui por Deus, pois o divino também está nela refletida, segundo o novo pensar teológico. Pontua (BOFF, 1996, p. 52), que o maior problema do país no que concerne a problemática é “estabelecer uma consciência ecológica”, mudar um paradigma alicerçado há décadas.

A espiritualidade, colabora (CORBÍ, 2010, p. 247), “é o caminho da sutílização, porque é a via do refinamento do conhecer e do sentir”. A questão é avançar do ponto de vista de predador no mundo, que caça para sobreviver; e que óbvio, essa é nossa condição para existência. Sabe-se, que os processos culturais refinaram isso em campos de trabalho. Além de tais necessidades, o humano tem a possibilidade de conhecer e sentir.

Esses pontos acionados, surge algo esplendoroso, porque tais campos podem ser ativados sem o interesse do receber, do apoderar-se, mas único e simples pela função da gratuidade. Da experiência, surge a construção de um sentir; não pelo veio da necessidade egoística; nesse mistério do sentir, a realidade concreta desaparece, tudo passa a ser um todo, que se comove com a existência de si e dos outros. Surge outra condição: a de ser luminoso, amoroso e amado.

2. Consciência planetária, um ethos transcendente

A crise civilizacional do século atual é a do descaso e descuido. Tal mal-estar, discutido por pensadores de então, não foram suficientes para acordar mentes e pô-

los em modo operante para minimizar ou resolver tais questões. Há uma cultura de elogio à vida virtual e aparência física, enquanto o abandono aos menos favorecidos como crianças, idosos, desempregados e meio ambiente, crescem consideravelmente.

Contribui (BOFF, 2013, p. 20), “Há um abandono da reverência, indispensável para cuidar da vida e de sua fragilidade. Ao continuar esse processo, até meados do século XXI terão desaparecido, definitivamente, mais da metade das espécies animais e vegetais atualmente existentes”. É o que informa o conceituado e recente relatório sobre o estado da Terra (*The State of Environment Atlas*) dos Estados Unidos. Com eles desaparece uma biblioteca de conhecimento acumulados pelo universo no curso de 15 bilhões de anos de penoso trabalho evolutivo”. É a tragédia anunciada da humanidade.

Chegamos a uma compreensão dos fenômenos biológicos, químicos e estancamos diante das próprias ações; de modo inconsequente estamos a destruir os ambientes terrestres e tem-se que assumir posturas sobre o futuro habitável do planeta (KOPENAWA Davi; ALBERT Bruce 2015), clamam para a elaboração de uma “etnografia ampliada”, na qual a base da compreensão seja “interétnica, pautada na ciência da identidade entre humanos e não humanos”. Urge repensar a questão.

O entendimento sobre a consciência planetária toma nova configuração no momento em que o humano se inclui na natureza, compreendendo que não é possível a fragmentação daquela, que o que existe é um todo. Contribui (CAPRA, 2005), a “consciência de ordem superior”, envolve autoconsciência – uma noção de si mesmo, formulado por um sujeito que pensa e reflete.

O papel da ecologia não é simplesmente apelar e estimular sensibilidades, ou tentar excluir os aspectos da cultura, mas atuar de maneira conscienciosa, em um programa no qual as espécies elaboram um compromisso etnográfico, renovável para preservação e manutenção das espécies, cujo deus é o eco do cuidar. A teologia em essência, trata das multirelações existentes no que concerne ao humano, que elabora conexões com deus, os semelhantes e um complexo ecossistema.

3. A mística e a ecoteologia no conto “A Mãe que se transformou em pó”

Mística é a integração do mistério existente no ou nos elementos naturais com o humano; cuja relação gera uma gama de subjetividades e contemplação

pautada por um jogo simbólico, que elabora outros enlaces, linguagens e crenças cuja comunicação elabora diferentes sentidos e conexões com o inominável e o imenso caudal misterioso do além.

Pontua (ARAGÃO, 2022, p. 594), “Mística é a aplicação dos sentidos humanos na contemplação do exterior e ou do interior, do cosmos e de si como microcosmo, que não raro rejeita a palavra, imagem e conceito, gerando conhecimento silencioso, simbólico, transobjetivo”. A mística contribui para o desenvolvimento de uma interação que se manifesta em fenômenos religiosos atrelados por uma linguagem que por vezes, superpõe a própria palavra, porque o importante é o sentir, é a própria experiência em si.

A divindade expressa na narrativa “A Mãe que se transformou em pó”, o mito da criação africana é personificado pela Estrela filha do Sol, que decide abrir mão de todos os seus atributos luminosos para vir morar no planeta verde azul, que da imensidão do espaço ela avistara. O pai Sol concede o pedido e diz que mesmo de longe a protegerá. E os adereços brilhantes dela foram deixados em seu lugar de origem.

A estrela que reinava no céu com todo esplendor, objetiva realizar três desejos concedidos pelo seu pai aqui no planeta azul: primeiro, ter filhos de todas as cores, a quem ela amava e se dedicava de maneira extremosa, filhos que a chamavam de “Mãe”, a quem tudo pedia e exigia. Nomeados “crianças meu, crianças não sei nada, crianças não fui eu, foi ele quem começou, crianças volto já, que iam e vinham e crianças ninguém mandou” (MANDELA, 2009, p. 40). Todas elas são a representação infantil do humano terreno, egoístas e materialista, irresponsável e inconsequente.

Durante a noite, em diálogo silencioso com seu pai a “Mãe de Todos os Filhos”, que antes era forte, confia a ingratidão destes; alguns, feito selvagens tiram a vida uns dos outros. O pai, pede-lhe paciência: “Lembre-se, elas são crianças”, equivalente discurso, fizera Jesus pregado à cruz: “Pai, perdoa-lhes, porque não sabem o que fazem” (BÍBLIA, 2015). A intertextualidade entre as enunciações revela o mesmo teor: expressam os equívocos humanos, mas que estes muitas vezes, são os mesmos indiferentes e intolerantes.

Contribui (PADEN, 2001, p. 67), “As mitologias remontam aos grandes eventos que fundaram a nossa sociedade. Os mitos da criação mostram como surgiu

o nosso mundo. O mundo em que os sobrenaturais criaram reflete o mundo das pessoas cujo mito eles habitam”. A introdução do sagrado, dos santos, dos rituais e adorações iniciam pela cultura de uma sociedade que em conexão onírica e mítica ou religiosa, vão aos poucos diversificando e disseminando o culto aos seus deuses.

A religião de face moral, intermedia os processos de iluminação e redenção de uma sociedade repleta de equívocos, mas também devocional e excluiu em larga escala os deuses sagrados dos povos originários. “Mitologizar as origens do mundo têm uma função similar em toda parte- a de relacionar o mundo do indivíduo com as forças das quais ele depende, conferindo a essas forças um status paradigmático” (PADEN, 2001, p. 143). A única imagem de deus que pode reproduzir a criação é o deus cristão? O mundo representado pelos interesses de poder, não mascar nesse deus o eurocentrismo, o preconceito racial, a misoginia e exclusivismo a uma etnia dita branca?

Ao discutir a legitimidade das religiões proposta por Mauss, e a valorização das religiões primitivas em comparação às grandes religiões universais já validadas pela experiência cristã e ocidental, adverte (TEIXEIRA, 2003, p. 116), que este, já expressava que tais fenômenos “não serviam para enquadrar fenômenos vindos da África, Oceania, Américas, e mesmo de grupos sociais do passado. Ou só os incorporavam como formas “inferiores”, “anteriores” e “primitivas” de religião”. A designação pejorativa ainda é utilizada em forma de ações excludentes e preconceituosas.

O sagrado presente no conto propõe um alargamento de fronteira no que tange o pensamento religioso eurocentrado, porque marca as possibilidades de outras espiritualidades, respeito aos novos movimentos religiosos, inclusão às demais práticas não institucionalizadas e, principalmente, serve de apelo para mitigação das fronteiras que separam a validação das religiões de matriz africana.

A narrativa em análise, proveniente da literatura oral carrega uma tradição constituída no continente africano; e depois registrada na história brasileira através das religiões de linhagem em África, linhagem esta que carregada de uma mística própria, em suas dimensões cosmológicas, se organizaram por meio da jurema, candomblé, Umbanda e Quimbanda.

“Durante a noite, a “Mãe” entoava um canto de alerta e advertência aos filhos e filhas, que não estavam sintonizados com a música da Terra”. “Você me cultiva e me

revira para atender o pedido do seu coração; até me deixar desprotegida e ferida. O castigo da seca me deixa improdutiva, chuvas torrenciais rasgam a minha pele e os que passam me ridicularizam e cospem em mim. E eu resisto a tudo” (MANDELA, 2009, p. 130). A tentativa desta mãe era acordar o os filhos adormecidos em ganância.

Exposta a tamanho abuso, a matriarca adoece, envelhece e morre, mas nesse exato instante é realizado seu segundo pedido, que é continuar a servir a esses filhos, mesmo depois de morta, segue transformada em uma sombra, “usando um manto negro e uma capa negra”, labora agora bem mais que antes, pois na condição de espírito, não mais precisava.

A simbologia da morte da “Mãe”, é metafórica e deve ser entendida em âmbito em que Deus só pode morrer quando se transforma em amor pleno; a morte se dá por e pelos humanos. O humano necessita de projeção no divino, ao lado oculto do mistério, para enfim, desvendar parte do segredo através da transcendência, e receber a herança do que se adora e poder absorver a energia proveniente daquele (ZAMBRANO, 1995, p. 126).

O elemento essencial é transformar a lógica do pensamento humano; no conto, uma filha africana inundada de compaixão, diz: “Deixe-me ajudá-la, Mãe”, toma o labor da mãe, lidera os irmãos, servindo e curando. Adverte (KRENAC, 2022, p. 70), “Temos que reflorestar nosso imaginário e, assim quem sabe, a gente consiga se reaproximar de uma poética de urbanidade que devolva a potência da vida em vez de ficarmos repetindo os gregos e romanos”. A poética fraterna do cuidado. Ao toque da sensibilidade da filha a mãe é transformada na lua e continua a iluminar seus filhos, irradiando zelo e amor.

O caminho é discutir as relações concernentes à sustentabilidade responsável, a compreensão da utilidade da vida, assim como a mística e espiritualidade. A proposta é focalizar na integração do humano com a natureza, congregando os tópicos da transcendência e do sagrado figurado na mãe Terra. A ressignificação e ações promovidas através de observatórios das diferentes tradições religiosas, coletivos, estudos e políticas públicas, servirão de instrumento para propiciar um novo olhar para a mística e a construção do ser integral.

Referências

ARAGÃO, Gilbraz. Mística afro-brasileira. In: LOSSO, Eduardo Guerreiro; BINGEMER Maria Clara; PINHEIRO Marcos Reis (Orgs.). *A mística e os místicos*. Petrópolis: Vozes, 2022.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 10. ed. São Paulo: Paulus, 2015.

BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. 19. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. São Paulo: Ática, 1996.

CAPRA, Fritjof. *As conexões ocultas: ciência para uma vida sustentável*. Tradução Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Cultrix, 2005.

CORBI, Mariá. *Para uma espiritualidade leiga: sem crenças, sem religiões, sem deuses*. Tradução de Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Paulus, 2010.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal – Querida Amazônia. Ao Povo de Deus e a todas as pessoas de boa vontade*. São Paulo: Paulinas, 2020.

KRENAC, Ailton. *Futuro Ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KOPENAWA Davi; ALBERT Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MANDELA, Nelson (org). *Meus contos africanos*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

PADEN William E. *Interpretando o sagrado: modos de conceber a religião*. Tradução Ricardo Gouveia. São Paulo: Paulinas, 2001.

TEIXEIRA Faustino. *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003.

ZAMBRANO, Maria. *O Homem e o Divino*. Tradução Cristina Rodriguez e Arthur Guerra. Lisboa: Fundo de Cultura Económica, 1995.

“QUEM TEM OUVIDOS PARA OUVIR, OUÇA”: O GRITO DA TERRA EM RM 8,22

Letícia Alves Duarte Corrêa¹

Resumo: O cristianismo é uma religião de comunhão e relacionamento, tanto que o Deus cristão encarnou e habitou na terra. Contudo, uma grande parte do cristianismo voltou-se para um relacionamento vertical, onde as coisas do alto tornaram-se mais importantes e, perpassados por um dualismo entre espírito e matéria, a criação deixou de ser aquela dos Salmos que glorificam a Deus, transformando-se apenas matéria de um mundo caído. Postos no Éden como administradores da terra, Adão e Eva, feitos à imagem e semelhança de Deus, deveriam lavrar e cuidar, porém, o ser humano compreendeu seu trabalho como um domínio arbitrário e predatório. Atualmente, no século XXI, enfrentamos diversas crises ecológicas que se unificam às crises sociais presentes no mundo. Neste cenário, o pensamento e desejo escatológico se faz presente no seio da igreja, pois o fim está próximo e o Cristo há de voltar para nos salvar. Desta forma, este artigo propõe-se a falar da perspectiva escatológica lançada por Paulo em Romanos 8,18-22, onde a criação geme e sofre com dores de parto, para que possamos compreender que o cuidado da terra faz parte do ser cristão, ou seja, em toda integralidade do ser humano, e mais que isso, o cuidado da terra também é o cuidado do próximo.

Palavras-chave: Romanos; Terra; Domínio; Cuidado.

Introdução

Adolph Gesché, em seu livro *O Cosmo*, irá nos apresentar a terra como morada do Lógos nos dizendo que “É porque esta terra é morada do Logos que ela é nossa terra” (GESCHÉ, 2004, p. 79). O prólogo de João remonta a narrativa de Gênesis 1 em que a tudo foi criado pela palavra. Em João esta palavra é o Lógos, este que estava com Deus e era Deus, por meio de quem tudo foi feito e sem ele nada teria vindo a existir.

Este mesmo Lógos encarna e habita entre nós, sendo assim, há uma compreensão de que a terra era morada antes, é morada hoje e no Lógos encarnado foi morada de Deus. Isto se faz importante pensar, pois podemos aderir a um questionamento feito por Gesché no início dessa mesma obra: “Deus seria Deus se não fosse Deus de todas as coisas, e portanto, do cosmo?” (GESCHÉ, 2004, p. 22).

O cristianismo nasceu e se desenvolveu no meio helênico, sofrendo então algumas influências das filosofias helênicas. O dualismo platônico apresenta o

¹ Mestrado em Teologia Sistemático-pastoral pela PUC-Rio, Doutorado em andamento em Teologia Sistemático-pastoral pela PUC-Rio, Bacharel em Teologia pela FAECAD, Graduação em andamento em Letras: Português-Grego pela UERJ. leticiaduarteteo@gmail.com

conceito de dois mundos: o mundo das ideias e o mundo das coisas. Neste sentido, as coisas fazem parte do mundo sensível e são mutáveis, sendo apenas “imitações” daquilo que está presente no mundo das ideias, que é imutável e pertence a realidade divina. Para Platão, a alma pertence ao mundo das ideias e é incorruptível e imortal, enquanto o corpo pertence ao mundo das coisas. No ser humano estes dois mundos se encontram por meio do corpo e da alma, mas o corpo é a prisão da alma, e esta precisa ser liberta.

Apesar de já terem surgido algumas tentativas de superação do dualismo platônico presente no cristianismo, este ainda é muito presente no que poderíamos dizer ser o senso comum dos cristãos. A partir do dualismo, não apenas o corpo é rechaçado, como tudo aquilo que é considerado material, ou seja, todo o cosmos. Desta maneira, podemos apontar três consequências desse pensamento: o corpo individual não é aceito, logo é descartado da espiritualidade; o corpo do outro pode ser (e ao longo da história vemos o quanto é e já foi) violentado de diversas maneiras; o cosmos faz parte de um mundo caído e passa a ser explorado.

Partindo disto, iremos analisar a relação que foi estabelecida entre ser humano e criação com base nas questões apresentadas por Alfonso García Rubio em seu livro *Unidade na Pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristã* e pelo Papa Francisco em sua encíclica *Laudato Si'*, em paralelo ao texto de Romanos 8,18-22.

1. Relação de domínio

“Deus os abençoou e lhes disse: ‘Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e **submetei-a; dominai** sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra” (Gn 1,28, Bíblia de Jerusalém, grifo nosso). O texto de Gênesis 1,28 serviu de base para o comportamento arbitrário do ser humano ao longo dos séculos. A leitura sob uma ótica literal do texto leva a compreensão de submeter e dominar sob a pior significação que essas palavras podem ter.

O ser humano criado à imagem e semelhança de Deus se vê à parte da criação e enxerga sua semelhança no Deus todo-poderoso, pois a ele foi dado o domínio da terra, logo, sente-se apartado da condição de criação tal como a natureza. Contudo, somos criaturas devemos viver em inter-relação com o cosmos, já que temos somos chamados a responsabilidade do cuidado da nossa casa comum e não do domínio.

Dentre as muitas interpretações que este texto recebeu ao longo dos séculos, destaco duas delas. A primeira trata da ideia de domínio como direito a terra, ou seja, todo ser humano tem direito a se estabelecer em algum lugar. Pensar dessa forma é muito pertinente ao contexto temos vivido, onde falta dignidade de vida para muitas pessoas, refugiados que preferem o risco de morrerem no mar em uma travessia arriscada pela busca por segurança ao invés de se manterem onde estão, a crescente aporofobia nos grandes centros de cidades, entre outros. A segunda interpretação se faz a partir da exegética que considera o texto como escrito no período babilônico como uma resposta para o povo hebreu para que mantivessem sua fé e aos babilônicos e seus deuses. Se um dos deuses babilônicos só poderia criar algo após vencer uma guerra, o deus hebreu era o criador de todas através de sua palavra. Aceitando o texto de Gênesis 1 nesse contexto, compreenderíamos que submeter e dominar não se trata de conquista arbitrária, mas sim “os exilados sobreviveriam em terra estrangeira fazendo filhos, isto é, multiplicando-se e, com isso, encheriam a terra/país, que é Babilônia. Nisto conseguiriam submeter Babilônia e não ser submetido por ela” (AGOSTINI, 2011, p. 39).

As duas interpretações apresentadas nos distanciam da leitura comum feita do texto de Gn 1,28. Porém, ainda temos muito o que caminhar para compreendermos que o domínio do ser humano sobre o cosmos não deve ser arbitrário, predatório e egoísta. García Rubio aponta como a Civilização Industrial possui essa característica destrutiva sobre o meio ambiente. Tanto García, quanto o Papa Francisco elencam os desafios ecológicos que possuímos, sendo interessante ressaltar que apesar de ter uma diferença de 26 anos entre os respectivos textos, os desafios permanecem os mesmos.

Primeiro precisamos admitir os malefícios produzidos pelos países de primeiro mundo sobre os países de terceiro mundo. Através das colonizações, países foram tiveram suas riquezas naturais roubadas, suas terras, seus corpos, suas culturas foram violados por ganância humana. Enquanto vemos nos povos originários o cuidado e uma coexistência de respeito e em harmonia com a natureza, os colonizadores devastaram suas terras, retiraram seus minérios e os escravizaram por se acharem superiores.

O Papa Francisco nos chama a atenção para o paradigma tecnocrático que estamos vivendo. O ser humano vive em um ideal de progresso e avanço, com as

novas tecnologias, o progresso tem sido cada vez mais rápido, porém, a terra e os recursos naturais seguem na mesma velocidade. Segundo Francisco:

O que está a acontecer põe-nos perante a urgência de avançar numa corajosa revolução cultural. A ciência e a tecnologia não são neutras, mas podem, desde o início até ao fim dum processo, envolver diferentes intenções e possibilidades que se podem configurar de várias maneiras. Ninguém quer o regresso à Idade da Pedra, mas é indispensável abrandar a marcha para olhar a realidade doutra forma, recolher os avanços positivos e sustentáveis e ao mesmo tempo recuperar os valores e os grandes objectivos arrasados por um desenfreamento megalómano (LS 114).

A poluição e a cultura do descarte também são um grande problema ecológico. Primeiro podemos destacar a poluição do ar através de gases poluentes que são emitidos em nossa atmosfera diariamente. Em segundo podemos falar da poluição das águas, que se dá tanto pela falta de tratamento do esgoto que é despejado nos rios, quanto pelos lixos que descartados pelos mares, além de desastres como ocorreu no Brasil, em Brumadinho e Mariana. Podemos falar também da poluição do solo, dos milhares e milhares de quilos de lixos que são “descartados” diariamente. A cultura do descarte vem como um grande fruto do capitalismo, pois estamos sempre precisando de algo mais, sempre desejando um aparelho telefônico mais tecnológico, se não preciso, joga fora, e pouco nos importamos com a reciclagem e/ou mantermos algo até que a sua vida útil acabe.

Ainda há aqueles que pensam que a crise climática é um exagero, apenas uma pauta para preencher discursos, porém, os dados são cada vez mais preocupantes devido ao aumento do aquecimento global juntamente com o aumento do nível dos oceanos, a grande concentração de gases poluentes na atmosfera e o derretimento das geleiras.

Todos esses acontecimentos são consequências de séculos e séculos de domínio arbitrário do meio ambiente, um domínio que ainda não cessou. Além disso, todas essas questões recaem principalmente sobre os mais pobres, pois vivemos em uma extrema desigualdade social entre os países e dentro de cada país há a sua desigualdade. Não é possível superar a crise ecológica sem superar a crise social em que vivemos, pois na verdade se trata de uma única crise, a crise socioambiental. Já nos alerta o papa em sua encíclica: “as directrizes para a solução requerem uma

abordagem integral para combater a pobreza, devolver a dignidade aos excluídos e, simultaneamente, cuidar da natureza” (LS 139).

Por fim, García Rubio irá dizer que, “todo organismo que destrói o seu meio ambiente se autodestrói” (GARCÍA RUBIO, 2001, p. 541) e é isto que nós, seres humanos, estamos fazendo. Para desenvolvermos uma ecologia integral, precisamos uma visão antropológica também integral. O ser humano sai de seu antropocentrismo e se reintegra novamente no mundo criado.

2. O grito da Terra

Na narrativa da criação no Gênesis, podemos observar que há uma relação de equilíbrio entre o ser humano, Deus e a natureza. Então quando podemos dizer que houve uma mudança nesse relacionamento que desencadeou todos os processos que discorreremos anteriormente? Quando lemos acerca do pecado. O pecado deturpa a relação do homem com o meio ambiente e a redenção passa a ser não apenas para o homem, mas também para a terra.

Em sua carta aos romanos, no capítulo 8, Paulo fala acerca da presença do Espírito na vida daquele que crê. Nos deteremos na perícopes que se inicia no versículo 18 e vai até o versículo 22:

Λογίζομαι γὰρ ὅτι οὐκ ἄξια τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς.	v. 18	Considero, pois, que não [são] valiosos os sofrimentos do presente tempo com a vindoura glória a ser revelada para nós.
ἢ γὰρ ἀποκαταδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ Θεοῦ ἀπεκδέχεται.	v. 19	Pois a intensa expectativa da criação aguarda ansiosamente a revelação dos filhos de Deus.
τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη, οὐχ ἔκοῦσα, ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, ἐφ’ ἐλπίδι	v. 20	Pois a criação foi submetida às vaidades, não de boa vontade, mas por causa [de quem] a sujeitou, na esperança
ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ Θεοῦ.	v. 21	que também a mesma, a criação será libertada da escravidão da corrupção para a liberdade dos filhos de Deus.
οἶδαμεν γὰρ ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συνστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν.	v. 22	Sabemos, pois, que toda criação geme e sofre dores de parto até agora;

O versículo 18 fala das aflições que se vive no tempo presente, mas que estas não são comparadas a glória que lhes será revelada. Traz a esperança para o tempo de sofrimento. Seguido dele, o versículo 19 fala da expectativa da criatura, ou seja, o sentimento que a criação tem pela manifestação dos filhos de Deus, pois ela ficou sujeita a vaidade não por sua própria vontade (v. 20) e possui a esperança de um dia ser liberta da servidão e da corrupção (v. 21), por isso ela geme e sente dores de parto (v. 22).

Analisando a perícopes, percebemos que 4 dos 5 versículos possuem a conjunção “pois” mediante as explicações que o apóstolo Paulo considerou passar para os irmãos em Roma. No versículo 19 temos o enfoque na expectativa da criação e não nela mesma, visto que a palavra “ἀποκαρδοκία” encontra-se no nominativo e por isso é o sujeito da oração, enquanto “τῆς κτίσεως” encontra-se no genitivo, sendo o adjunto adnominal do sujeito. Outro destaque é o verbo “ἀπεκδέχεται” que enfatiza a expectativa da criação. No versículo 21, o destaque de “τῶν τέκνων” se faz pela curiosidade na escolha do termo, pois este significa filho, mas em geral é usado para se referir aos filhos mais jovens ou crianças.

Segundo Millos:

Es verdad que la manifestación gloriosa de los hijos de Dios, producirá un tiempo de bendición especial para una creación que *gime* y que será libertada de la esclavitud de corrupción (v. 21), esta *creación* espera ansiosa el tiempo en que se detenga su situación actual y se cambie en una experiencia liberadora (MILLOS, 2011, p. 633).

O texto de Romanos 8,18-22 é um texto escatológico que traz a esperança na redenção. Nesses versículos podemos perceber que a redenção da criação se dá por meio da redenção humana, como aponta García Rubio:

A salvação do homem não pode ser separada da salvação do meio ambiente. Uma das tarefas mais urgentes da teologia hoje consiste precisamente em mostrar aos cristãos até que ponto são inseparáveis a salvação de cada pessoa singular, a salvação comunitário-social e a salvação do cosmos todo (GARCÍA RUBIO, 2001, p. 551).

A escatologia cristã dos primeiros séculos acontecia no entendimento que os cristãos primitivos tinham de uma volta imediata de Jesus. Com o passar dos séculos, a esperança converteu-se em uma escatologia apocalíptica através de leituras e estudos dos textos que apontam para o fim do mundo, essa construção se dá em cima da narrativa do medo e do juízo. Jürgen Moltmann inicia seu livro “A vinda de Deus:

escatologia cristã” com uma espécie de panorama acerca da escatologia. O século XIX foi o século da “era cristã”, devido a todo o contexto de colonização por parte dos povos europeus, o que difundiu o “fervor missionário messiânico” (MOLTMANN, 2003, p. 19). Contudo, no século XX, o que se encontra são duas guerras mundiais e milhares e milhares de mortes. Segundo Moltmann:

O Mundo Cristão juntamente com a sua Era Cristã naufragou de uma forma terrível: em duas guerras mundiais ele destruiu a si mesmo. Os povos libertaram-se dos impérios coloniais. Em “Auschwitz” foi apagado o sonho judaico-cristão da assimilação dos judeus ao mundo cristão. Em “Hiroshima” a humanidade perdeu a sua inocência atômica, em “Chernobil”, sua inocência ecológica. Os horrores da história do século XX arruinaram de modo irremediável todos os projetos quiliásticos e messiânicos do século XIX, tanto em sua forma religiosa quanto secular. O que tomou o seu lugar? Em muitos povos e em muitos âmbitos da vida eles foram substituídos pelo apocalipsismo, seja na forma religiosa, seja na forma secular [...] o apocalipsismo moderno busca o escatológico negativamente para dentro da história, para praticar, já aqui na terra, o “Armagedom” nuclear e o “Chernobil” ecológico (MOLTMANN, 2003, p. 21).

Ainda hoje a escatologia sob uma ótica apocalíptica é muito presente no meio cristão. Nesse pensamento, o cosmos não é visto ou pensado, “a terra vai acabar e nossa morada é no céu”, porém, Paulo nos recorda que a criação geme e sofre dores de parto enquanto é subjugada pela vaidade que ela não escolheu. A esperança não é apenas para o ser humano, mas também para toda criação que, como diversos salmos nos dizem, louva ao Senhor.

Conclusão

“Quem tem ouvidos para ouvir, ouça” é uma frase presente nos evangelhos, e falada por Jesus, assim como no Apocalipse tendo uma característica escatológica, de atenção ao que Deus diz para o seu povo. Diante de tudo o que foi tratado neste artigo, o ser humano precisa voltar os seus ouvidos e ouvir o grito da terra. Por fim, fico com as palavras de Gesché:

[...] devemos preparar esta terra para o seu destino. E, de fato, não é apenas terra de imanência. Ela é, para aquele que crê, morada do homem, mas de um homem “com destinação”, do homem destinado um dia a partilhar em plenitude a própria vida de Deus. Esse é o sentido último dessa morada do Logos que é morada do homem. Portanto, temos que preservar (*prae-servare*) esta terra, salvaguardá-la (*servare*) de antemão (*prae*) para a sua destinação futura. [...] O mandamento: “submetam a terra” não é para um

poder arbitrário e abusivo, é o mandamento de inteligência (de logos): dominem o seu domínio (GESCHÉ, 2004, p. 79).

Referências

AGOSTINI, Leonardo. Teologia, Antropologia e Ecologia em GN 1,1-2,4a. *Atualidade Teológica*, n. 37, 2011.

FRANCISCO, P. *Carta Encíclica Laudato si'*: sobre o cuidado da casa comum. Brasília: CNBB, 2015. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html>

GESCHÉ, Adolphe. *O cosmo*. São Paulo: Paulinas, 2004.

MILLOS, Samuel Pérez. *Comentario exegético al texto griego del Nuevo Testamento: Romanos*. Barcelona: Editorial Clie, 2011.

MOLTMANN, J. *A vinda de Deus: escatologia cristã*. São Leopoldo/RS: UNISINOS, 2003.

NESTLE-ALAND (ed.). *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012, 28ª ed.

RUBIO, A. G., *Unidade na Pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulus, 2001.

O CUIDADO DE DEUS COM A PRESERVAÇÃO DA CRIAÇÃO EM GENÊSIS 7,13-16: UMA LEITURA VERDE

Luciano José Dias¹

Resumo: Vivem-se tempos em que crises ambientais sem precedentes afetam as diversas regiões geográficas no mundo. Com isso, o ser humano, ao fazer parte dos sobreviventes, encontra-se intimado a apreender com o que presencia, em vista de seu próprio bem e do futuro de todas as formas de vida. Nesse processo de aprendizagem, acredita-se que a interpretação dos textos bíblicos estabelece uma ferramenta preciosa na orientação do agir e pensar da sociedade, e, na construção do pensamento ético e na consciência planetária. Os textos bíblicos do antigo testamento, em especial o livro de Gênesis, podem, certamente, colaborar para a edificação de princípios de preservação do meio ambiente quando realizada a leitura deles a partir de uma perspectiva ecológica e/ou verde. Nessa investigação, o foco será o relato de Gênesis 7,13-16, que descreve a narrativa do dilúvio, onde Noé é instruído por Deus a entrar na arca junto com sua família e animais de cada espécie antes do dilúvio começar. A instrução dada a Noé para levar animais de cada espécie para a arca pode ser vista como um indício do valor e importância da diversidade da vida na Terra. Isso pode sugerir a responsabilidade humana de cuidar e preservar a natureza, reconhecendo sua intrínseca bondade e importância para o equilíbrio ecológico. Também mostram o cuidado de Deus em preservar a vida e garantir a continuidade da criação. Essa ênfase na providência divina pode ser interpretada como um chamado para confiar em Deus e trabalhar em harmonia com a natureza, buscando a proteção e o bem-estar do meio ambiente.

Palavras-chave: Animais; fechar; Senhor; ordenar.

Introdução

A Bíblia, patrimônio da humanidade, escrita por múltiplas pessoas ao longo de séculos, tem sido objeto de estudo a partir de duas grandes abordagens: Sua natureza divina e humana. Para os eruditos cristãos, a Bíblia é um livro humano por ter sido escrita por homens, mas é também um livro divino por ter sido inspirada por Deus. Por vezes, essa inspiração, chega aos homens revelando o que podemos chamar de “*sabedoria bíblica*,” pois, apresenta em seus escritos, preocupações e angústias que permeavam o pensamento dos escritores bíblicos, nos permitindo aprender com eles a dar respostas novas e criativas para problemas antigos e atuais, que assolam a humanidade.

Ao ouvir ou ler esses textos bíblicos, as pessoas, em geral, ficam atentas àquilo que neles é pensado sobre *Deus* e/ou sobre o *ser humano*. E quando ocorrem

¹ Mestre em Teologia pela PUC-SP, Doutorando em Teologia Bíblica pela PUC-SP. Membro do Grupo de Pesquisa TIAT. E-mail: lucianojdias@gmail.com.

referências a espaços geográficos, fenômenos meteorológicos, elementos abióticos (ar, água, solo, calor), vegetais e/ou animais, essas, muitas vezes, correm o risco de serem avaliadas como meramente ilustrativas e, portanto, secundárias. Quer dizer, prevalece, comumente, ora um *teocentrismo*, ora um *antropocentrismo* quando é lida a Bíblia. De forma bem mais rara, leituras populares, comunitárias e/ou interpretações científicas procuram nessa obra literária por uma *sabedoria* própria em relação às questões ambientais, no sentido de descobrir, nesses textos milenares, uma valorização dos seres que coexistem com o ser humano neste mundo.² Mesmo estudos específicos e recentes sobre a ética do Antigo Testamento não abrem espaços para as reflexões e os modelos de comportamento que essas letras clássicas propõem em vista do ambiente formado por elementos abióticos, flora e fauna (DIAS, 2023, p. 49).

As ideias inerentes aos textos bíblicos e, em especial, aos livros que compõem a Bíblia Hebraica – lidos por judeus e cristãos como Sagradas Escrituras e palavra de Deus – Tem muito a oferecer em nossos dias, como colaboração significativa às reflexões e discussões em torno do meio ambientes e os demais seres a ele integrado.

Muito antes de ser tornado latente o tema da ecologia, multiplicaram-se na Antiguidade narrativas sobre desequilíbrios na natureza com riscos extremos para o ambiente vital da humanidade. O livro de Gênesis, pode, certamente, colaborar para a edificação de princípios de preservação do meio ambiente quando realizada a leitura deles a partir de uma perspectiva ecológica e/ou verde (REIMER, 2010, p. 19).

Como leitura verde, destaco aqui, a descrição utilizada por Habel, quando diz que, os textos bíblicos podem ser classificados como “verdes” ou “cinzas”. Os textos verdes são aqueles textos onde a natureza, a criação ou a comunidade da Terra é afirmada, valorizada e reconhecida como tendo um papel e uma voz. Os textos cinzas são aqueles textos onde a natureza, a criação ou a comunidade da Terra é

² Tal observação se confirma ao observar o que Dominik MARKL escreve sobre os “enfoques recentes para o estudo do Êxodo” (Enfoques recientes para el estudio del éxodo. In: RUIZ, E. R. *80 años de exégesis bíblica en América Latina*. Actas del Congreso Internacional de Estudios Bíblicos organizado con ocasión de 80º aniversário de Revista Bíblica (Buenos Aires, 16 al 10 de julio de 2019). Madrid: Asociación Bíblica Argentina; Editorial Verbo Divino, 2021. p. 223-234). Ainda não se visa à questão ecológica e/ou socioambiental, para, em torno dela, nascer um diálogo com o Pentateuco.

desvalorizada, oprimida, privada de voz ou sujeita a várias formas de injustiça nas mãos dos humanos ou de Deus (HABEL, 2011, p. 3).

1. O livro de Gênesis

Seguido por Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio, o livro de Gênesis é o primeiro dos cinco escritos que formam o Pentateuco. Composto por cinquenta capítulos, os primeiros onze deles formam uma espécie de abertura. Antes de iniciar a narrativa que visa à história de Israel e, com isso, à história da revelação de Deus a esse povo, o primeiro livro da Bíblia acolhe, de forma narrativa, o mundo e todos os seres nele existentes, inclusive a humanidade. Com isso, diversos conflitos de convivência ganham atenção. Assim, quem chega ao final da leitura de Gn 1-11, ganha a impressão de que o mundo e a humanidade se encontram necessitados de salvação (DIAS, 2023, p. 51).

O livro de Gênesis, apresenta uma preocupação com a criação em todas as suas dimensões, sendo incumbindo o homem, enquanto ser humano (*adam* – homem e mulher) em cuidar de sua preservação. Certamente, os textos bíblicos do Antigo Testamento, em especial o livro de Gênesis, podem colaborar para a edificação de princípios de preservação do meio ambiente, isso, é claro, quando realizada a leitura deles a partir de uma perspectiva ecológica (LIMA e REIMER, 2014, p. 89-105).

Nessa investigação, o foco é o relato do dilúvio em Gênesis, onde toda a fauna e flora de *Adamah/Terra* são relegadas ao esquecimento porque o Senhor está pronto para destruir uma espécie – adam/homem. Gênesis 7,13-16, descreve dentro da narrativa do dilúvio, o momento em que Noé é instruído por Deus a entrar na arca junto com sua família e animais de cada espécie, antes do dilúvio começar.

A narrativa em questão, embora não seja um tratado científico, mas sim, um poema que contempla o universo como criação de Deus, nos faz perceber a posição e a responsabilidade do ser humano diante da vida e do mundo. Homem e mulher, ambos criados à imagem e semelhança de Deus, são chamados a dominar e a transformar o universo, como participante da obra da criação, porém, quando isso não acontece, toda a criação padece juntamente com adam/homem. Quando o homem herda a terra e tudo que nela existia, foi incumbido da responsabilidade de usar com cuidado. Veja o que consta no livro de Gênesis a esse respeito: “Sede

fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves dos céus e todos os animais que rastejam pela terra” (Gn 1,28).

É fundamental analisar o presente livro com uma visão ambiental e conservadora. O ser humano ficou responsável pelo meio ambiente, não foi autorizado a destruir o planeta da forma como ocorre nesta contemporaneidade. Ao interpretar “submetei-a; dominai” precisa-se compreender que os referidos termos implicam responsabilidade sobre tudo que rodeia o homem e a mulher, afinal, o planeta é a sua casa, fonte de energia, de alimento e de sobrevivência (LIMA e REIMER, 2014, p. 89-105).

2. O texto de Gn 7,13-16 e sua análise hermenêutica

O texto nos apresenta que, a Família de Noé e os animais entram na arca. E os que entram, são macho e fêmea de toda carne, como Deus lhe tinha ordenado.

Nesse mesmo dia entraram na arca Noé e os filhos, Sem, Cam e Jafé, a mulher dele e as três mulheres dos filhos. Além deles, entraram todas as espécies dos animais selvagens, dos animais domésticos, dos animais que se movem pelo chão, das aves e de todos os pássaros que voam. Vieram para junto de Noé, na arca, dois a dois, representando todas as criaturas que têm sopro de vida. De todas as espécies de criaturas entraram machos e fêmeas, como Deus havia ordenado. E o Senhor fechou a porta da arca atrás de Noé (CNBB, 2006).

Cabe-nos aqui, explicar o contexto no qual essa narrativa se desenvolveu, pois, o dilúvio é apresentado como um evento catastrófico no relato bíblico, que ocorre devido à maldade e corrupção da humanidade (HABEL, 2011, p. 99). Noé, no relato, é descrito como um homem justo, e escolhido por Deus para ser salvo junto com sua família e os animais. Deus dá instruções específicas a Noé sobre como construir a arca e quem deve entrar nela. Essas instruções demonstram o cuidado e o plano de Deus para preservar a vida durante o dilúvio.

A arca é projetada para ser um refúgio seguro para Noé, sua família e os animais durante o dilúvio. Ela é uma demonstração da providência de Deus e do seu desejo de preservar a vida em meio ao julgamento. É apresentado, portanto, o cuidado de Deus em preservar a vida e garantir a continuidade da criação. Essa ênfase na providência divina pode ser interpretada como um chamado para confiar em Deus e trabalhar em harmonia com a natureza, buscando a proteção e o bem-estar do meio ambiente. Reimer (2006, p. 42) ratificou essa orientação ao escrever

que os seres “[...] humanos são um elo da comunidade da criação e têm a responsabilidade pelo restante da criação. Através do trabalho criativo, eles se tornam cocriadores com Deus”.

Noé é retratado como alguém que segue rigorosamente as ordens de entrar na arca e levar consigo os animais, cumprindo seu papel como um justo perante Deus. A instrução dada a Noé para levar animais de cada espécie para a arca pode ser vista como um indício do valor e importância da diversidade da vida na Terra. Isso pode sugerir a responsabilidade humana de cuidar e preservar a natureza, reconhecendo sua intrínseca importância para o equilíbrio ecológico. Segundo Reimer (2006, p. 43), em perspectiva hermenêutico-teológica, entende-se que o ser humano possui a responsabilidade sobre a terra e suas formas de vida. Cabe a ele, guardar, usar com cuidado, administrar, pensar no futuro das gerações.

O número e a diversidade dos animais (*4 homens – 4 mulheres – 4 diferentes categorias de animais – Representando todas as criaturas que tem sopro de vida*), mencionados no texto mostram a preocupação de Deus em preservar a biodiversidade durante o dilúvio. Isso reforça a ideia de que a criação de Deus é valiosa e digna de proteção. O escritor de Gênesis deixa claro que foi o próprio Deus quem fechou a porta da arca (Gênesis 7,16). Isso mostra claramente a soberania de Deus na manifestação de sua graça e de seu juízo. Ao fechar a porta da arca, Deus distinguiu o justo e o ímpio. Este ato (de fechar a porta da arca por fora) é um símbolo de conclusão, segurança e resgate divino (O Novo comentário Bíblico, p. 29). No que tange a “porta”, podemos enxergar aqui, um paralelo com outras partes das Escrituras em que a figura da porta provê segurança e livramento para o povo de Deus em tempos de julgamento (cf. Gênesis 19,10; Êxodo 12,23; Josué 2,19).

Considerações finais

A análise hermenêutica realizada nessa pesquisa, destacou aspectos como a providência de Deus, a importância da obediência, o cuidado com a vida e a preservação da criação. Uma análise mais ampla do contexto cultural, literário e teológico do livro de Gênesis nos ajuda a entender melhor a mensagem e os propósitos do texto. Ao considerar o contexto cultural, literário e teológico do livro de Gênesis, somos capazes de apreciar melhor sua mensagem, sua relevância e sua contribuição para a tradição religiosa e o entendimento da fé. É importante lembrar

que diferentes estudiosos e tradições interpretativas podem fornecer abordagens variadas, enriquecendo nossa compreensão do livro de Gênesis. A narrativa do dilúvio é precedida pela descrição da maldade e corrupção da humanidade. Isso pode ser interpretado como um alerta sobre o impacto negativo que as ações humanas podem ter sobre a natureza. A história pode nos lembrar da importância de agir de forma responsável e ética em relação ao meio ambiente, evitando danos irreparáveis. A obediência de Noé às instruções divinas de entrar na arca destaca a importância de seguir os mandamentos e direcionamentos de Deus. Isso pode ser aplicado à nossa responsabilidade de seguir princípios éticos e morais em relação à natureza, buscando a sua proteção e preservação.

Referências

DIAS, Luciano J. O Pentateuco e as narrativas socioambientais. *Cadernos de sion*, São Paulo, v. 4, n. 1 p. 48-57, 2023.

HABEL, Norman. *The Birth, the Curse and the Greening of Earth: An Ecological Reading of Genesis 1-11*. Sheffield Phoenix Press, 2011.

LIMA, Fabrício Wantoil; REIMER, Haroldo. Princípios de Preservação Ambiental a Partir do Antigo Testamento da Bíblia Sagrada. *FRONTEIRAS: Journal of Social, Technological and Environmental Science*, Anápolis-Goiás, v. 3, n.1, jan-jul. 2014, p. 89-105.

REIMER H. *Bíblia e Ecologia*. São Paulo: Editora Reflexão, 2010.

REIMER H. *Toda a criação: Ensaio de Bíblia e Ecologia*. São Leopoldo: Oikos, 2006.

DE JOÃO XXIII A FRANCISCO: UNIDOS POR UMA PREOCUPAÇÃO COMUM

Marcelo Massao Osava¹

Resumo: Já se passaram oito anos desde que o Papa Francisco apresentou ao mundo a carta encíclica *Laudato Si'* – Sobre o Cuidado da Casa Comum. É fato que, no primeiro momento, logo após o documento circular nos variados ambientes, eclesiais e acadêmicos, e atingir públicos diversificados, as palavras de Francisco, levando em consideração as diversas reações negativas, não foram recebidas da melhor maneira, sobretudo para os que ainda tinham muito presente o estilo do seu predecessor, o papa Bento XVI. Porém, para os que conheciam, de forma mais consistente, o pensamento de Ratzinger sobre o assunto em pauta, certamente as palavras de Francisco em relação aos problemas ecológicos que assolam a Casa Comum não foram recebidas como uma espécie de ineditismo pontifício. Este fato é comprovado nas próprias linhas da *Laudato Si'*, haja vista a citação de vários trechos contendo o pensamento de Bento XVI sobre o tema. E, conforme a hermenêutica da continuidade, a encíclica também recorre a outros predecessores, pelo menos desde João XXIII, demonstrando, assim, que a preocupação com o meio ambiente não emergiu somente no pontificado de Francisco. Em paralelo a esta questão, somos levados a analisar as propostas que despontaram a partir dos escritos de cada um destes pontífices, pois é preciso que as palavras se transformem em ação para que tenham o condão de contribuir, eficazmente, na sobrevivência do planeta e, conseqüentemente, da espécie humana, afinal de contas, assim como a Casa, a preocupação também precisa ser comum.

Palavras-chave: Francisco; *Laudato Si'*; Bento XVI; *Caritas in Veritate*; Magistério.

Introdução

Todos os seres vivos, atualmente, correm perigo por culpa da humanidade. Essa forte afirmação foi proferida, em 1985, pelo Cardeal Joseph Ratzinger, na festa de Santo Agostinho, demonstrando, assim, o quão importante é a análise que deve ser realizada em torno do tema da criação. Porém, ainda de acordo com o futuro papa Bento XVI, “paradoxalmente, a narração da criação está quase completamente ausente da catequese, da pregação e até mesmo da teologia” (RATZINGER, 2013, p. 9).

A partir deste contexto, podemos pensar o quão importante é a leitura atual, que precisa ser feita, a partir da proposta do papa Francisco, sobretudo através da *Laudato Si'*, das questões que dizem respeito a todos os que vivem no planeta. Ao iniciar com as palavras de Ratzinger, pretendemos demonstrar que a hermenêutica da continuidade, tão prezada por ele próprio, aconteceu na prática, ao contrário da

¹ Doutorado em andamento em Teologia Sistemático-Pastoral, PUC-Rio.

ideia sustentada por muitos, no sentido de colocar uma ruptura brutal entre o pontificado de Bento XVI e o de Francisco.

Refletir sobre a Criação é como navegar em um oceano de enunciados, “tanto teológicos em sentido estrito (portanto enunciados sobre Deus), como cosmológicos (sobre o mundo enquanto tal) e antropológicos (sobre o ser humano)” (MÜLLER, 2015, p. 126), significando que, ao final, como afirma o papa Francisco, “tudo está interligado” (FRANCISCO, 2015, p. 75). Um grande problema é quando a reflexão se concentra apenas nos dois primeiros enunciados, deixando de pensar na função e responsabilidade do próprio ser humano perante a Criação, pois “o homem não é uma mônada solitária e independente dos outros seres humanos e do resto do mundo natural, enfrentando a tudo e a todos” (RUBIO, 2014, p. 540).

Especificamente em relação ao tema da preservação da “Casa Comum”, expressão que ganhou notoriedade com o papa Francisco, iremos nos deparar com diversos pronunciamentos do Magistério, pelo menos desde o papa João XXIII, sendo provavelmente possível encontrarmos reflexões sobre o tema também em períodos posteriores, porém, por questões metodológicas, o escopo deste trabalho não irá abranger períodos anteriores ao de Angelo Giuseppe Roncalli. Assim, o Magistério, sobretudo a partir do século XX, tem se preocupado com as questões envolvendo não apenas a Criação em si, mas a preservação da mesma e, principalmente, de que maneira o homem, como encarregado pelo próprio Deus de guardá-la e cultivá-la, tem cumprido a sua missão.

Papa João XXIII

O papa João XXIII registrou, ao longo do seu pontificado, algumas passagens na defesa do meio ambiente. É relevante destacar que, nesse período, estavam no auge as questões envolvendo a Guerra Fria, pairando no ar receios e incertezas sobre o futuro do mundo. O papa do Concílio Vaticano II, em uma alocução na Basílica de São Francisco de Assis, declarou que “o Paraíso na terra é o uso moderado e prudente das coisas belas e boas que a Providência espalhou pelo mundo, sem serem exclusivas de ninguém e úteis a todos” (JOÃO XXIII, 1962). O problema com a preservação do meio ambiente começa exatamente a partir do momento em que o homem perde a noção da escassez dos bens naturais e que não devem ser utilizados de maneira egoísta. Quando o homem enfrenta a natureza como se estivesse em uma

batalha, achando que está no controle, na conotação negativa de dominação, na verdade, é a própria humanidade quem está perdendo. Na encíclica *Mater et magistra*, João XXIII declarou que os homens, “no seu empenho de dominar e transformar o mundo exterior, correm o perigo de se esquecerem e se enfraquecerem a si mesmos” (JOÃO XXIII, 1961).

Na mesma encíclica, o papa alertou sobre a má interpretação de um preceito deixado aos homens pelo próprio Deus: “Sem dúvida o mandamento divino de dominar a natureza não é imposto com fins destrutivos, mas sim para serviço da vida” (JOÃO XXIII, 1961). Na verdade, neste ponto, estamos diante de um “erro antropológico: o homem pretende dispor da natureza, como se esta não tivesse uma forma e uma finalidade próprias dadas por Deus” (LESSA, 2004, p. 97).

Papa Paulo VI

Na continuidade do magistério de João XXIII, o papa Paulo VI também deixou um legado na defesa da preservação dos recursos naturais, colocando o homem como o protagonista desta missão. Embora o papa Paulo VI não tenha desenvolvido o tema a respeito da preservação do meio ambiente de forma tão específica e abrangente, ele tem uma relevância nessa questão, pois em muitos sentidos demonstra um pioneirismo (OLIVEIRA, 2020, p. 78).

Na encíclica *Populorum progressio*, uma das mais significativas do pontificado de Giovanni Montini, é destacada a relação da Igreja com o desenvolvimento dos povos. Nas palavras de Paulo VI sobre a destinação universal dos bens, toda a “criação é para o homem, como a condição de ele aplicar o seu esforço inteligente em valorizá-la e, pelo seu trabalho, por assim dizer, completá-la em seu serviço” (PAPA PAULO VI, 1967).

O homem é chamado a ser um guardião da Criação, pois, no sentido contrário, pode, ele mesmo, sofrer com as consequências de uma visão egoísta na utilização dos recursos naturais, no sentido de transformar a necessidade do desenvolvimento em uma ânsia desenfreada por domínio. Nas palavras do papa, na carta apostólica *Octogesima adveniens*

À medida que o horizonte do homem assim se modifica, a partir das imagens que se selecionam para ele, uma outra transformação começa a fazer-se sentir, consequência tão dramática quanto inesperada da atividade humana. De um momento para outro, o homem toma consciência dela: por motivo de exploração

inconsiderada da natureza, começa a correr o risco de destruí-la e de vir a ser, também ele, vítima dessa degradação. Não só já o ambiente material se torna uma ameaça permanente, poluições e lixo, novas doenças, poder destruidor absoluto (PAPA PAULO VI, 1971).

Mais uma vez entra em cena o protagonismo negativo do homem, no sentido de ser um dos principais responsáveis pela crise ecológica. Em uma visita à sede da FAO, Paulo VI deixou uma mensagem alarmante, apontando, desde aquela época, os graves problemas ocasionados por conta da degradação do ambiente e que “é uma perspectiva terrível, que deveis considerar com cuidado, a fim de se evitar a aniquilação do fruto de milhões de anos de seleção natural e humana (PAPA PAULO VI, 1970).

No mesmo discurso, o papa Paulo VI utilizou uma expressão que será retomada, anos mais tarde, pelo papa Francisco, ao se referir que, no contexto da crise ambiental, tudo está intimamente unido, interligado, e que as intervenções humanas são necessárias para o equilíbrio da natureza (PAPA PAULO VI, 1970).

Papa João Paulo II

Ao longo dos seus vinte e seis anos de pontificado, João Paulo II demonstrou grande interesse e preocupação a respeito das questões envolvendo o meio ambiente. Na carta encíclica *Centesimus annus* em comemoração ao centenário da *Rerum novarum*, o papa declarou que o problema do consumismo está estreitamente relacionado com a questão ecológica: “O homem, tomado mais pelo desejo do ter e do prazer do que pelo de ser e de crescer, consome, de maneira excessiva e desordenada, os recursos da terra e da sua própria vida” (PAPA JOÃO PAULO II, 2007, p. 71). Mais uma vez, um papa destaca que o homem está no centro da crise ecológica, demonstrando, assim, que “na raiz da destruição insensata do ambiente natural, há um erro antropológico, infelizmente muito espalhado no nosso tempo” (PAPA JOÃO PAULO II, 2007, p. 71).

Por ocasião do vigésimo aniversário da encíclica *Populorum progressio*, João Paulo II escreveu a carta encíclica *Sollicitudo rei socialis*, dedicando também alguns trechos para tratar sobre a responsabilidade de todos nas questões de preservação do meio ambiente. O papa defende o respeito devido aos demais seres que formam o cosmos. Além disto, aparece novamente a questão da interligação entre todas as

criaturas, demonstrando então que a expressão utilizada por Francisco, na *Laudato Si'*, não é inédita, pois a mesma também já tinha sido utilizada por Paulo VI.

Não pode fazer-se impunemente uso das diversas categorias de seres, vivos ou inanimados – animais, plantas e elementos naturais – como se quisesse, em função das próprias exigências econômicas. Pelo contrário, é preciso ter em conta a natureza de cada ser e as ligações mútuas entre todos, num sistema ordenado, qual é exatamente o cosmos (PAPA JOÃO PAULO II, 1987).

Na carta encíclica *Laborem exercens*, João Paulo II reconhece que havia começado uma “crescente tomada de consciência de que é limitado o patrimônio natural e da sua insuportável poluição” (PAPA JOÃO PAULO II, 2008, p. 9), mas que um longo caminho precisa ser trilhado a fim de que seja restabelecida a devida ordem das coisas. Novamente o homem é colocado no centro da questão, pois somente ele é dotado de uma consciência que tem o condão de mudar o rumo dos acontecimentos.

Na encíclica *Redemptor hominis*, o papa polonês questiona a respeito de que o homem contemporâneo tem medo? Mais uma vez ele destaca sobre a consciência: “Parece que estamos cada vez mais conscientes do fato de a exploração da terra, do planeta em que vivemos, exigir um planejamento racional e honesto” (PAPA JOÃO PAULO II, 2010, p. 50). Em relação a tal planejamento, infelizmente, ao que parece, de acordo com o atual panorama da questão ambiental, poucas ações foram devidamente colocadas em prática. Ainda na mesma encíclica, João Paulo II aponta uma degradação em relação ao plano que Deus tinha para o homem em sua relação com a Criação, pois “era vontade do Criador que o homem se comunicasse com a natureza como senhor e guarda inteligente e nobre, e não como desfrutador e destruidor sem respeito algum” (PAPA JOÃO PAULO II, 2010, p. 51).

Papa Bento XVI

O antecessor de Francisco, por causa dos seus pronunciamentos a respeito da questão ecológica, recebeu, sobretudo por parte dos ambientalistas, o apelido de o “Papa Verde”. Com isso os que tecem críticas ao papa Francisco, por escrever uma encíclica sobre o cuidado com a casa comum, demonstram desconhecer, de verdade, o que foi o grande pontificado do papa Bento XVI. Em uma de suas audiências públicas, ao falar sobre o dom da Criação, Ratzinger declarou que “os diferentes fenômenos de degradação ambiental e as calamidades naturais que infelizmente,

não raro, a crônica registra, evocam-nos a urgência do respeito devido à natureza, recuperando e valorizando, na vida de todos os dias, uma relação correta com o meio ambiente” (PAPA BENTO XVI, 2009).

Ao longo do seu pontificado, a encíclica *Caritas in veritate* é, provavelmente, a que mais se destaca sobre o alerta dos problemas que assolam o meio ambiente. Se João Paulo II falara sobre a tomada de consciência, Bento XVI utilizou outro termo para expressar a mesma ideia: “As sociedades tecnicamente avançadas podem e devem diminuir o consumo energético, seja porque as atividades manufatureiras evoluem, seja porque entre os seus cidadãos reina maior sensibilidade ecológica” (PAPA BENTO XVI, 2009, p. 93). Mais uma vez é colocada sob a responsabilidade exclusiva do homem o cuidado com a Criação e que a Igreja também deve tomar parte na luta pela defesa da preservação do meio ambiente, pois, “ao fazê-lo, não tem apenas de defender a terra e o ar como dons da criação que pertencem a todos, mas deve, sobretudo proteger o homem da destruição de si mesmo” (PAPA BENTO XVI, 2009, p. 97).

Por ocasião da celebração do Dia Mundial da Paz, no ano de 2010, Bento XVI relaciona a paz mundial com a preservação da criação. Tal pronunciamento faz memória de um pronunciamento feito pelo papa João Paulo II, por ocasião da mesma celebração, com o tema “Paz com Deus criador, paz com toda a criação”. Ratzinger declarou que a questão ecológica diz respeito ao comportamento humano, e que é necessária uma “indispensável real mudança de mentalidade que induza a todos a adotarem novos estilos de vida. Todos somos responsáveis pela proteção e cuidado da criação” (PAPA BENTO XVI, 2009). É relevante destacar que são de autoria do papa Bento XVI duas obras sobre as questões ambientais, infelizmente não traduzidas para o português: “Ten Commandments for the Environment: Pope Benedict XVI Speaks Out for Creation and Justice” (2009) e “The Environment” (2012).

Papa Francisco

Diante do que já foi escrito sobre a carta encíclica *Laudato Si'*, não é intenção deste trabalho analisar, em pormenores, a chamada “encíclica verde”, mas apontar de que modo o papa Francisco utilizou os pensamentos de seus antecessores a respeito da questão ecológica, no desenvolvimento deste documento. Os três

principais pontífices citados pelo papa Francisco, ao longo da *Laudato Si'*, são: Paulo VI (4 citações); João Paulo II (36 citações) e Bento XVI (34 citações). Na introdução, Francisco recordou que o papa Paulo VI já havia aludido à problemática ecológica em vários pronunciamentos, assim como João Paulo II que “debruçou-se, com interesse sempre maior, sobre este tema” (PAPA FRANCISCO, 2015, p. 5). O papa utilizou também as palavras de Bento XVI para denunciar que “o ambiente natural está cheio de chagas causadas pelo nosso comportamento irresponsável” (PAPA FRANCISCO, 2015, p. 6).

Um ponto comum no pronunciamento dos papas sobre a questão ecológica é, antes de mais nada, o apontamento de que se trata de um problema antropológico. O capítulo III da *Laudato Si'* se propõe a fazer uma análise específica sobre a questão a partir da raiz humana da crise ecológica. Citando João Paulo II, Francisco declarou que “em vez de realizar o seu papel de colaborador de Deus na obra da criação, o homem substitui-se a Deus e, deste modo, acaba por provocar a revolta da natureza” (PAPA FRANCISCO, 2015, p. 97). Ainda de acordo com o papa João Paulo II, “não só a terra foi dada por Deus ao homem, que a deve usar respeitando a intenção originária de bem, segundo a qual lhe foi entregue; mas o homem é doado a si mesmo por Deus, devendo por isso respeitar a estrutura natural e moral de que foi dotado” (PAPA FRANCISCO, 2015, p. 95). A responsabilidade de cada homem frente ao problema ecológico, de acordo com a citação de Bento XVI, corre o risco de atenuar-se, quando a pessoa é “considerada apenas mais um ser entre outros, que provém de jogos do acaso ou de um determinismo físico” (PAPA FRANCISCO, 2015, p. 97).

Conclusão

Diante das fontes utilizadas por Francisco, no desenvolvimento da *Laudato Si'*, fica evidente que o cuidado com a Casa Comum não é uma questão exclusiva desse pontificado, mas é uma preocupação comum dos últimos que ocuparam a cátedra de Pedro. Na função de profetas, esses vêm expressando a preocupação com a preservação do meio ambiente e as funestas consequências caso não sejam colocadas em prática as diversas propostas, sobretudo a partir de uma tomada de consciência motivada pela voz da própria Igreja.

Referências

BENTO XVI, Papa. Celebração do dia mundial da paz. Disponível em <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20091208_xliii-world-day-peace.html>. Acesso em: 08 ago. 2023.

BENTO XVI, Papa. Audiência geral. 26 de agosto de 2009. Disponível em <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090826.html>. Acesso em 13 set. 2023.

BENTO XVI, Papa. *Carta encíclica Caritas in veritate*. São Paulo: Paulinas, 2009.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si'*. São Paulo: Paulinas, 2015.

JOÃO PAULO II, Papa. *Carta encíclica Redemptor hominis*. São Paulo: Paulinas, 2010.

JOÃO PAULO II, Papa. *Carta encíclica Sollicitudo rei socialis*. Disponível em <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html>. Acesso em: 05 ago. 2023.

JOÃO PAULO II, Papa. *Carta Encíclica Laborem exercens*. São Paulo: Paulinas, 2008.

JOÃO PAULO II, Papa. *Carta Centesimus annus*. São Paulo: Paulinas, 2007.

JOÃO XXIII, Papa. Alocución en la basílica de San Francisco de Asís. Disponível em <https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621004_san-francesco.html> Acesso em: 11 set. 2023.

JOÃO XXIII, Papa. Carta encíclica Mater et magistra. Disponível em <https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html> Acesso em: 10 set. 2023.

LESSA, Luiz Carlos. *Dicionário de Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: LTr, 2004.

MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmática católica*. Teoria e prática da Teologia. Petrópolis: Vozes, 2015.

OLIVEIRA, Thadeu Lopes Marques. A crise ecológica e sua raiz humana segundo o magistério papal recente: uma análise das contribuições de Paulo VI a Francisco. *RevEleTeo*, São Paulo, v 14, n. 25, p. 75- 92, jan/jun 2020, ISSN 2177-952X.

PAULO VI, Papa. Carta encíclica Populorum progressio. Disponível em <https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html> Acesso em: 08 ago. 2023.

PAULO VI, Papa. Carta apostólica Octogesima adveniens. Disponível em <https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html>. Acesso em: 05 ago. 2023.

PAULO VI, Papa. Visita do Santo Padre à sede da F.A.O. Disponível em <https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1970/documents/hf_p-vi_spe_19701116_xxv-istituzione-fao.html>. Acesso em: 12 set. 2023.

RATZINGER, Joseph. *No princípio Deus criou o Céu e a Terra*. Portugal: Princípia, 2013.

RUBIO, Alfonso Garcia. *O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulus, 2014.

SÃO HUMANOS, COMO NÓS: PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO E SUAS CONTRIBUIÇÕES ECOLÓGICAS

Marco Túlio Brandão Sampaio Procópio¹

Resumo: A ótica indígena, distinta da cosmologia alicerçada nas ciências naturais, atesta uma origem humana comum entre os humanos e os outros animais, conferindo sacralidade a todos os seres. A relação fundada por essa cosmovisão estabelece vínculos de respeito e reverência, e acontece sempre entre sujeitos, nunca entre sujeitos e objetos. Os desdobramentos dessa cosmovisão contrapõem-se às repercussões consequentes do paradigma tecnocrático, que gerou alterações no planeta em proporções tamanhas que a presente época vem sendo discutida sob novas nomenclaturas, em função das transformações geológicas provindas da ação humana. Diante disso, o presente trabalho objetiva discutir os desdobramentos do perspectivismo ameríndio proposto por Viveiros de Castro e as contribuições ecológicas da cosmovisão indígena. Para tanto, com uma metodologia qualitativa, a partir de pesquisa bibliográfica, apresenta-se o perspectivismo ameríndio e seus desdobramentos para a relação humana com os outros animais e com o mundo natural. Em seguida, discute-se brevemente os sinais do que vem sendo nomeado como antropoceno por alguns autores, para, enfim, destacar algumas contribuições ecológicas de cosmovisões indígenas que oferecem luzes para enfrentar a crise climática atual. Como conclusões abertas, percebe-se que a ótica indígena fornece valiosas contribuições para se repensar a relação humana com os outros animais e com a natureza, apontando a necessidade de se ressacralizar a natureza e os laços estabelecidos e redescobrir os vínculos íntimos entre todos os seres pelo reencantamento do olhar que se lhes dirige.

Palavras-chave: Perspectivismo ameríndio; Ecologia; Antropoceno; Capitaloceno; Libertação animal.

Introdução

A relação com o mundo natural foi fundada na modernidade capitalista e na perspectiva indígena sob paradigmas distintos e, no limite, antagônicos. Enquanto as cosmovisões indígenas atribuem sacralidade e igualdade ontológica entre os seres que coabitam o espaço de convivência que, em última análise, compreende o espaço global ocupado por toda a comunidade de vida, a ótica fundada pela modernidade coisifica os seres, o mundo natural, e até mesmo as relações humanas. Torna-os insumos consumíveis e descartáveis.

Nesse contexto, este trabalho discute as possíveis contribuições ecológicas das cosmovisões indígenas para se repensar as modalidades de vínculos estabelecidos pelo humano com os outros animais e seres que compõem a complexa

¹ Doutor em Ciências da Religião pela PUC-MG. Participa do Grupo de Pesquisa “Religião, Educação, Ecologia, Libertação e Diálogo” – REDECLID, na PUC-Minas. E-mail: mtbsp88@yahoo.com.br.

teia da comunidade de vida. Assim, o percurso teórico se inicia com o perspectivismo ameríndio, seguindo para o conceito e sinais do antropoceno, para então discutir possibilidades de se refundar a ótica ocidental diante do mundo natural, a partir das contribuições ecológicas das cosmovisões indígenas.

1. Perspectivismo ameríndio e seus desdobramentos

As diversas sociedades e culturas produziram distintos modos de se relacionar com o mundo natural. Cada uma cultiva uma determinada ótica sobre si, sobre os outros animais e seu ambiente de vida. As tradições indígenas, de modo geral, proclamam uma sacralidade inerente a tudo o que existe, porquanto tudo ocupa um lugar de sentido no universo das relações e, em última análise, possui uma perspectiva singular diante da existência. Cada espécie é dotada de um ponto de vista singular. A essa cosmovisão, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro dá o nome de perspectivismo, afirmando se tratar “da noção de que o mundo é povoado por um número indefinidamente indeterminado de espécies de seres dotadas de consciência e cultura (VIVEIROS DE CASTRO, 2010).

Enquanto a cosmologia alicerçada nas ciências naturais atesta que a condição original humana é da animalidade, enquanto os mecanismos da evolução complexificam as espécies, a abordagem ameríndia da história, construída a partir de seus mitos, afirma que “a condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 60). Tanto humanos quanto os outros animais foram, em sua condição primévia, humanos.

Isso está associado à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é uma ‘roupa’ que oculta uma forma interna humanoide, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs. Até aqui, nada de muito característico: a ideia de que a espécie humana não é um caso à parte dentro da criação, e de que há mais gente, mais pessoas no céu e na terra do que sonham nossas antropologias, é muito difundida entre as culturas tradicionais de todo o planeta (VIVEIROS DE CASTRO, 2010).

Há uma igualdade ontológica fundamental entre humanos e os demais seres que compõem a comunidade de vida, que não se modifica com os rumos da história. Mesmo que as impressões dos sentidos no estado normal da consciência apontem diferenças fundamentais entre humanos e outras espécies, o pensamento indígena afirma “que, tendo outrora sido humanos, os animais e outros existentes cósmicos

continuam a sê-lo, mesmo que de uma maneira não evidente para nós” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 61).

Por esse motivo, no contexto da colonização, havia um questionamento antagônico entre os povos nativos e os espanhóis, fundada por diferentes cosmovisões. Enquanto os colonizadores nunca duvidaram se os povos indígenas tinham corpo, questionavam se eles possuíam alma. Em contraponto, os nativos não questionavam se os espanhóis eram dotados de alma, pois também a têm os outros animais e os espectros dos mortos. Porém, duvidavam se eles tinham corpos materialmente semelhante ao deles próprios. Enquanto os europeus alicerçavam sua cosmovisão na universalidade objetiva dos corpos uma particularidade subjetiva da alma, os povos indígenas, pelo contrário, fundamentavam sua cosmovisão em uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos.

Como exemplo dessa cosmovisão indígena pode-se recorrer a Davi Kopenawa, importante líder e xamã² Yanomami. Em sintonia com o perspectivismo proposto por Viveiros de Castro, sua narrativa demonstra o entrelaçamento ontológico entre os humanos e os outros animais, que, em um passado mítico (“primeiro tempo”), eram todos iguais. Segundo ele,

Há muito e muito tempo, quando a floresta ainda era jovem, nossos antepassados, que eram humanos com nomes animais, se metamorfosearam em caça. Humanos-queixada viraram queixadas; humanos-veado viraram veados; humanos-cutia viraram cutias. Foram suas peles³ que se tornaram as dos queixadas, veados e cutias que moram na floresta. [...] No primeiro tempo, quando os ancestrais animais *yarori*⁴ se transformaram, suas peles se tornaram animais de caça e suas imagens, espíritos *xapiri*. Por isso estes sempre consideram os animais como antepassados, iguais a eles mesmos, e assim os nomeiam. Nós também, por mais que comamos carne de caça, bem sabemos que se trata de ancestrais humanos tornados animais. São habitantes da floresta, tanto quanto nós. Tomaram a aparência de animais de caça

² “O xamanismo ameríndio pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais entre as espécies e adotar a perspectiva de subjetividades ‘estrangeiras’, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos. Vendo os seres não-humanos como estes se veem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico; sobretudo, eles são capazes de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 49).

³ “Trata-se aqui da ‘pele’ enquanto ‘invólucro corporal’ (*siké*), oposta à ‘imagem’ (*utupé*) interior, sede da energia e da identidade corporal” (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 621).

⁴ “Portanto, *yarori* (pl. *pé*) designa ao mesmo tempo os ancestrais animais mitológicos (os ‘pais dos animais’, *yaro h^whe pé*) e suas imagens (*utupé*) tornadas entidades xamânicas (*xapiri*). Essa triangulação ontológica entre ancestrais animais (*yarori pé*), animais de caça (*yaro pé*) e imagens xamânicas animais (também *yarori pé*) constitui uma das dimensões fundamentais da cosmologia yanomami” (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 621).

e vivem na floresta porque foi lá que se tornaram outros. Contudo, no primeiro tempo, eram tão humanos quanto nós. Eles não são diferentes. Hoje atribuímos a nós mesmos o nome de humanos, mas somos idênticos a eles. Por isso, para eles, continuamos sendo dos seus (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 117-118).

Na cosmovisão Yanomami, desse modo, os ancestrais desse passado mítico continuam existindo: suas peles (invólucro material) transformaram-se em animais de caça, enquanto seus fantasmas (imagem, energia vital), que são seres invisíveis, tornaram-se *xapiri*, entidades xamânicas, que são imortais. A fim de possibilitar a caça, os xamãs performam rituais que fazem “descer e dançar” as formas de fantasma dos animais ancestrais, “seu verdadeiro coração, seu verdadeiro interior” (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 117). E a caça deve ser realizada em uma atmosfera de sacralidade, respeito e reverência, sob pena de os “animais de caça” ficarem ariscos e irritados. Se são maltratados, afastam-se dos humanos, e, assim, o caçador deve ter respeito pela sua presa, pela sua capacidade de sofrer. “Quando se tem mesmo fome de carne, é preciso flechar a presa com cuidado, para que morra na hora. Assim, ela ficará satisfeita por ter sido morta com retidão. Caso contrário, fugirá para bem longe, ferida e furiosa com os humanos” (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 206).

Percebe-se que o perspectivismo ameríndio situa não apenas humanos, mas todos os animais como sujeitos, com sentimentos, interesses, historicidade, complexidade, dignidade. O humano não está separado ou acima do mundo natural, mas participa dele, integrado através de uma interligação íntima, mística e profunda. Há uma ontologia unificante que proclama uma relação de horizontalidade entre humanos e os demais seres da comunidade de vida. Nesse contexto, compreende-se a declaração de Davi Kopenawa de que os “animais também são humanos”⁵. Na cosmovisão ameríndia, de acordo com o perspectivismo, em última análise, são mesmo.

2. Antropoceno e seus sinais

Enquanto o perspectivismo ameríndio confere sacralidade às múltiplas relações que se tecem na comunidade de vida, a ótica fundada pela modernidade

⁵ Ora Kopenawa fala que “os animais também são humanos” (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 206), ora afirma que “os animais são como os humanos” (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 214).

capitalista se constitui pela lógica do livre mercado, em que o valor de cada coisa está atrelado ao valor comercial que possuem. As florestas, rios, montanhas, e até mesmo os animais não humanos, reconhecidos como seres sencientes, podem ser apropriados, objetificados, vendidos. A industrialização da vida animal seguida do assassinato sistemático de 60 bilhões de animais não humanos por ano somente se sustenta sob essa ótica (ZAMPIERI, 2016). A lente capitalista é da mercantilização: objetifica-se a natureza, os animais, as relações, mediante a lógica do mercado. Tudo a serviço do capital.

Sob esse prisma pode-se compreender a crise climática que ora aflige a Casa Comum, da qual somos coabitantes juntos a uma imensa comunidade de vida. Por conta das consideráveis transformações na superfície terrestre do planeta, em sua atmosfera, nos ecossistemas terrestres e aquáticos, de modo a desequilibrá-los, a era geológica atual vem sendo discutida sob novas nomenclaturas. O químico holandês Paul Crutzen sugeriu o termo Antropoceno, que acabou se popularizando, denotando, com isso, que inauguramos uma época geológica dominada pelo humano (o humano como força geológica). Sua sugestão demarca o rompimento com a estabilidade climática do Holoceno, período em que emergiu diversas culturas humanas estáveis. Segundo Kolbert (2014), dentre as diversas mudanças de escala geológica operadas pelo humano, Crutzen cita as seguintes:

- A atividade humana transformou algo entre um terço e a metade da superfície terrestre do planeta.
- A maior parte dos principais rios foi represada ou desviada.
- As fábricas de fertilizantes produzem mais nitrogênio do que é gerado naturalmente por todos os ecossistemas terrestres.
- A atividade pesqueira retira mais de um terço da produção primária das águas litorâneas dos oceanos.
- Os seres humanos utilizam mais da metade do escoamento de água doce de fácil acesso (KOLBERT, 2015, p. 117).

O termo antropoceno, porém, não é unânime entre pesquisadores do tema. O historiador ambiental Jason Moore, por exemplo, propõe outra nomenclatura: Capitaloceno. A proposição estabelece a crítica de que as transformações geológicas operadas pelo humano não foram efetuadas por um “ser humano universal”, dissociado das relações sociais historicamente estabelecidas. Atribui-se a “culpa” à humanidade, de modo geral, sem problematizar as causas subjacentes das ações destrutivas no planeta operadas pelo ser humano. Nessa linha, Barcelos (2019) explica que:

a visão “triumfalista do presente” proposta pelo Antropoceno, um presente vitimado pelas mudanças tecnológicas e por um ser humano universal e egoísta esconde as determinações sociais e os sujeitos que deram condições para a emergência de um sistema destrutivo. O *Capitaloceno*, assim, nos traz uma alternativa epistêmica e política que amplia histórica e ontologicamente a análise da crise ecológica ao buscar compreender as formas sociais históricas de apropriação da natureza. O *Capitaloceno*, heurísticamente, desloca as “categorias de sujeito” do *Anthropos* para o *Capital* (relação social) exatamente para demarcar o “projeto histórico específico” e a forma social que desenvolveu as transformações ambientais (BARCELOS, 2019, p. 15).

Assim, o deslocamento conceitual *antropo-capital* propõe demarcar que a atual condição geológica terrestre, fruto de significativas transformações que resultam na hodierna crise ecológica, não é causada por todos, mas por um projeto civilizacional específico decorrente de um sistema econômico que *capitaliza* tudo o que está a seu alcance.

A fim de se construir alternativas possíveis, a ótica ameríndia muito tem a contribuir ao modo como o humano moderno, impregnado pela lógica capitalista, relaciona-se com os outros animais e com o mundo natural.

3. As contribuições ecológicas das cosmovisões indígenas: pistas para sair da crise

Óticas distintas fundam práticas e relações também diversas. A mesma realidade pode ser apreendida, introjetada e interpretada com múltiplos significados diferentes, a depender dos instrumentos de avaliação da subjetividade. Quando um cidadão, por exemplo, morador de uma capital, e impregnado pela lógica mercantilista, de um lado, e um indígena, residente das terras ancestrais de seu povo, de outro, olham para uma floresta ou para os animais não humanos, olham objetivamente o mesmo cenário, mas enxergam duas realidades distintas. O primeiro enxerga apenas matéria bruta (viva ou não), objeto de manejo do desejo humano individual ou coletivo. O segundo, por sua vez, enxerga seres sacros, encantados, sujeitos com dignidade própria, que podem ou não, com reverência, ser incorporados à vida de sua comunidade a depender das necessidades coletivas. São óticas distintas, que produzem hermenêuticas particulares acerca da existência, e que por sua vez geram éticas singulares, coabitando o mesmo macroespaço da vida coletiva, uma mesma casa comum.

Viveiros de Castro (2010) discute a repercussão do perspectivismo ameríndio para a relação que se estabelece com os outros animais e com o mundo natural:

Se tudo é humano, nós não somos especiais; esse é o ponto. E, ao mesmo tempo, se tudo é humano, cuidado com o que você faz, porque, quando corta uma árvore ou mata um bicho, você não está simplesmente movendo partículas de matéria de um lado para o outro, você está tratando com gente que tem memória, se vinga, contra-ataca, e assim por diante. Como tudo é humano, tudo tem ouvidos, todas as suas ações têm consequências (VIVEIROS DE CASTRO, 2010).

Na ótica indígena, portanto, tudo tem valor, significado, dignidade. Na *Laudato Si'*, por sua vez, o Papa Francisco denuncia as práticas decorrentes da lógica de mercado, em que o consumismo desenfreado fere o planeta e mina as condições de sobrevivência. Ele afirma que como “o mercado tende a criar um mecanismo consumista compulsivo 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-económico” (LS 203). Sob esse paradigma, corre-se o risco da humanidade sucumbir afogada em uma lógica mercantilista que apreende a realidade sob uma perspectiva objetiva fria e inerte. “Reencantar” o mundo e as relações parecem, nesse cenário, urgentes e necessários. Nessa perspectiva, Papa Francisco afirma:

Neste contexto, «não se deve descurar nunca a relação que existe entre uma educação estética apropriada e a preservação de um ambiente sadio». Prestar atenção à beleza e amá-la ajuda-nos a sair do pragmatismo utilitarista. Quando não se aprende a parar a fim de admirar e apreciar o que é belo, não surpreende que tudo se transforme em objeto de uso e abuso sem escrúpulos. Ao mesmo tempo, se se quer conseguir mudanças profundas, é preciso ter presente que os modelos de pensamento influem realmente nos comportamentos. A educação será ineficaz e os seus esforços estéreis, se não se preocupar também por difundir um novo modelo relativo ao ser humano, à vida, à sociedade e à relação com a natureza. Caso contrário, continuará a perdurar o modelo consumista, transmitido pelos meios de comunicação social e através dos mecanismos eficazes do mercado (LS 215).

A contribuição ecológica do perspectivismo ameríndio situa-se nessa perspectiva. A necessidade de se “prestar atenção à beleza e amá-la” passa pelo reencantamento dos vínculos da existência, pela percepção de que tanto as relações humanas quanto também com os outros animais, com as florestas, rios, montanhas,

mares e vales são atravessadas por uma mística interior que abarca tudo em uma grande rede de sentido. Por essa via, possivelmente, pode-se inaugurar uma nova modalidade de presença humana na contemporaneidade, uma nova forma de estar-no-mundo, mais adequada às demandas ecológicas do terceiro milênio.

Conclusões abertas

O olhar indígena, de um lado, e a ótica capitalista, de outro, apreendem e interpretam a realidade de diferentes formas, gerando também modos distintos de relações. A consequência da lógica gerada pelo sistema capitalista na modernidade produziu transformações no planeta de tamanhas dimensões que a era geológica atual vem sendo chamada de Antropoceno ou Capitaloceno, rompendo, assim, com a estabilidade climática do Holoceno.

Diante desse cenário, o perspectivismo ameríndio aponta caminhos para saída dessa crise: faz-se necessário uma conversão ecológica, possível a partir de uma nova ótica dirigida à Casa Comum e a toda a comunidade de vida. A conversão ecológica se torna possível ao se refundar o olhar, de modo que o ser humano possa se reconhecer enquanto parte integrante do mundo natural e da sociedade planetária e, mais do que isso, reconhecer as relações “sagradas” que lhes atravessam.

Faz-se necessário reinterpretar a condição terrena pelo movimento estético do encantamento e afeiçoamento aos vínculos que compõem a vida como um todo (inter-retro-relações horizontais entre humanos-outros animais-mundo natural). Possivelmente esse caminho possibilitará os primeiros passos para se construir condições de sobrevivência na atual era geológica e uma nova configuração da presença humana no planeta que altere a lógica subjacente ao Capitaloceno.

Referências

BARCELOS, Eduardo. Antropoceno ou Capitaloceno: da simples disputa semântica à interpretação histórica da crise ecológica global. *Revibec – Revista Iberoamericana De Economía Ecológica*, v. 31, n. 1, p. 1-17, 2019.

KOLBERT, Elizabeth. *A sexta extinção: uma história não natural*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

PAPA FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Si'* – Sobre o Cuidado da Casa Comum. São Paulo: Loyola, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Antropologia renovada*. Entrevista realizada por Juvenal Savian Filho e Wilker Sousa. 2010. Disponível em <https://revistacult.uol.com.br/home/antropologia-renovada/>. Acessado em 19/09/2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais*: Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

ZAMPIERI, Gilmar. A Encíclica Laudato Si' e os animais. In: *Cadernos Teologia Pública*, ano XII, v. 13, n. 110, São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos. 2016.

REGULAÇÃO JURÍDICA DO MERCADO IMOBILIÁRIO DE ECOVILAS DESTINADAS A ORGANIZAÇÕES RELIGIOSAS – NEGÓCIOS, CONSCIÊNCIA PLANETÁRIA E ESPIRITUALIDADE

Sérgio Gonçalves de Amorim¹

Resumo: O conceito de 'ecovila' emerge como práxis na segunda metade da década de 1990, e vem alimentando desde então, pelo mundo, a construção de novos espaços comunitários que se tornaram objeto de reflexões acadêmicas e pesquisas científicas em torno desta nova forma de viver coletivamente. Nesta pesquisa, analisou-se um dos vetores que tem promovido esta nova forma de ocupar o território, no Brasil, que vem desde grupos religiosos, espiritualistas ou filosóficos. Valendo-se de experiência anterior obtida em pesquisas publicadas pelo autor, nas quais estudou estes tipos de espaços comunitários em relação à sua sustentabilidade socioespacial, procedeu-se nesta pesquisa a uma revisão bibliográfica interdisciplinar – a partir de 8 teses, 12 dissertações e diversos artigos científicos, realizados por pesquisadores brasileiros ligados a programas de pós-graduação no país – em diálogos transdisciplinares com a práxis desses tipos de 'ecovilas' – materializado em um 'manifesto das ecovilas'. Como resultados, se verificou relativa viabilidade para modelos de negócios jurídicos e mercadológicos para produção de 'ecovilas' customizadas às necessidades de 'organizações religiosas', alternativos às atuais estruturas do mercado imobiliário brasileiro, desde que não se centralizem apenas no lucro, mas na vida integral. A produção imobiliária de ecovilas, curiosamente, pode promover certa sinergia entre espiritualidade e consciência planetária, a partir de novas estruturas de um determinado mercado 'ecológico' de terras no Brasil, desde que o lucro não seja a principal variável desta nova forma de transação imobiliária, fomentando modelos alternativos de acesso à moradia, trabalho, renda, saúde e paz, modelando novas formas mais sustentáveis de vida.

Palavras-chave: ecovilas; organização religiosa; legislação; mercado; consciência planetária.

Introdução

Esta comunicação visa a tecer considerações acerca das relações entre espaço religioso, cidade e cidadania, em torno do conceito de ecovila como uma forma urbanística e arquitetônica a destinar-se a organizações religiosas no Brasil, visando fomentar determinada consciência planetária e uma (*oikos*) espiritualidade favoráveis à sustentabilidade dos assentamentos humanos, isso a partir das atuais estruturas do mercado imobiliário e do ordenamento legal vigente no país.

1. Relações entre espaço religioso, cidade e cidadania

Amorim et all (2008) pesquisaram relações entre religião e espaço tendo-se em vista a avaliação crítica de como processos de planejamento territorial podem

¹ Doutor em ciências da religião (PUC-SP – 2011). E-mail: institutodelfos.cr@gmail.com.

contar, ou não, com elementos participativos advindo de comunidades religiosas ou espiritualistas, às quais demandam relativa abertura teológica para promover a participação efetiva de seus membros na definição não apenas do tipo de espaço religioso a ser construído, mas em como este espaço pode promover sua integração sustentável às teias da vida, que vão muito além da lógica do lucro e do exercício do monopólio estatal para garantia de interesses privados das elites dominantes.

Amorim (2013a) apresenta um levantamento do estado da arte de pesquisas nas interfaces entre religião, espaço e cidadania no Brasil, e em sua tese (AMORIM, 2011) situa o conceito de “espaço religioso”, posto aqui livremente em uma sentença:

O espaço religioso quando inserido no contexto do espaço urbano, tende a apresentar um caráter contraditório e ambíguo, desde que promove certa integração social em torno da construção do espaço religioso, porém este espaço participa de um processo mais amplo de constituição do espaço urbano que dinamiza a exclusão social na cidade; e, na maioria das experiências de espaços religiosos, estes não se constituem em alternativas de espaços de inclusão social e cidadania, e tendem a referendar o projeto excludente da cidade do não-cidadão.

Amorim (2013b) faz um estudo de caso acerca das participações de um espaço religioso em processos de planejamento territorial, visando sua integração à comunidade local e seu desenvolvimento sustentável em termos regionais, a partir de arranjos sócio-políticos resultados de processos de negociação política e jurídica que perpassam a vida e a identidade do grupo religioso tratado na pesquisa, em que certa tensão entre espaço religioso e espaço urbano se reflete na dinâmica de usos das cidades em seu contexto regional no caso estudado, porém tendente a um processo de inclusão social do espaço religioso estudado às cidades de seu entorno regional (*ibidem*).

O fiel da balança para os processos participativos de planejamento e gestão territorial de espaços religiosos integrados aos demais espaços da cidade, da perspectiva dos grupos religiosos/espiritualistas, está no tipo de teologia que estes grupos alimentam; se há abertura para a participação, ou se se encerram em práticas fundamentalistas que apenas instrumentalizam uma participação formal, conforme a conveniências das elites religiosas/espiritualistas. Esta dicotomia foi conceituada por Boaventura de Souza Santos, em uma alusão simbólica na expressão, “se Deus fosse um ativista dos Direitos Humanos”, da qual afirma que este deus ativista para

cumprir seus propósitos, certamente seria um deus plural e inclusivo, jamais um deus fundamentalista (AMORIM, 2017).

Os trabalhos citados compõem parte de uma trajetória de pesquisas acerca das relações entre religião, espaço e cidadania, e é no esteio destas publicações que se propõe trazer à reflexão as relações entre mercado e planejamento territorial na construção de espaços religiosos na forma de ecovilas. Estes espaços são parte de um conceito arquitetônico e urbanístico que pode contribuir para práticas visando ao desenvolvimento de uma consciência planetária e ao fomento a uma (*oikos*) espiritualidade, tanto da perspectiva interna/externa dos grupos envolvidos, quanto de sua integração à teia da vida.

2. Ecovilas, (*oikos*) espiritualidade, consciência planetária e mercado

O conceito de 'ecovila' emerge como práxis na segunda metade da década de 1990, inspirando a construção de novos espaços comunitários, que tem sido objeto de reflexões acadêmicas e pesquisas científicas em torno desta nova forma de viver coletivamente. Esta pesquisa tem por objeto uma vertente desta nova forma de ocupar o território, associada a grupos religiosos, espiritualistas ou filosóficos, em que se procurou compreender os processos de criação desses espaços comunitários no Brasil.

Comunello e Carvalho (2020, p. 272-299) trazem uma contribuição para uma compreensão das relações entre ecovilas, espiritualidade e política. Conforme as pesquisadoras, na busca por uma definição de ecovila dada pela "*Global Ecovillage Network* [GEN], criada em 1995, desenvolvedora de uma espécie de currículo e modelo para ecovilas, traz a sobreposição ou emaranhado das linhas do movimento ecológico e da espiritualidade" (*ibidem*, p. 284), em que se destacam quatro pontos que

parecem contribuir para pensar as questões acerca da política, em sua relação com a espiritualidade *New Age* no contexto das ecovilas. O primeiro deles diz respeito ao histórico da formação das comunidades e sua relação com os movimentos de contracultura. O segundo ponto diz respeito à formação de um território transnacional, um território-rede, que se estabelece pela identificação volátil de práticas, nas quais os aspectos da espiritualidade, da ecologia e da política aparecem entrelaçados. O terceiro ponto a ser destacado é a questão do senso de coletividade construído a partir de relações materiais, incorporadas a partir de experiências sensoriais compartilhadas, mais do que introjeções

prévias de ideais comuns. Por fim, o quarto ponto a ser sublinhado tem relação com o espaço criado pelas “partilhas”, tanto por serem espaços de simetria e por consistirem em espaços em que há a valorização da dimensão emocional dos sujeitos envolvidos nos processos de tomada de decisão (*ibidem*, p. 295).

Curiosamente, diversas das primeiras ecovilas na Europa foram financiadas por capital privado de grandes companhias, como uma forma de realização do capital em circuitos alternativos de vida, aliadas à consciência ecológica e à espiritualidade, sobretudo, em suas vertentes *new age*.

Muitas ecovilas espalhadas pela Europa foram financiadas desde finais da década de 1980 pela Gaia Trust, uma ONG dinamarquesa, fundada em 1987, com a intenção de “dar suporte à transição para uma futura sociedade mais sustentável e espiritual, por meio de financiamento e iniciativas mais proativas” (www.gaia.org). Gaia Trust obtinha seus fundos de uma companhia, administradora de capital e consultoria, cuja base de negócios consistia em software e pesquisa – a Gaia Corp [...] Há aí uma disjunção que compõe, de modo complexo, o território transnacional das ecovilas. Ao mesmo tempo em que as ecovilas e comunidades afins aparecem como crítica contundente ao modo de vida da sociedade capitalista, pós-industrial, sistema sustentado pela lógica do consumismo, são, em parte, nutridas pelo núcleo desse mesmo sistema – mercado financeiro, por exemplo (*ibidem*, p. 291).

As pesquisadoras compreendem este processo como uma forma do núcleo de poder do capital criar válvulas de escape para sua realização em circuitos alternativos de vida com maiores condições de sustentabilidade da vida humana no planeta, sem a qual o próprio capital como processo social não teria existência, mas que pode se transformar de máquina de exploração de gentes e naturezas, para um modo de geração de outros modos de riqueza não-predatórias, como uma arquitetura rebelde (HARVEY, 2004) em oposição à abelha que reproduz sempre as mesmas formas de construção.

3. Contornos jurídicos e mercadológicos para ecovilas destinadas a espaços religiosos no Brasil

Verificou-se para a realidade brasileira, uma viabilidade para modelos de negócios jurídicos e mercadológicos alternativos para produção de ‘ecovilas’ como espaços religiosos, não centralizadas no lucro, mas na vida integral.

Após uma análise de diversas ecovilas de todas as regiões do Brasil, foi possível concluir que não existe no país uma entidade legal pré-determinada para as ecovilas, isso porque existe pouca ou

nenhuma regulação com relação a esses assentamentos. A falta de regulação jurídica acaba gerando entraves à criação de ecovilas, já que as pessoas não sabem por onde começar e precisam buscar orientações por conta própria. Além disso, quando da escolha de uma entidade legal inadequada, isso pode acabar gerando implicações negativas como maior incidência de impostos ou dificuldade na organização jurídica e de gestão dentro da ecovila. Impactos sucessórios e imobiliários também podem acabar gerando externalidades negativas para os membros dessas comunidades (POUBEL, 2020, p. 15).

Em sua pesquisa, Poubel (idem, p. 15-23) trata da formalização jurídica de ecovilas, no Brasil, como associação, reserva particular do patrimônio natural (RPPN), condomínio, cooperativas e organização da sociedade civil de interesse público (OSCIP), ponderando acerca da escolha dessas formas de pessoa jurídica, identificando

a seguinte categorização: (i) relação com o título da terra (propriedade)/organização fundiária; (ii) sobre a entrada de novos membros; (iii) sobre a responsabilidade civil; (iv) liquidez do patrimônio investido na comunidade, financiamento e acesso a recursos junto a instituições; (v) critérios de tomada de decisão; (vi) contribuições financeiras de cada membro; (vii) como será a divisão de renda na comunidade; (viii) da alteração dos documentos legais da ecovila e (ix) implicações na sucessão (*ibidem*, p. 28).

A pesquisadora elenca entraves jurídicos e potencialidades para a constituição e desenvolvimento de ecovilas no Brasil.

Dentre os obstáculos selecionados, incluem-se a: (i) organização fundiária; (ii) falta de mecanismos jurídicos que recepcionem modelos de economia solidária; e (iii) questão tributária. Com relação às potencialidades, tem-se a: (i) infraestrutura e (ii) gestão dos resíduos (*ibidem*, p. 30).

A pesquisadora (*ibidem*, p. 46-55) propõe soluções jurídicas para a constituição de ecovilas no Brasil, e que passam sobretudo pelo Estatuto da Cidade e pelo Plano Diretor de cada Município, que instituiria áreas da cidade para formação de ecovilas, e suas condições relativas aos serviços urbanos e de questões tributárias. Porém, a pesquisadora antevê nesse modelo o risco da especulação imobiliária com o preço da terra, e de aprofundar os processos de segregação socioespacial na cidade.

Silva (2020, p. 89) aponta que ecovilas baseadas no exercício da espiritualidade entre seus membros tem maior chances de manter-se unida, porém há sempre o risco da ética coletiva se sobrepor à liberdade individual, como já

apontado anteriormente. O pesquisador avança no sentido de considerar o art. 44 do Código Civil brasileiro, em seu inciso IV que regula as organizações religiosas como pessoa jurídica, e que seria uma maneira de se formalizar uma ecovila (*ibidem*, p. 137-138), gozando “dos benefícios e garantias constitucionais concedidos à liberdade religiosa e às instituições religiosas” (*ibidem*, p. 140).

Além de isenções tributárias que viabilizem seu funcionamento, outra vantagem de uma personalidade jurídica como organização religiosa (art. 44, IV, CC/2002) está em condições especiais para obtenção de registro de propriedade do imóvel ocupado, sem restringir-se a uma área mínima de parcelamento rural do solo (*ibidem*, p. 129-130), conforme Decreto Federal nº 62.504, de 08 de abril de 1968 que regulamenta o artigo 65 do Estatuto da Terra, sendo que o Decreto em seu artigo 2º, inciso II, permite

Desmembramentos de iniciativa particular que visem a atender interesses de Ordem Pública na zona rural, tais como: [...] c) os destinados à instalação de serviços comunitários na zona rural quais sejam: [...] 5 – igrejas, templos e capelas de qualquer culto reconhecido, cemitérios ou campos santos e similares; 6 – conventos, mosteiros ou organizações similares de ordens religiosas reconhecidas (BRASIL, 1968).

Deve-se ponderar, no entanto, que aplicação do referido dispositivo legal “deve ser condicionada à lei municipal, definindo a qualificação urbanística do terreno e a averbação no INCRA da alteração aprovada por lei municipal” (*ibidem*, p. 130), mais uma vez direcionando o tema ecovila, no atual ordenamento legal, a um diálogo com o Estatuto da Cidade e com o respectivo Plano Diretor do município onde vier a ser instalada.

Considerações finais

A produção imobiliária alternativa de espaços religiosos em ecovilas pode promover certa sinergia entre (*oikos*) espiritualidade e consciência planetária, modelando novas formas mais sustentáveis de vida humana, a partir de estruturas alternativas de um mercado ‘ecológico’ de terras no Brasil, para garantia de acesso à moradia, trabalho, renda, saúde e paz, desde que o lucro capitalista não seja a principal variável de transação imobiliária.

Referências

AMORIM, Sérgio Gonçalves de. Contradições e ambiguidades do espaço religioso: megaigreja, urbanização e massa. *Tese*. Doutorado em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2011. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/1829>. Acesso em: 20 ago. 2023.

AMORIM, Sérgio Gonçalves de. Religião e espaço no Brasil moderno – contribuições teóricas e percepções empíricas. *Revista Ciências da Religião – História e Sociedade*, v. 11, n. 1, 2013a. Disponível em: <https://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/cr/article/view/5726>. Acesso em: 20 ago. 2023.

AMORIM, Sérgio Gonçalves de. Espaço religioso e gestão participativa do território – uma análise de caso: *Numen* 16, nº 1 (2013b): 161-192. Disponível em: <https://periodicos.ufrf.br/index.php/numen/article/view/21883>. Acesso em: 20 ago. 2023.

AMORIM, Sérgio Gonçalves de. Se Deus fosse um ativista dos Direitos Humanos. (resenha). *HORIZONTE – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 15, n. 45, p. 314-319, 31 mar. 2017. Disponível em: <http://seer.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2017v15n45p314>. Acesso em: 20 ago. 2023.

AMORIM, Sérgio Gonçalves de; *et all.* Religiosidade popular, modos de vida tradicionais e sustentabilidade: limites e possibilidades em dois estudos de caso. In: *Anais do 21º Congresso Anual da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião – SOTER*, 2008, p. 284-292.

COMUNELLO, Luciene Nardi; e CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. Ecovilas: espiritualidade, nova era e política. In: HERNANDEZ, Aline Reis Calvo e GUARESCHI, Pedrinho (orgs.). *Psicologia política marginal*. Petrópolis: Vozes, 2020.

HARVEY, David. *Espaços de esperança*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

POUBEL, Juliana Bastos. O marco jurídico das ecovilas. Fundação Getúlio Vargas – FGV Direito Rio. *Trabalho de Conclusão de Curso em Direito*, 2020. 65 p. Disponível em: <https://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/handle/10438/31039>. Acesso em: 20 ago. 2023.

SILVA, Jordão Vieira. Ecovilas como novos sujeitos de direitos: possibilidades e entraves legais no uso e ocupação do solo rural no Brasil. *Dissertação*. Mestrado Profissional Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Diamantina, 2020. 207 p.

A INVENÇÃO DO “DIREITO NATURAL” COLONIAL MODERNO

Sinivaldo S. Tavares¹

Resumo: Como é sabido, o pensamento de Aristóteles influenciou muito os autores medievais. A partir da leitura, sobretudo, de “Ética a Nicômaco”, esses teólogos se sentem interpelados pela relação entre *lex evangelii* e ética pagã. Nesse contexto, Tomás de Aquino realiza brilhante síntese, tornando-se o pioneiro na elaboração de uma teoria consistente da lei natural. Partindo do pressuposto de que “a graça supõe a natureza e a aperfeiçoa”, Tomás sustenta que, mediante a graça divina, o ser humano se torna capaz de discernir autonomamente o que é da vontade do Criador. E, assim, manifesta-se a evidência racional da própria Revelação enquanto correspondência às exigências da própria razão. O ser humano, portanto, exercita sua liberdade ao evitar o mal e escolher o bem, não apenas em cumprimento à vontade de Deus, mas em obediência às exigências da própria razão. Mais tarde, no curso da Segunda Escolástica (sécs. XVI-XVII), a doutrina do direito natural se vê às voltas com outro grande desafio oriundo da expansão das monarquias europeias na ocupação e exploração de novos continentes. O que se encontra em jogo é a tensão entre a “visão cristã do mundo” – a síntese elaborada por Tomás entre *lex evangelii* e ética aristotélica – e as tradições dos povos recém conquistados. O desafio a partir de então será “inventar” a Natureza – daí a razão de se falar em “transcendência da Natureza” – como base moral vinculante com evidência e validade universais. Esse é o contexto no qual se “inventa” o “direito natural” colonial moderno.

Palavras-chave: Direito Natural; Colonial; Modernidade; Transcendência da Natureza.

Introdução

Antes de analisar a complexa questão que indaga acerca da *invenção* do “jusnaturalismo colonial moderno”, passemos em revista a clássica concepção de “direito natural” formulada por Tomás de Aquino. Essa comparação entre as distintas concepções de “direito natural” nos permitirá perceber com maior nitidez as peculiaridades do “jusnaturalismo” excogitado pela colonial modernidade.

1. O “Direito natural” na clássica formulação de Tomás de Aquino

No período anterior a Tomás de Aquino, *grosso modo*, a compreensão teológica que se tinha da doutrina da “lei natural” era inspirada em Agostinho, mais especificamente em sua doutrina do pecado original. Encontramos essa mesma doutrina expressa juridicamente no Decreto de Graciano (sécs. XI-XII), mediante os seguintes termos: “*ius naturale est quod in lege et evangelio continetur*” (*apud*

¹ Doutor em Teologia Sistemática, membro do PPGT da FAJE. E-mail: freisinivaldo@gmail.com.

SALVATI, 1993, p. 303). A pressuposição era de que o ser humano, em virtude da corrupção decorrente do pecado original, se encontraria, por si mesmo, isto é, sem o socorro da Revelação e da fé, impossibilitado de distinguir bem de mal. Daí a identificação do assim chamado “direito natural” como sendo um “direito positivo”, oriundo da Revelação cristã.

O progressivo ingresso das obras de Aristóteles nas emergentes universidades medievais trouxe consigo um desafio sobretudo no que diz respeito à compreensão do “direito natural”. Pois, sobretudo a partir da leitura e estudo de “Ética a Nicômaco”, os teólogos medievais se sentiam confrontados com questões provenientes da relação entre *lex evangelii* e “ética pagã”. Esse é o contexto no qual e a partir do qual Tomás de Aquino realiza brilhante síntese compondo a lei eterna de Deus com a lei natural autônoma conferida aos seres humanos racionais, tornando-se, assim, pioneiro na elaboração de uma teoria consistente da lei natural. Partindo do pressuposto de que “a graça supõe a natureza e a aperfeiçoa” (apud SALVATI, 1993, p. 304), o Aquinate sustenta que, graças ao dom de Deus, o ser humano é capaz de discernir autonomamente, o que é de vontade do Criador. E, assim, manifesta-se a evidência racional da própria Revelação consistente em sua correspondência às exigências da própria razão. E a conclusão à qual chega Tomás é que o ser humano exercita sua liberdade ao evitar o mal e escolher o bem, não apenas em cumprimento à vontade de Deus, mas também em obediência às exigências da própria razão (SALVATI, 1993, p. 303-304).

Percebe-se, aqui, como Tomás de Aquino é herdeiro da exuberante riqueza semântica da noção de “natureza”, na cosmovisão grega, como testemunha o próprio Aristóteles, no livro V de sua *Metafísica*, ao nos apresentar uma espécie de lexicografia filosófica do termo, principiando por salientar peculiaridades oriundas da etimologia do termo *phýesthai*, oriundo do verbo *phyein* (CONGIUNTI, 2007, p. 38-39). De fato, assim como *phýesthai* deriva do verbo grego *phyein*, também *natura* deriva do verbo latino *nasci*. Tanto *phyein* quanto *nasci* são verbos mediais cuja tradução seria: *gerar-se*, processo pelo qual as coisas *se tornam, vêm a ser, desabroçam, florescem*. O substantivo *natureza*, portanto, oriundo de um verbo que exprime a ideia de *emergência*, remete-nos à noção de nascimento, geração, crescimento. É importante salientar que esse sentido – dinâmico, orgânico e processual – permanece nos significados vários da palavra “natureza”. É o próprio

Aristóteles quem, de resto, elenca vários significados, todos afins, de *phýesthai*: natureza é, segundo ele, a geração das coisas que crescem; é o princípio originário e imanente do processo de crescimento; e também é o princípio do movimento primeiro dos seres naturais. Daí, portanto, a compreensão de “natureza” como princípio material originário das coisas naturais (CONGIUNTI, 2007, p. 38-39).

Forma e substância, juntas, constituem, portanto, o escopo da geração. A partir daí, temos duas maneiras de se compreender “natureza”: 1) conjunto das coisas naturais: 2) essência dessas realidades; onde, por essência, se compreende o próprio ser característico e peculiar de cada realidade. Compreendida nesse segundo sentido, “natureza” seria aquilo que cada substância possui de mais próprio. Desse modo, embora distintos, esses dois significados testemunham uma implicação recíproca.

No intuito de se compreender a concepção de “natureza” difusa no âmbito da cultura medieval, vale a pena remeter a quanto escreve Boécio acerca do tema em questão. Em sua obra *A consolação da filosofia*, ele propõe três definições de “natureza”: 1) “A natureza é própria daquelas coisas que, enquanto são, podem ser compreendidas de algum modo pela inteligência”; 2) “Natureza é princípio de movimento por si e não por acidente”; 3) “Natureza é a diferença específica que dá forma a qualquer realidade” (*apud* CONGIUNTI, 2007, p. 39-40).

Tomás de Aquino, como vimos, sublinha que somente o que possui natureza própria pode resultar inteligível e, portanto, apto a ser definido. Sendo assim, natureza é por ele compreendida como determinação essencial de uma substância. Vale lembrar, nesse contexto, a conhecida distinção terminológica e também metodológica entre objeto material e objeto formal, assaz difusa entre os autores medievais.

Poder-se-ia falar, a esse propósito, de dois significados – distintos, porém, mutuamente implicados – do termo “natureza”: “intensivo” e “extensivo”. Por significado intensivo, entende-se “natureza” como essência, a saber: aquilo que cada substância possui de mais próprio. Em outras palavras, trata-se daquela diferença específica que dá forma a toda e qualquer realidade. Por significado extensivo, compreende-se “natureza” como o conjunto das coisas naturais.

Como se percebe, ademais, a espinha dorsal do sistema tomasiano que compõe “lei eterna” com “lei natural” é o “exemplarismo platônico”, acrescido de

nuances próprias da revelação bíblica. No bojo desse processo harmônico, parte-se da “lei eterna” no intuito de se chegar à “lei natural”, operando um raciocínio dedutivo que, mediante uma degradação progressiva, faz refletir sobre a lei natural peculiaridades próprias da lei eterna, a saber: imutabilidade, universalidade, intangibilidade. A pressuposição desse processo é uma espécie de evidência de que a lei natural derive, por vias dedutivas, da lei eterna e imutável (TORRES QUEIRUGA, 2010, p. 29-30).

Mais tarde, no bojo da Segunda Escolástica, mais especificamente entre os séculos XVI-XVII, a doutrina da lei ou do direito natural se vê às voltas com um grande desafio oriundo da expansão das monarquias europeias na direção de novos continentes. O que se encontra em jogo é a tensão entre a assim chamada “visão cristã do mundo” – identificada até então com a síntese elaborada por Tomás de Aquino entre *lex evangelii* e ética aristotélica – e as tradições dos povos recém conquistados. O desafio a partir de então será “inventar” a Natureza – daí a razão de se falar em “transcendência da Natureza” (CHAUÍ) – como base moral vinculante com evidência e validade universais.

É nesse contexto específico caracterizado pela colonização do “novo mundo” por obra do “velho mundo cristão” que, num primeiro momento, teólogos da Segunda Escolástica como, por exemplo, Francisco de Vitória, Luis de Molina, Gabriel Vásquez e Francisco Suárez e, em seguida, juristas como Grotius e Pufendorf, se vêm às voltas com a urgente necessidade de formular uma ética com abrangência, evidência e validade universais. É nesse contexto que aparece, por primeira vez, a expressão que, mais tarde, haveria de se tornar clássica, a saber: “*etsi deus non daretur*” (HONNEFELDER, 2010, p. 324-337).

2. O “direito natural” colonial moderno

Gostaríamos de ressaltar a diferença radical entre as duas concepções de “direito natural”, apenas analisadas. No caso específico de Tomás de Aquino, a passagem do “direito divino” ao “direito natural” se dá mediante aquele processo descrito como um caso de “degradação progressiva” da lei eterna à lei natural. Nesse particular, como vimos, o Aquinate se inspira no esquema platônico do “exemplarismo”.

A transição do “direito divino” ao “direito natural” no âmbito de nova configuração cultural da colonial modernidade tão bem expressa na fórmula que se tornou clássica: “*etsi deus non daretur!*”, por sua vez, tinha por avalista o próprio Deus Onipotente, posto que Ele passaria a assumir o rolo de garante da inteligibilidade do real e, simultaneamente, do poder veritativo das faculdades cognitivas do ser humano. A pressuposição seria a afirmação de um Deus garante desta espécie de conaturalidade entre os âmbitos da Natureza e da cultura. É nesse sentido que racionalismo e naturalismo se revelam em sua intrínseca cumplicidade com respeito ao projeto da colonial modernidade.

Com o advento da colonial modernidade, a providência divina passa a ser interpretada como “racionalidade”. E o intuito é precisamente fundamentar a estabilidade do cosmos e o caráter veritativo das proposições do sujeito pensante. Entenda-se racionalidade, aqui, em duplo sentido: fundamento racional de tudo quanto existe e garantia da índole não enganadora das faculdades cognitivas do sujeito. Na colonial modernidade, portanto, providência e racionalidade se identificam como realidades objetivas e vinculantes. Não deixar nada infundado, subtraindo as criaturas da própria precariedade, para reforçar e afirmar o domínio do sujeito pensante sobre tudo quanto existe: eis o intento do projeto colonial moderno. A tal propósito, escreve a filósofa Marilena Chauí:

O fundamento da teoria do direito objetivo é a transcendência da Natureza, que cria uma ordem jurídica anterior à ordem política, e o fundamento da teoria do direito natural subjetivo é a transcendência da Razão, que define o homem como animal racional livre ou como vontade livre guiada pela razão, capaz de escolher entre o bem e o mal. Essa escolha é contingente porque um ato só é voluntário se for uma escolha incondicionada ou indeterminada, e é somente a razão que pode e deve guiar uma escolha que seja naturalmente boa ou a melhor. É por um ditado da razão que os homens decidem pactuar e instituir o Estado (CHAUÍ, 2006, p. 115).

A transição da noção de direito divino para a tradição jusnaturalista do direito pressuporia, segundo Marilena Chauí, um processo caracterizado como “transcendência” tanto da Natureza quanto da Razão. De fato, recordava acima Marilena Chauí que “a causalidade por necessidade era a causalidade eficiente, na qual o efeito é necessariamente produzido pela causa” e lembrava ainda que, por isso mesmo, “a operação natural ou necessária era tida como operação cega e bruta, um automatismo irracional” (CHAUÍ, 2006, p. 113-114). Na opinião de Bruno Latour,

“O limite de todo direito natural não é querer buscar uma ordem que permita legislar, mas agir como se houvesse *duas séries paralelas*, e apenas duas, uma da ‘natureza’, outra do direito; e buscar qual seria a cópia do outro” (LATOURE, 2020, p. 109). E, na raiz deste limite, Latour detecta uma compreensão implícita, jamais assumida, de uma Natureza cúmplice da religião em suas atitudes fundamentais, ainda que travestida de adornos seculares. Haveria, segundo ele, uma espécie de “teologia” subentendida na ideia de Natureza que justificaria o fato de uma “certa visão científica do mundo” ressentir de uma versão religiosa da natureza das causas. A pressuposição é que haveria uma narrativa causalista por detrás de uma “certa visão científica do mundo”, em conformidade com a qual, dar-se-ia tudo às causas e nada às consequências. Na prática, tudo seria remetido à causa primeira, ao passo que tudo quanto segue seria reputado mera consequência.

A tal propósito, parece-nos deveras sugestivo e iluminador quanto escreve Francis Bacon no seu *Novum Organum* (I, 3), no tocante à identidade entre saber e poder: “A ciência e a potência humana coincidem, porque a ignorância da causa impede o efeito, e só se domina a natureza obedecendo-a: aquilo que na teoria é a causa, se torna regra na operação prática” (*apud* TODISCO, 2006, p. 289).

A fundamentação, portanto, do aforisma de Francis Bacon “saber é poder” (*nosse est posse*) é altamente reveladora, em primeiro lugar, no que tange à extrema importância concedida às causas. O conhecimento consiste na individuação das causas para, assim, poder atuar sobre a natureza dominando-a, com base em duplo pressuposto: “a ignorância da causa impede o efeito”; e “só se domina a natureza obedecendo-a”. Encontra-se, para todos os efeitos, justificada a proposição de que investigar as causas constitui a *conditio sine qua non* para o conhecimento daquelas prescrições que, somente enquanto obedecidas, tornarão possível ao ser humano o domínio da natureza. Este é precisamente o sentido do aforisma “saber é poder”.

Essa posição defendida na aurora da colonial modernidade talvez nos ajude a compreender melhor o que estaria na base do “direito natural”, fundamentando-o e, por conseguinte, conferindo-lhe plenos direitos de cidadania, na esteira de quanto afirmado por Latour com respeito ao paralelismo e mimetismo entre as únicas duas séries de legislações no bojo de uma visão de mundo que, embora se repute científica, se trai demasiadamente religiosa.

Considerações finais

No tocante à compreensão medieval do direito natural, a obra “Ética a Nicômaco” teve grande influência, sobretudo, ao problematizar a relação entre *lex evangelii* e ética pagã. Nesse contexto, Tomás de Aquino realiza brilhante síntese, tornando-se o pioneiro na elaboração de uma teoria consistente da lei natural. Sucessivamente, no bojo da Segunda Escolástica (sécs. XVI-XVII), a doutrina do direito natural se vê às voltas com outro grande desafio oriundo da expansão das monarquias europeias na ocupação e exploração de novos continentes. O que se encontra em jogo é a tensão entre a “visão cristã do mundo” – a síntese elaborada por Tomás entre *lex evangelii* e ética aristotélica – e as tradições dos povos recém conquistados. O desafio a partir de então será “inventar” a Natureza – daí a razão de se falar em “transcendência da Natureza” – como base moral vinculante com evidência e validade universais. Esse é o contexto no qual se “inventa” o “direito natural” colonial moderno.

Referências

CHAUÍ, M. Espinosa: poder e liberdade. BORON, A. *Filosofia política moderna*. De Hobbes a Marx. CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales); DCP (Departamento de Ciências Políticas); FFLCH (Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas). São Paulo, USP, 2006. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/secret/filopolmpt/06_chauai.pdf. Acesso em: 02 set. 2021.

CONGIUNTI, L. La “natura” della legge morale naturale. In: GIRARDI, R. (Ed.). *La legge morale naturale, Problemi e prospettive*. Pontificia Università Lateranense. Roma, 2007, p. 37-47).

HONNEFELDER, L. A Lei Natural de Tomás de Aquino como princípio da razão prática e a segunda Escolástica. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 40, n. 3, p. 324-337, set./dez. 2010.

LATOUR, B. *Diante de Gaia: oito conferências sobre natureza no Antropoceno*. São Paulo: Ubu, 2020.

SALVATI, G.M. “*Diritto naturale*”. *Lexicon*. Dizionario Teológico Enciclopédico. Edizioni Piemme. Casale Monferrato, 1993, p. 303-304.

TODISCO, O. *Il dono dell'essere: sentieri inesplorati del medioevo francescano*. Padova: Messaggero Padova, 2006.

TORRES QUEIRUGA, A. Lei natural e teologia no contexto secular. *Concilium*, Petrópolis, 2010, v. 336, n. 3, 2010, p. 28-38.

A LAUDATO SI' E A FORMAÇÃO DOS PROFESSORES DE ENSINO RELIGIOSO EM CAMPO ECOLÓGICO

Tiago Trevisan¹
Marcial Maçaneiro²

Resumo: Partindo dos argumentos bíblico-teológicos e hermenêutico-pedagógicos presentes na Carta Encíclica *Laudato Si'*, publicada por Papa Francisco em 2015, desenvolveu-se um curso de formação continuada de professores de ensino religioso, destacando sobretudo o princípio da conectividade, afinal tudo está interligado. O objetivo desta comunicação é apresentar em linhas gerais, o curso elaborado, que visa qualificar e subsidiar a prática pedagógica do professor de ensino religioso da educação básica, à luz da Encíclica *Laudato Si'*, em campo ecológico. A metodologia adotada neste trabalho consiste em uma pesquisa de abordagem qualitativa, fundamentada em produções bibliográficas, artigos científicos, documentos do magistério (constituição dogmática, constituição pastoral, encíclicas e exortações apostólicas) e legislação. Partindo dos elementos e princípios, atentos a uma nova maneira de viver baseada na perspectiva sustentável e integral, propõe-se o curso de extensão “Artífices da Esperança”, que insere os professores de ensino religioso na dinâmica da transformação, aprendendo com a Terra e seus ritmos, observando o conhecimento elaborado pela fé cristã e por outras religiões ao longo da história da humanidade. Deste modo, partindo de tudo o que a fé cristã tem proposto e realizado, estabelecendo um diálogo com as diferentes religiões presentes no Brasil, o curso visa promover a reflexão crítica, a transformação da prática pedagógica e o favorecimento de transposições didáticas.

Palavras-chave: Ecoteologia; *Laudato Si'*; Ensino Religioso; Formação de Professores.

Introdução

O planeta Terra, a Casa Comum, assim chamada por Francisco, na *Laudato Si'*³, a cada dia tem dado mais sinais de seu esgotamento, provocando a humanidade a repensar seu modo de viver e de relacionar-se com o mesmo, pois, tudo está interligado. Deste modo, os indivíduos e as organizações sociais terão que assumir um compromisso como uma nova forma de viver, marcada pela fraternidade, responsabilidade e cuidado, de modo integral e sustentável.

¹ Doutorado em andamento em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). E-mail: trevisaan@gmail.com

² Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma. no Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), em Curitiba. E-mail: marcialscj@gmail.com

³ Por convenção internacional, os documentos da Igreja Católica recebem um título em latim de acordo com a primeira frase do texto. Carta encíclica *Laudato Si'* (Tradução: Louvado sejas), publicada em 2015, por Francisco, desenvolve “sobre o cuidado da casa comum”, em 246 parágrafos. O texto completo está disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Neste artigo faz-se menção à *Laudato Si'* com a sigla *LS* seguida do número do parágrafo entre parênteses.

A educação formal caberá a responsabilidade de semear, e os frutos podem produzir efeitos durante toda a vida (LS 213). Neste sentido, muitas são as possibilidades de semear, de modo que as aulas do componente de ensino religioso apresentam-se como um momento privilegiado para poder realizar as abordagens da percepção da fé cristã, no que se refere a uma ecologia integral. A transformação da realidade da Casa Comum conclama a todos, de maneira que cada um, no seu espaço de atuação, pode colaborar, de modo efetivo, no desenvolvimento de uma ecologia integral.

Este trabalho tem por objetivo apresentar em linhas gerais, o curso “O Artífices da esperança: ensaios sobre educação, religião e ecologia”, fruto de uma pesquisa de mestrado, foi elaborado visando qualificar e subsidiar a prática pedagógica do professor de ensino religioso da educação básica, à luz da encíclica *Laudato Si'*, em campo ecológico.

1. O ensino religioso na educação básica

O ensino religioso escolar qualifica-se como componente curricular, exigindo assim uma abordagem científica. Enquanto área do conhecimento, ele assume a religião como objeto de estudo. O ensino religioso é entendido como o ensino da religião na escola, tendo por fundamento o pressuposto pedagógico, que estuda a religião “como um valor fundamental para a educação do cidadão, quanto quaisquer outros objetos que se apresentem como temáticas a serem estudadas e ensinadas” (PASSOS, 2007, p. 32).

A educação para a cidadania, segundo Passos (2007), é um processo complexo, constituído de vários aspectos, dentre eles o religioso, que se constitui historicamente como um dado antropológico e sociocultural da humanidade. O ensino religioso funda-se no fenômeno e na relevância que o preceito religioso possui para a vida social, constituindo um projeto mais amplo, que não visa educar a religiosidade dos indivíduos, mas os próprios indivíduos, independentemente de sua adesão à fé.

A Constituição Federal (BRASIL, 1988), no artigo 210, parágrafo 1º, assegura ao ensino religioso a qualidade de disciplina a ser ofertada nos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental e de matrícula facultativa. Segundo a LDB nº 9.394/1996 (artigo 33, alterado pela Lei nº 9.475/1997), o ensino religioso é uma

disciplina que é parte integrante da formação básica do cidadão, constituindo os horários normais das escolas públicas, assegurando o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil. A BNCC (Brasil, 2018) aponta que o Ensino Religioso tem por fundamento os pressupostos éticos e científicos ao tratar dos conhecimentos religiosos.

2. Um programa de formação continuada para os docentes de ensino religioso da educação básica

A prática pedagógica apresenta inúmeros desafios aos professores nas diferentes etapas e níveis do ensino, entre eles, e talvez um dos mais complexos, seja a educação ambiental. As discussões referentes às problemáticas ambientais e à educação ambiental propriamente dita, raramente alcançam o plano de ensino escolar, sobretudo em nível fundamental e médio (PELEGRINI; VLACH, 2011).

A Política Nacional de Educação Ambiental, por meio da Lei Federal nº 9.795/1999, no artigo 11, indica que “a dimensão ambiental deve constar dos currículos de formação de professores, em todos os níveis e em todas as disciplinas”. Complementando essa afirmação, o parágrafo único, dessa mesma lei, e o artigo anteriormente mencionado apontam que “os professores em atividade devem receber formação complementar em suas áreas de atuação, com o propósito de atender adequadamente ao cumprimento dos princípios e objetivos da Política Nacional de Educação Ambiental” (BRASIL, 2012).

A religião integra o conjunto dos saberes, enquanto fonte de conhecimento sobre o ser humano. A ecologia integral, proposta por Francisco, é, portanto, um elemento central na discussão e na formação continuada dos professores de ensino religioso da educação básica, pois os qualifica em campo ecológico, tendo por base o saber ambiental desenvolvido pela teologia, enquanto ciência.

A formação continuada é uma oportunidade para o professor estudar e trocar experiências (LIMA, 2006), sobretudo no que se refere à formação específica dos professores de ensino religioso da educação básica, sendo imprescindível, segundo Tozoni-Reis (2012), que as questões abordadas pela educação ambiental sejam tratadas na formação continuada, associando teoria e a prática. Para que a abordagem dos temas que relacionam a educação ambiental com o saber ecológico

da fé cristã seja contemplada, propõe-se o programa de formação continuada dos professores de ensino religioso da educação básica.

3. Artífices da esperança: um projeto de formação de professores

O Programa “Artífices da esperança: ensaios sobre educação, religião e ecologia”, tem por objetivo qualificar e subsidiar a prática pedagógica do professor de ensino religioso da educação básica, à luz da encíclica *Laudato Si'*, em campo ecológico. Para tanto, o curso está organizado em quatro módulos que se ligam às estações do ano, respeitando a sua disposição ao longo do ano letivo, portanto, verão, outono, inverno e primavera.

A cada estação vincula-se um elemento da natureza, que se caracteriza como um ponto de convergência entre as religiões, uma vez que estas utilizam-se desses elementos em seu universo simbólico. As religiões oferecem para o ser humano (*homo religiosus*) desenhos do mundo a partir do cosmos e da natureza, desenvolvendo uma complexa episteme, que integra os elementos da natureza (MAÇANEIRO, 2011).

Do ponto de vista prático, o primeiro encontro deste curso irá ocorrer no início do ano letivo, na semana de retorno das atividades escolares, e ao longo do ano nas horas atividades dos professores de ensino religioso da educação básica, que é destinada também à formação continuada. Os encontros presenciais acontecerão na primeira aula de cada módulo, tais encontros destinam-se à abordagem teórico-prática das temáticas dos módulos, a troca de experiências entre os professores e fazendo as discussões e debates pertinentes à temática.

Os temas em evidência para a discussão partem dos princípios presentes na *Laudato Si'*, ampliam-se para que, a partir da realidade dos professores participantes, sejam integrados novos elementos e referências. Serão indicados em cada um dos módulos os objetos de conhecimento da BNCC (BRASIL, 2018) para o componente de ensino religioso, aos quais a temática do módulo dialoga.

Soma-se nesse processo às visitas técnicas. Sugere-se, portanto, que, a partir da realidade local em que o curso seja implantando, a promotora da formação, em diálogo com os participantes, docentes e coordenação do curso, organize essas visitas, direcionando os professores aos possíveis lugares a serem visitados. É preciso assegurar que, sempre que possível, tenham-se duas realidades que se

contraponham, a fim de auxiliar o participante na análise crítica da realidade, atento aos sinais dos tempos, observando-as, comparando-as e compreendendo-as.

O curso subsidia a formação com leituras, filmes e documentários, a serem completados nos momentos de estudo da hora atividade, os quais estão elencados no programa de formação. O módulo que se mostra mais volumoso é o primeiro, pois julga-se necessária a contextualização do processo, sendo imprescindível a leitura e o diálogo ecumênico e inter-religioso. Os textos contemplam as quatro matrizes religiosas, a saber: Indígena, Ocidental, Africana e Oriental, conforme indica o Currículo da Rede Estadual Paranaense (PARANÁ, 2021).

Por fim, o curso apresenta as atividades a serem realizadas pelos professores participantes do curso, tais como fotos, *podcast*, vídeos, mapa conceitual, campanha publicitária, planejamento, estudo de caso, entre outra, que, além de favorecerem o processo de aprendizagem através da reflexão teórica, são compostas de elementos do saber fazer, contribuindo para que o cursista planeje, desenvolva as atividades de acordo com as turmas com as quais atua e socialize o que foi planejado e executado.

A avaliação ocorrerá por meio das atividades a serem planejadas, desenvolvidas e socializadas, bem como por meio da autoavaliação dos participantes, considerando a consciência crítica um elemento fundamental desse processo, além de uma avaliação do curso a ser realizada pelos discentes ao final do encontro presencial e do módulo. A coordenação do curso terá a responsabilidade de compartilhar os materiais formativos, comunicar e recordar o cronograma e outros materiais pertinentes, além de dar suporte aos participantes e acompanhar as atividades dos discentes.

Considerações finais

Essa proposta coloca em diálogo a ecoteologia e o ensino religioso, enquanto áreas do conhecimento. Inspirado pela *Laudato Si'*, apresenta-se o programa de formação continuada para os professores de ensino religioso, a ser desenvolvido ao longo do ano letivo, objetivando qualificá-los em campo ecológico. O curso “Artífices da esperança: ensaios sobre educação, religião e ecologia” pretende oferecer aos professores de ensino religioso, uma formação capaz de impactar a prática pedagógica de modo ético, movido pelo diálogo e pelo respeito, favorecendo a

reflexão crítica sobre a realidade e a *práxis* pedagógica, a partir da leitura dos sinais dos tempos.

Referências

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*, de 05 de outubro de 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 12 out. 2021.

BRASIL. *Lei n. 12.796, de 04 de abril de 2013*. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para dispor sobre a formação dos profissionais da educação e dar outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2013/Lei/L12796.htm#art1. Acesso em: 06 ago. 2022.

BRASIL. *Lei nº 9.795, de 27 de abril de 1999*. Dispõe sobre a educação ambiental, institui a Política Nacional de Educação Ambiental. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19795.htm. Acesso em: 12 out. 2021.

BRASIL. *Ministério da Educação. Base Nacional Comum Curricular*. Disponível em: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/abase/>. Acesso em: 10 jul. 2022.

BRASIL. *Ministério da Educação. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional*. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm. Acesso em: 10 jul. 2022

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Querida Amazônia*. Brasília: Edições CNBB, 2020. p. 65.

FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Si'*. Sobre o cuidado com a casa comum. São Paulo: Editoras Paulus e Loyola, 2015. p. 142.

FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Si'*. Sobre o cuidado com a casa comum. São Paulo: Editoras Paulinas, 2015. p. 197.

LIMA, Roberto de Sousa. *Formação continuada e a prática docente de professores dos anos iniciais do ensino fundamental de escolas particulares de Porto Alegre*. 2006, 79 f. *Dissertação* (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

MAÇANEIRO, Marcial. *O labirinto sagrado: ensaios sobre religião, psique e cultura*. São Paulo: Paulus, 2011.

PARANÁ. Secretaria de Educação do Estado do Paraná. *Currículo da rede estadual paranaense*. Curitiba, 2021.

PASSOS, João Décio. *Ensino religioso: Construção de uma proposta*. São Paulo: Paulinas, 2007.

PELEGRINI, Djalma Ferreira. VLACH, Vânia Rúbia Farias. As múltiplas dimensões da educação ambiental: por uma ampliação da abordagem. *Soc. & Nat.*, Uberlândia, ano 23 n. 2, 187-196, mai/ago. 2011

TOZONI-REIS, Marília Freitas de Campos. Educação ambiental na escola básica: reflexões sobre a prática dos professores. *Revista Contemporânea de Educação*, v. 7, n. 14, ago/dez 2012.

GT 11: RELIGIÃO, POLÍTICA E TEOLOGIA NO ESPAÇO PÚBLICO



GT 11: RELIGIÃO, POLÍTICA E TEOLOGIA NO ESPAÇO PÚBLICO

Claudete Beise Ulrich (UNIDA)
Douglas Ferreira Barros (PUC-Campinas)
Emerson Jose Sena da Silveira (UFJF)
Glauco Barsalini (PUC-Campinas)
Rodrigo Coppe Caldeira (PUC-MG)
Rudolf von Sinner (PUC-PR)

O presente GT se apresenta como ambiente de discussão e investigação plurais de trabalhos teóricos e/ou empíricos que se interessem pela relação entre religião e política, observando como as expressões religiosas se envolvem no – e com o – espaço público, e os problemas sociais e políticos candentes que nele se apresentam. As religiões, de modo geral, podem atuar e têm atuado no espaço público de diversas maneiras, em diferentes ambientes, adotando práticas e posicionamentos distintos, a depender de suas matrizes de princípios e crenças, orientações doutrinárias e regulatórias. Interessa-nos observar como tais diferentes grupos atuam, por exemplo, como grupos de pressão, como grupos políticos latentes ou explícitos. Pretende-se observar, por um lado, as motivações de fundo, arraigadas nas diferentes crenças e nas doutrinas que as sistematizam e regulamentam, e, por outro, as consequências da atuação política e social de grupos e instituições religiosos por meio, por exemplo, do envolvimento nas instituições públicas, do posicionamento religioso em relação à crise socioambiental, à violência urbana e no campo e aos enfrentamentos identitários e de gênero, raciais e de classes sociais. Nesse sentido, motivam a constituição deste GT, as seguintes questões: quais são as teorias – teológicas, filosóficas, e próprias às ciências da religião e às ciências humanas, em geral – que ajudam a explicar a ligação entre religião, política e espaço público na atualidade? Como se pode caracterizar – analítico e normativamente – a atuação e a presença dos grupos religiosos brasileiros no espaço público, tendo em vista o seu envolvimento com as instituições públicas e/ou os temas candentes mencionados? Como avaliar a atuação de grupos e instituições religiosos no espaço público?

PROFETISMO E POLÍTICA: UMA ANÁLISE DE DANIEL 2 E SUA RELEVÂNCIA NO CENÁRIO POLÍTICO BRASILEIRO ATUAL

Aleandro Correia da Silva Lira¹

Resumo: Este resumo apresenta uma análise bíblico-teológica da relação entre profetismo e política, tendo como base o capítulo dois do livro de Daniel, e o exemplo de Dom Elder Câmara em manter princípios de justiça no exercício do poder profético-político. Os objetivos deste estudo são identificar pontos de conexão entre esse relato bíblico e o cenário político atual do Brasil, onde há um número crescente de pessoas que professam a fé em Deus dentro da esfera política. A pesquisa bibliográfica será o método utilizado para revelar que o profetismo e a política são conceitos amplos e inter-relacionados, transcendendo a esfera religiosa e estendendo-se para além dela. Dessa forma, apresentaremos como resultado, argumentos que mostrem que tanto dentro como fora da comunidade religiosa, o exercício do profetismo permeia a realidade política de forma intensa. Isso nos desafia a prática da fraternidade, da promoção da justiça e da misericórdia, para levar uma vida plena como cidadãos. A conclusão pretende oferecer uma reflexão sobre a importância de manter princípios éticos e morais no exercício da política, inspirados nos valores de compromisso, justiça e compaixão. Isso destaca a expectativa da sociedade diante da perspectiva de encorajamento da presença de pessoas comprometidas no campo político.

Palavras-chave: Brasil, Fidelidade, Ética, Moral.

Introdução

O tema do profetismo e sua relação com a política é, de fato, de extrema relevância e atual em nossos dias, pois está profundamente enraizado na história das civilizações e nas religiões, o profetismo transcende a mera adivinhação do futuro, abrangendo um papel fundamental de falar em nome de Deus e, conseqüentemente, influenciando o curso dos acontecimentos políticos.

A proposta é de apresentar relações existentes entre profetismo e política, é baseada na afirmação de que religião é política, e em rápida comparação com o que ocorre no cenário brasileiro moderno envolvendo essas duas bases, que parecem indissociáveis usando como referência o texto sagrado do livro de Daniel. A discussão tem o propósito de apresentar que desde o mundo antigo ao atual a presença da figura profética e conselheira, hora apoiando, hora fazendo contraponto, e hora se valendo do ofício para tramitar e influenciar em questões públicas e governamentais, são indescritivelmente

¹ Graduado Administração de Empresas pela Universidade Anhanguera de São Paulo, Bacharel em Teologia pelo Seminário Presbiteriano do Norte. Pós-graduado em Teologia Exegética pela FATIN – Faculdade de Teologia Integrada. Mestrando em Andamento na Universidade Presbiteriana Mackenzie, e Mestrando em andamento em Ciências da Religião na UNICAP – Universidade Católica de Pernambuco.

reais e por vezes de valor inestimável no contexto histórico, social e religioso (LIVERANI, 2008, p. 155-156).

A palavra profetismo proposta por Ballarini como derivativa de profeta, foi e tem sido aplicada de maneira equivocada, e o equívoco está em sugerir que a palavra conota apenas prenunciar o futuro, embora não se pode excluir este significado e função dela. Porém esta não é a atribuição essencial visto que o termo “proferir” liga o papel deste com *o de falar em lugar de, em vez de, ou em nome de*. O fato é que esta última forma, está fundamentalmente intrínseca, principalmente nos escritores clássicos gregos, onde a função fundamental derivativa do profeta era de falar em nome de Deus. Essa figura continua presente nos cenários governamentais, inclusive no atual (BALLARINI, 1970, p. 10-11).

O fato é que a credibilidade sobre a realização do que o profeta diz, faz efetiva sua predição. O contrário também evidenciava seu papel de falso profeta, pois aquele que falava falsamente em nome de Deus ou em nome de um falso deus poderia trazer ruína ao profeta, ao governante ou a comunidade que deu crédito a ele. Este artigo então se propõe a realizar a releitura de uma temática antiga e que está presente em nossa atual sociedade, talvez não com os personagens, o peso, e o crédito do passado, mas com uma abordagem viva e influenciadora dos que anseiam por uma nova perspectiva política.

Desde os primórdios o profetismo já era presente. Era uma profissão antiga no mundo, onde o profeta falava em nome de Deus, ou dos deuses, e trazia a lume o conhecimento acerca de suas vontades. É fato que as narrativas do Antigo Testamento não contam o todo das civilizações pós-criação, o que nos leva a relatos arqueológicos do crescente fértil, que mostra o quanto o profetismo foi influente na região da Mesopotâmia, além de fortalecer a nossa memória para a importante questão de que na antiguidade tudo pertencia à ordem do religioso, o que explica a razão por que se consultava a divindade para toda e quaisquer coisas, principalmente para graves problemas (ASURMENDI 1988, p. 13-15).

Encontramos no Antigo Testamento o profetismo já desde o livro de Gênesis onde vemos Melquisedeque rei de Salém e sacerdote do “Deus Altíssimo”, pronunciando bênçãos para Abrão acerca da sua vitória conquistada na guerra contra alguns reis (Gn 14:18-19). Também encontramos José, filho do patriarca Jacó, que deu ao faraó a interpretação do seu sonho, em nome de “Deus”, e ao apresentar ao faraó a solução do problema do sonho, se tornou a figura mais importante do Egito depois do Faraó. Na Bíblia

hebraica depois do Pentateuco/Torá, há uma série de livros que carregam o título de “Os profetas”. Entre eles estão: Josué, Juízes, Samuel e Reis. Em todos esses livros, essas lideranças políticas, exerciam de certa forma um papel profético. Ainda para o Antigo Testamento, temos outras figuras como Elias e Eliseu, que tiveram em seus profetismos grande influência com os reis de seu tempo, e Daniel o jovem cativo, que no período exílico que esteve em ação e influenciando reis como Nabucodonosor e Dário, falando em nome de Deus numa esfera política, e sendo integro no seu serviço público (PACHECO, 2014, p. 46).

Daniel é um personagem que foi levado cativo para Babilônia e separado para ser preparado para servir no governo de Nabucodonosor. Sua postura ética, profética e política chama atenção não apenas desse governante, mais também de outros como: Belsazar (filho de Nabucodonosor), Dario, e Ciro (Persa). O cenário de Daniel é altamente complexo, e são vários os fatores em questões (EDLIN, 2015, p. 51-52). O primeiro fator, são as divindades que estão ao redor desse personagem vindo de um lugar onde se adora um único Deus, e que sempre esteve envolvido com os assuntos de caráter político deste povo. Agora como cativo ele está em uma terra estranha onde se cultua outras divindades como Marduk (מְרַדַּךְ, merdakh), às vezes transliterado como Merodaque, divindade padroeira da cidade de Babilônia. Frequentemente (JACOBSEN, 1978. p. 167). O interessante disso tudo é que a participação de Daniel na governabilidade de cada rei era leal, e seu desempenho no serviço público era realizado com integridade e zelo independente dos deuses o do deus que o governante seguisse. Inclusive por essa razão era invejado por muitos, e a lealdade ao seu Deus foi a forma encontrada por alguns para destituí-lo do seu posto. Baseado nisso, vemos que a voz profética de Daniel dentro da política, não deveria ser considerada um anacronismo, pois temos exemplos históricos em todas as religiões espalhadas pelo mundo, e presentes na realidade atual brasileira (EDLIN, 2015, p. 33-34).

No texto de Daniel 2, houve um intenso drama entre o rei e os sábios por causa de um sonho que o rei tivera. Daniel fazia parte desse grupo de sábios, e nesse teste, o que estava em jogo era sua própria vida. Daniel decidiu manter-se fiel a Deus, e isso lhe trouxe uma mudança gigantesca no papel que ele passaria a desempenhar dentro da Babilônia, pois uma vida justa demanda riscos. Porém, o que deveria ser feito, foi feito, e esse estadista profético anunciou o que deveria ser anunciado para o bem de todos, e com isso

o rei lhe concede um alto cargo no império e a chefia dos demais sábios (EDLIN, 2015, p. 93-97).

No documento intitulado III Jornada Teológica Dom Helder Câmara – 2000 Anos de Cristianismo, uma citação do Frei Betto em um discurso realizado na FAFIRE (Faculdade de Filosofia do Recife) em agosto de 2000, onde foi realizada uma homenagem ao trabalho realizado por Dom Helder ele disse: “Santo Agostinho disse que Deus nos deu dois grandes livros: O primeiro é a VIDA, e o segundo, é a BÍBLIA! E só entendemos bem o primeiro à luz do segundo! Mas é preciso ler a Bíblia q E ao observar o esclarecimento dessa verdade, passamos a entender de fato o que é profetismo hoje, pois na leitura da Bíblia, a luz de Deus que perpassa por ela deve ser projetada na tela de nossas vidas, assim a percepção e a visão das coisas ficam mais claras. Ninguém vai ao cinema para olhar para a luz que sai diretamente do projetor, assim não dá para vermos nada do filme, pelo contrário, cegamos com aquela luz diante de nossos olhos. Se assim o fizermos não conseguiremos ver nenhuma imagem. Mas, quando olhamos para a tela para onde a luz aponta, essa projeção ganha significado. É assim que somos convidados a fazer uso de textos como esse de Daniel, instrumento de luz de Deus projetado na humanidade de seu tempo. A pergunta é: e como podemos nos valer disso em nossos dias? (BETTO, 2000, p. 90).

Bem sabemos que não é de hoje que o Brasil é representado politicamente por pessoas que professam religião, ou melhor, por religiões que professam o Deus da Bíblia, e falam em nome d’Ele. Embora esses novos entrantes políticos pareçam apenas um fenômeno social, muita coisa entra em jogo neste cenário, principalmente a reverberação das palavras destes, como velhas tradições e um fundamentalismo oculto por trás atrelado ao atual papel desempenhado por eles. Há também o estigma de que esse novo tipo de profetismo é uma afronta à superioridade do pensamento científico, da sociedade e de algumas classes minoritárias não ligadas a religião. Porém, como reconhece Dutra, esse empoderamento da religião na política, ou esse profetismo subjetivo é recebido certamente como uma versão religiosa da ideologia neoliberal (DUTRA, 2016). Aqui surge um problema que pode ser analisado posteriormente: Como entender de forma efetiva e benéfica o profetismo e a política no Brasil?

O atual profetismo dentro da política brasileira pode ser visto sob a influência sacerdotal e tem ganhado a cada dia um olhar mais acentuado quando evangélicos começaram a fazer parte deste contexto, em especial pastores, cantores gospel, parentes

de líderes de igreja, televangelistas, donos de emissoras de rádio e TV, ou alguém vindo principalmente de igrejas categorizadas neopentecostais, que apresentam um testemunho público de mudança de vida extremamente radical.

Alguns desses grupos supracitados são os que estão exercendo ou pleiteando cargos dentro da governabilidade em Municípios, Estados e até do País. No livro *O povo de Deus*, Juliano Spyer em sua pesquisa de doutorado, cita um pastor que concorria às eleições como vereador, e o interessante é que esse candidato, não tinha uma causa que ele quisesse defender para assumir o cargo público, se não o de ter uma chance de obter uma projeção maior, visto que como vereador ele teria uma boa remuneração e assim poderia ampliar a sua influência no município e transformar essa conquista em novas vantagens para ele e para sua rede de apoio (SPYER, 2020, p. 192-193).

Essa claramente não é uma forma lícita do uso da política, muitos menos daquilo que o acesso a estrutura que a figura pública tem acesso, o que certamente gera descrédito ao profetismo em meio à política e na sociedade, pois em nome de Deus não são os grupos de interesse que devem ser assistidos, mas a governabilidade deve contemplar todos aqueles que confiam no cumprimento do dever juramentado concedido de forma democrática nas urnas.

Com uma Frente Parlamentar Evangélica (FPE) representada por 210 deputados signatários, e 26 senadores na Câmara e Senado Nacional, temos um recorde de representatividade desde que foi criada em 2002. Para muitos há uma instrumentalização da fé no meio político para contemplar o plano evangelizador de Deus, e para muitos, crente não deveria se envolver em política – Essa visão tem sido dividida e mudada, pois, a cada dia vem crescendo com o moto de que: “irmão vota em irmão”. O fato é que aqueles que antes falavam em nome de Deus dentro de suas religiões e igrejas, agora eles saíram para representar pública e politicamente o povo. O problema é que nitidamente pode ser percebido pelas mídias e pelas discussões desta bancada, que ela não é tão homogênea e uniforme em suas atuações. O que marca a luta uniforme da bancada evangélica é uma suporta defesa da família em um formato conservador, e uma defesa de suas visões morais e de bons costumes.

A questão é: será que esse é o tipo de profetismo que representa a comunidade religiosa em nome de Deus? Será que essa Frente Parlamentar Evangélica está falando em nome de Deus e dos cristãos em meio a uma política viciada em barganha, em interesses, em toma lá dá cá, em corrupção e mau uso da máquina pública? O interesse nacional

realmente está sendo representado por aqueles que falam em nome de Deus? O profetismo dessa bancada envolve projetos e ações de combate à corrupção, da melhoria da saúde e educação no país? Parece que temas como invasão de terras indígenas, aquecimento global e trabalho escravo e infantil não são assuntos tão preocupantes, daí tem que surgir os profetas da bancada da bala para poder dar nome e voz dos sitiados pelo crime, homicídio, drogas e violência.

Na palestra do Frei Betto, é registrado que há 22 anos atrás já se falava do profetismo em nossa atual conjuntura passando pelas comunidades Eclesiais de Base, e que agora tem representantes no Congresso Nacional. O fato é que continuamos com mais de 60% da renda nacional nas mãos de 20% da população que mais importa jatinhos Lear Jet depois dos Estados Unidos e do México. Somos o 12º país que mais importa Ferrari no mundo, e o país que acumula o título junto com outros países emergentes de semear a desigualdade e a injustiça. Enquanto isso 80% da população do nosso país continua na pobreza, onde muitos estão em estado de miséria. Frei Betto ao concluir sua palestra foi desafiador dizendo: “Creio que esse é o nosso profetismo. É ligar a nossa experiência de Deus, a nossa experiência de fé, à luta pela justiça, a bem-aventurança da fome de justiça, sabendo, inclusive, que a perseguição, também, é uma das bem-aventuranças! (BETTO, 2000, p. 89-90).

Considerações finais

O pressuposto que temos em mãos na verdade é uma reflexão que vem dos nossos primeiros pais e percorre toda história até nós. A Bíblia propõe para nós a verdadeira fonte de profetismo e a defesa da vida. O despertar da aurora pode começar com exemplos de retorno a luta para que a voz de Deus seja ouvida contra as ameaças à vida em nosso país. O desafio para tomar consciência das circunstâncias à luz do profetismo anunciado no Antigo e no Novo Testamento é algo presente e necessário. Somos de fato desafiados a realizar o nosso papel, e o envolvimento com a política, e com um profetismo verdadeiro daremos continuidade ao que foi iniciado pelos antigos.

Referências

BALLARINI, Teodorico. *O Profetismo Bíblico: Uma Introdução ao Profetismo e Profetas em Geral*. Petropolis-RJ: Vozes, 1978.

BETTO, Frei. *III Jornada Teológica Dom Helder Câmara: 2000 Anos de Cristianismo – Contradições, Testemunho e Profetismo na Esperança da Comunhão*. Recife: Grupo de Leigos Católicos Igreja Nova, 2000.

BÍBLIA SAGRADA. Traduzida em Português por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. Barueri-SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

DUTRA, R. *A Esquerda e os Evangélicos: O que Aprender com a Vitória de Crivella*. EL PAÍS (7 nov. 2016). <http://goo.gl/vQyn3j>. Acesso em: 10 Out. 2023.

EDLIN, Jim. *Novo Comentário Bíblico Bacon: Daniel*. Rio de Janeiro: Central Gospel, 2015.

JACOBSEN, Thorkild. *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*. New Haven: Yale University Press, 1978.

PACHECO, Thiago da Silva. Experiências e práticas sagradas dos profetas bíblicos. *Revista Oracula*, ano 10, n. 15, 2014. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistasm Metodista/index.php/oracula/article/view/5755>. Acesso em: 13 Set. 2023.

SPYER, Juliano. *Povo de Deus: Quem São os Evangélicos e Por Que Eles Importam*. São Paulo: Geração Editorial, 2020.

SURMENDI, Jesus. *O Profetismo: Das Origens à Época Moderna*. São Paulo: Paulinas, 1988.

O CONCEITO DE “SOBERANIA” COMO CONSTRUCTO POLÍTICO- RELIGIOSO NO CONTEXTO DAS INDEPENDÊNCIAS NO BRASIL E NA HISPANOMÉERICA (SÉCULO XIX)

Ana Rosa Cloclet da Silva¹

Resumo: Os processos de independência no Brasil e na Hispanoamérica são reveladores das múltiplas facetas mediante as quais as primeiras décadas do século XIX foram vivenciadas, em praticamente todos os territórios americanos das monarquias ibéricas, como uma época efetivamente revolucionária. Este caráter não se limita à natureza das mudanças políticas inauguradas por tais processos, mas se deve ao seu potencial de transfigurar os diversos elementos herdados do passado colonial, incluindo os vínculos institucionais entre Igreja católica e os novos Estados. Dentre as rupturas observadas nos marcos do constitucionalismo, esta comunicação considera aquelas observadas em nível do conceito de “soberania”, que rompia com a noção de direito divino, passando a ser pensado a partir da lógica da soberania popular. Assim, no contexto da dissolução do regime de cristandade ibérico detonado pela crise das metrópoles coloniais, o tema da soberania catalisou uma série de questões e debates reveladores dos modos específicos – embora profundamente articulados – de diferenciação entre o campo religioso e o campo político nas sociedades ibero-americanas. O que se pretende abordar a partir do enfoque comparativo e conectado destas experiências históricas da secularização, amparado pelo diálogo entre História Política e História das Religiões.

Palavras-chave: Independências; Soberania; Estados Nacionais; Igreja Católica; Catolicismo.

Introdução

As reflexões sistematizadas nesta comunicação resultam de pesquisas por mim desenvolvidas em diálogo com historiadores de outros países latino-americanos, no âmbito das quais foram convergindo e se articulando alguns eixos temáticos e de problematização. Por um lado, a preocupação em restituir os processos de dissolução dos Impérios ibéricos na América e os novos constructos nacionais que daí resultaram à complexidade de seus “jogos de escala” (SILVA; CID, 2022). O que implica considerar quer sua ampla variedade interna, quer as conexões entre experiências históricas de mesma natureza, desnaturalizando e desmistificando a forma como, tradicionalmente, foram tratadas algumas de suas diferenças e similitudes.

Este enfoque nos aproxima de um segundo eixo de temas e problemas: a dinâmica da secularização nestes países, que se seguiu à dissolução do regime de cristandade ibérico, a partir da crise das metrópoles coloniais. Neste ponto, as aproximações de caráter histórico têm assumido o esforço teórico de pensar tal processo não apenas como

¹ Doutora em História pela UNICAMP; Pós-doutora na mesma área pela USP. Docente do PPGCR da PUC-Campinas. E-mail: ana.silva@puc-campinas.edu.br

“diferenciação das esferas” – segundo uma dada tradição sociológica –, mas como a complexificação das relações sempre porosas entre o que, em cada contexto, foi se definindo como religioso e como secular (DI STEFANO; SILVA, 2020, p. 18-19)

É sob esta compreensão que se define a proposta da presente comunicação, a qual, dentre as várias rupturas vivenciadas nos marcos do constitucionalismo, considera especificamente aquelas observadas em nível do conceito de “soberania” que, desde então, rompia com a noção de direito divino, passando a ser pensado a partir da lógica da soberania popular. Esta ruptura abriu uma série de problemas institucionais sobre como definir os limites da ingerência entre política e religião no espaço público, as relações diplomáticas entre os novos Estados e a Santa Sé, questões relacionadas à tolerância religiosa e à liberdade de consciencia, desdobrando-se, ainda, num campo semântico igualmente revelador dos profundos nexos entre o religioso e o secular. O que nos permite argumentar que, no continente latino-americano, o advento da “modernidade política” (GUERRA, 2009) foi acompanhado por processos de “modernidade religiosa” (DI STEFANO, 2018)

Nas reflexões que seguem, procurarei destacar as reconfigurações que tal processo impôs a uma herança comum aos novos constructos nacionais emergentes, a qual se revela central na vida político-religiosa iberoamericana e diretamente associada ao conceito de soberania. Refiro-me ao longo regime do padroado – no caso luso-brasileiro – e do patronato – no caso hispano-americano –, sob o qual foi tradicionalmente modelado o vínculo institucional entre poder político e poder religioso no âmbito das monarquias ibéricas e em seus respectivos domínios.

1. A herança ibérica da soberania

Constituído inicialmente de um *corpus* de documentos pontifícios datado dos séculos XV e XVI – que concedia aos monarcas ibéricos a ingerência sobre assuntos de natureza eclesiástica em seus domínios como contrapartida da conquista espiritual – a vigência dos regimes do padroado e do patronato implicou que, durante todo o período colonial, o Estado exercesse funções hoje vistas como de natureza religiosa enquanto, reversivamente, a Igreja ocupava-se de assuntos de âmbito político.

No entanto, para além desta consequência evidente, é preciso salientar que estes regimes comportaram diferenças importantes, com implicações para a definição e afirmação das novas soberanías, no contexto das independências. A primeira delas, tem a

ver com o estatuto jurídico deste direito que, enquanto no caso espanhol constituía uma doação do papa ao rei católico, no caso português teve uma dupla origem: atributo do rei conferido por diversas bulas papais editadas entre 1455 e 1515 e, nos domínios ultramarinos, dirigido à Ordem Militar de Cristo: entidade religiosa incorporada pela Coroa somente em 1551.

Além disso, fundado juridicamente na concessão papal aos reis, o patronato espanhol impôs-se ao império americano como um “ato de posse”, ou seja: “base da sua tomada de posse das terras americanas e da imposição da sua jurisdição”. Já para os portugueses, a investidura papal seria uma espécie de “título de posse”, por meio do qual a “implementação do seu compromisso apostólico seria o verdadeiro sinal do seu direito à soberania” do monarca português (SANTIROCCHI, 2020, p. 55)

Uma outra diferença é que a conquista espanhola “*territorializou* a Igreja nas suas posses, com a distribuição, no espaço conquistado, de dioceses, paróquias, seminários e ordens religiosas, além da introdução dos princípios tridentinos” (SANTIROCCHI, 2020, p. 59). O que resultou no desenvolvimento de uma “teoria vicarial”, segundo a qual o rei da Espanha encarnava a autoridade espiritual, podendo enviar missionários a estas partes para converter os infiéis, substituindo a autoridade pontifícia nestes assuntos. Segundo Santirocchi (2020, p. 59), este atributo contrastava com o caso português, onde a ação direta da Coroa era mais limitada e onde as definições territoriais das soberanias das dioceses apareciam muito vagas e pouco funcionais para a constituição de “bispos missionários”.

Em ambos os casos, porém, estes direitos foram sendo “incrementados” por diversas bulas papais, implicando uma dilatação das “regalias” da Coroa, ou seja, dos privilégios e concessões em matéria de governo eclesiástico que, progressivamente, passaram a ser interpretados como um conjunto de direitos do rei. Esta tendência passou a ser conhecida em Portugal e na Espanha como “regalismo”, sintonizando-se com outras variantes europeias da secularização em voga entre os séculos XVII e XIX – o “galicanismo”, o “jansenismo”, o “febronianismo” e o “josefinismo” (SANTIROCCHI, 2015, p. 54) –, mediante os quais vários reis e príncipes europeus foram levados a se declararem chefes de suas respectivas Igrejas e, em alguns casos, a se separarem de Roma.

Na Espanha, o monarca Carlos III chegou mesmo a proibir a “comunicação direta dos hierarcas católicos com o papa e submeteu-a à censura” (AYALA, 2018, p. 96, tradução minha). Neste caso, a defesa das regalias inerentes à Coroa se converteu num verdadeiro

“desafio à Roma”, na medida em que “não só se perseguiu a independência do poder real, mas, também, uma gama de interesses econômicos”, que resultaram no progressivo confisco das riquezas da Igreja.²

Em Portugal, embora não chegasse a tal ponto, o amplo conjunto de reformas implementadas pelo Marquês de Pombal (1750-1777), durante o reinado de José I, defendia que os príncipes e dirigentes cristãos teriam o direito de convocar Concílios e alterar pontos disciplinares da Igreja. Sob o regalismo pombalino, afirmou-se uma vertente episcopalista, apoiado na tese de que “os bispos nomeados pelos reis e ainda não confirmados pela Santa Sé tinham direito de administrar temporal e espiritualmente suas dioceses”. Tal intento foi confirmado pela lei de 6 de maio de 1765, que concedia o *beneplácito régio* para todos os escritos da Santa Sé, ou seja, “o direito de aceitar ou não, no próprio território, as bulas, Breves e as Leis Canônicas promulgadas pelos Papas” (SANTIROCCHI, 2015, p. 57)

Desse modo, é possível concordar que os reformismos espanhol e português sustentaram um verdadeiro *conflito ideológico e teológico*, no âmbito do qual, sob princípios regalistas, o padroado ia sendo reiterado, embora não sem mudanças em sua conotação original.

2. Do padroado régio ao padroado constitucional: a ruptura das independências

No contexto iberoamericano, a ruptura revolucionária das independências impôs alterações qualitativas nos nexos entre religião e política, o que implicou, em cada situação específica, reconfigurar a longa herança do padroado sob os novos fundamentos da soberania popular.

No caso hispano-americano, a instauração de regimes republicanos impusera uma distância ainda maior entre os novos países e a Santa Sé, tornando praticamente desconhecido – ou no mínimo incerto – em Roma, o que se passava naqueles territórios americanos e suas dioceses. Esta distância com Roma resultou no problema da privação de “dignatários eclesiásticos” a que foram legadas muitas dioceses hispanoamericanas no contexto revolucionário. Situação que, além de afetar a dimensão administrativa das dioceses, comprometia “a garantia do exercício do ministério sacerdotal” – pois, sem bispo, não se pode ordenar novos curas –, levando algumas províncias, “cansadas de

² O que culminou no Decreto de Consolidação de 26 de dezembro de 1804, que ordenou a apropriação dos fundos de caridade da América e seu envio à Espanha.

estarem subordinadas a bispos distantes e pouco atentos às suas necessidades [...] erigir-se em bispados e nomear autoridades” (AYALA, 2018, p. 98-99, tradução minha)³. Alternativas que chegaram a ser acusadas de “cismáticas”, primeiramente pelas autoridades imediatas (bispos e arcebispos, cujas autoridades foram renegadas) e, posteriormente, pelo Papa, o qual precisou, ainda, lidar com os manejos de Madrid, de onde Fernando VII reivindicava o direito do padroado, incluindo a faculdade de recomendar bispos.

O que se nota no âmbito destas disputas, cujos exemplos se multiplicam, são as distintas interpretações da soberania, que acompanham a transformação de um outro conceito central da vida político-religiosa hispano-americana a ela associado: o de *patronato*, incorporado à prática de governo durante as primeiras décadas de vida independente. Como bem nota a historiadora mexicana, Elisa Cárdenas Ayala (2018, p. 104), foi então que tal conceito sofreu uma mutação semântica central, sendo despojado do adjetivo “régio” que o instalou na América, para tornar-se “um atributo direto do Estado soberano”.

Esta mesma mutação semântica foi observada no caso do Brasil. Aqui, porém, a opção pela continuidade do regime monárquico na figura de D. Pedro I⁴ implicou que o direito de nomear bispos, criar dioceses e prover os benefícios eclesiásticos se tornasse um direito constitucional do Poder Executivo, unilateralmente estabelecido, sem prévia discussão ou Concordata com a Santa Sé⁵. O que evitou o cenário corrente na América Hispânica – a vacância das dioceses – procedendo-se, por meio do padroado imperial, à *territorialização* da Igreja católica, fundamental para sua organização hierárquica (FANTAPPIÈ, 2020). Além disso, o catolicismo foi reconhecido como a religião oficial do Império, o que não se observou na maioria dos países que emergiam na América Hispânica.

³ Caso observado, por exemplo, na vila de Socorro, em Nova Granada, no ano de 1811 (AYALA, 2018, p. 100, tradução minha).

⁴ Opção esta que também não foi unânime, nem desprovida da concorrência de projetos alternativos, inclusive republicanos (SILVA, 2022).

⁵ Apesar de logo após a emancipação política do Brasil, D. Pedro I ter mandado seu enviado extraordinário à Santa Sé – Mons. Francisco Correia Vidigal, nomeado em 7 de agosto de 1824 – para obter o reconhecimento da independência e assinar uma Concordata que garantisse ao Imperador os mesmos direitos dos soberanos portugueses, a Constituição outorgada antecipou tais prerrogativas, que só seriam atribuídas pela Santa Sé em 15 de abril de 1826, mediante um breve apostólico concedido ao Imperador do Brasil pelo papa Leão XII, logo após o reconhecimento da independência do Brasil por Portugal (Santirocchi, 2020).

Em defesa deste modelo de relacionamento entre Igreja e Estado, destacou-se a atuação de clérigos de tendência regalista, que durante as três primeiras legislaturas do Império obtiveram grande representatividade política. Dentre seus representantes, o então deputado Diogo Feijó foi o mais eloquente, ao defender a edificação de um *Estado soberano* e de uma *Igreja nacional* (SILVA, 2023). Nas suas convicções, “a independência política brasileira passava não só pela separação do reino de Portugal, mas, também, pela eliminação de outros poderes concorrentes que ameaçavam a plena soberania do Estado” (SOUZA, 2010, p. 13)

Apesar das tensões que a reiteração do padroado constitucional provocou nas relações dos novos Estados nacionais com a Santa Sé, o fato do Brasil ter conservado a instituição monárquica, até 1889, facilitou sobremaneira o diálogo entre suas autoridades políticas e religiosas e a Roma papal, ao contrário do que se observou com as repúblicas hispanoamericanas, em relação às quais o Magistério fustigou, em mais de uma ocasião, a ideia da origem popular da soberania.

Neste contexto, começa a se desenhar a condição estratégica do Brasil, do ponto de vista da geopolítica romana. Em 1829, atendendo à soliciatação do imperador D. Pedro, a Santa Sé nomeou um nuncio para o Brasil: monsenhor Ostini. À lógica de conceber o Brasil como “prolongamento do catolicismo monárquico europeu”, alinou-se a visão do Rio de Janeiro como lugar estratégico, de onde Roma poderia observar e conhecer o resto do continente e estabelecer uma zona de contato e comunicação, como estratégia fundamental de universalização do catolicismo.⁶ Apesar da experiência breve – interrompida com a abdicação de D. Pedro I em abril de 1831, seguida pelo conturbado período da Regência –, a partir do Rio, Ostini pode tecer os primeiros laços de uma “rede romana”. Intenção confirmada pelas amplas faculdades atribuídas à Nunciatura do Brasil que, entre 1829 e 1836, viera acompanhada, em caráter confidencial, pela “Delegação Apostólica”: uma “representação pontifícia em matéria espiritual para todas as antigas colônias espanholas da América” (AYALA, 2018, p. 76, tradução minha).

⁶ Na verdade, desde a transferência da Corte para o Rio de Janeiro, dois núncios apostólicos já tinham se instalado nesta então capital do Império: Monsenhor Capelli, à época nuncio em Lisboa e, com sua morte, Monsenhor Maresfoschi. Estes, contudo, ainda eram representantes de Roma junto ao monarca português. (AYALA, 2018, p. 75, tradução minha).

Considerações finais

As reflexões aqui sistematizadas são sugestivas do quanto os movimentos de independência no continente ibero-americano expressaram não apenas uma ruptura política das colônias em relação às suas respectivas metrópoles ibéricas, mas implicaram reconfigurações qualitativas nos nexos entre política e religião, mediante os quais definiu-se historicamente uma dada noção de soberania e seu exercício, no âmbito das monarquias ibéricas. Desse modo, nos marcos do constitucionalismo, a reconfiguração dos regimes do padroado e do patronato representou não apenas uma mudança política como, também, uma profunda transformação na compreensão daquilo que ia se definindo como o “político”, fora da tutela religiosa.

Referências

AYALA, Elisa Cárdenas. *Roma: el redescubrimiento de América*. Ciudad de México: El Colégio de México, Centro de Estudios Históricos, 2028.

DI STEFANO, Roberto; SILVA, Ana Rosa Cloctet da (orgs.). *Catolicismos en perspectiva histórica: Argentina y Brasil em diálogo*. Buenos Aires: Teseopress, 2020.

DI STEFANO, Roberto. Modernidad Religiosa y Secularización em La Argentina Del siglo XIX”. In: MARANHÃO, E. M. (org.). *Política, religião e diversidades: educação e espaço público*. Florianópolis: ABHR /Fogo, 2018, p. 133-147. (Disponível em: http://abhr2018.paginas.ufsc.br/files/2018/10/Miolo_ABHR_Vol3-rev-1.pdf)

FANTAPPIÈ, CARLO, A Santa Sé e o Mundo em perspectiva Histórico-Jurídica. *Almanack*, n. 26, p. 1-21, 2020.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. “Olhar para o futuro com os pés na tradição”: o padroado no Brasil Imperial. In: DI STEFANO, R.; SILVA, A. R. C. da (orgs.). *Catolicismos en perspectiva histórica: Argentina y Brasil em diálogo*. Buenos Aires: Teseo, 2020, p. 55-82

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Questão de Consciência: os Ultramontanos no Brasil e o Regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

SILVA, Ana Rosa Cloctet da CID, Gabriel. As independências no Brasil e na América Hispânica. História, memória e historiografia 200 anos depois. *Revista Brasileira de História*, v. 42, p. 17-51, 2022.

SILVA, Ana Rosa Cloctet da. Do regalismo pombalino ao regalismo imperial: herança e ruptura na formação do Estado nacional brasileiro. In: OLIVEIRA, Luiz Eduardo; SANTOS, Elaine Maria; MATOS, Edna Maria; ALVES, Sandro Marcio Drumond (orgs.). *Pombal e os Projetos de Brasil – reflexões em torno do Bicentenário da Independência*. Aracaju: Criação Editora; Lisboa, Theya, 2023, p. 27-48.

SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. *“Do Altar à Tribuna. Os Padres Políticos na Formação do Estado Nacional Brasileiro (1823-1841)”*. Rio de Janeiro: UERJ, 2010. (Tese de doutoramento).

GUERRA, François-Xavier. *Modernidad e independencias: ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Madrid: Ediciones Encuentro S. A., 2009.

IMPRENSA CATÓLICA NO VALE DO MUCURI: O PERIÓDICO *A FAMÍLIA* (1912)

Bertha Luiza Moutinho¹

Resumo: Essa comunicação apresenta resultados iniciais da pesquisa sobre o jornal *A Família*, redigido por frades franciscanos, que teve sua primeira edição em agosto de 1912, na cidade de Teófilo Otoni, e circulou na região do Vale do Mucuri, localizada no leste do estado de Minas Gerais. A análise do periódico, abrangendo todas as edições publicadas entre 1920 e 1930, será conduzida com o objetivo de identificar as principais matérias, editoriais e artigos relacionados aos temas da Igreja, Estado e Educação. A investigação se dará através da análise das estratégias utilizadas pelo jornal e do teor dos conteúdos publicados, assim como pela compreensão das motivações e intenções por trás de suas posições. O *A Família* se insere no contexto histórico no qual os jornais católicos tornaram-se veículos através dos quais a Igreja buscava entrar no espaço público, disputando seu projeto de sociedade. A pesquisa documental está sendo realizada no arquivo da Mitra Diocesana de Teófilo Otoni. Nesse processo de investigação do corpo documental, partimos da compreensão do historiador francês Jacques Le Goff que o documento é a resultante consciente ou inconsciente da história, da época e da sociedade que o produziram, bem como das épocas subsequentes nas quais ele continuou a existir, possivelmente esquecido, mas manipulado através do silêncio. Como resultado geral, destaca-se que utilizando o jornal, a Igreja Católica buscava propagar o pensamento e as diretrizes da hierarquia eclesial, ao mesmo tempo em que mobilizava a população para assumir uma postura ativa e defensora do catolicismo.

Palavras-chave: Imprensa Católica. Vale do Mucuri. Igreja Católica. Estado. *A Família*.

Introdução

A Proclamação da República, 1889, marcou uma importante transformação política no Brasil, estabelecendo um sistema presidencialista e federalista que buscava atender principalmente aos interesses dos setores agroexportadores (CARVALHO, 1990). Embora proclamada sem a iniciativa popular, o novo regime despertou um certo entusiasmo entre os excluídos do Império, que viam nele a possibilidade de participação nas decisões governamentais (CARVALHO, 2004, p. 12). No entanto, na década de 1920, a Primeira República evidenciava sinais de desgaste e fadiga, gerando incertezas quanto à sua capacidade de modernizar o país. A decepção em relação à viabilidade da República em concretizar o ideal de uma sociedade nova atingiu um ponto explosivo (LAHUERTA, 2014, p. 93).

Nesse cenário, destaca-se no Brasil uma disputa pela tutela da sociedade, ou seja, o embate pelo predomínio na orientação e direção das ações sociais, culturais e políticas

¹ Graduação em História – licenciatura pela PUC Minas e Pedagogia – licenciatura pela UFMG, mestrado em andamento em Ciências da Religião, PUC Minas. E-mail: blmoutinho@hotmail.com.

da população, entre Estado e Igreja Católica. Essa nova realidade do Brasil demandava uma mão-de-obra especializada, e investir na educação tornou-se crucial para atender a essas necessidades (JOSSETI, ARAÚJO, 2012, p. 187).

A educação, tanto na Europa como no Brasil, foi tida como um campo privilegiado de atuação da Igreja, que percebia nesse setor, além dos púlpitos ocupados pelo clero oriundo da reforma ultramontana, um mecanismo eficaz para garantir boa parte de sua subsistência (NETO, 2009, p. 7). Wenceslau Gonçalves Neto (2009) destaca que o Estado Republicano Brasileiro, percebendo a mesma oportunidade, também buscou ocupar esse espaço na educação, visando formar cidadãos com sentimentos cívicos e patrióticos, com o objetivo de fortalecer e consolidar a identidade nacional.

O Estado brasileiro deveria ser usado para centralizar o poder, combater as oligarquias, reformar a sociedade, promover a industrialização e modernizar o país (CARVALHO, 2002, p. 97). Por sua vez, a Igreja Católica, por meio de suas escolas confessionais, buscava manter seu controle sobre a educação, entendendo-a como um meio poderoso para moldar os valores e as crenças da sociedade.

Nas primeiras décadas do século XX, de acordo com Riolando Azzi, a Igreja Católica afirmava que somente ela tinha a capacidade de garantir a preservação da moral e dos bons costumes, considerados fundamentais para a estabilidade e o bem-estar de qualquer sociedade. Conforme apontado por Azzi, durante o Congresso Eucarístico de 1922 no Rio de Janeiro, houve defesa de que:

Somente mediante a colaboração efetiva da Igreja serão mantidos os valores de ordem e autoridade, e se poderá evitar ou frear o avanço dos movimentos revolucionários. Para isso é necessário que a República abandone o seu caráter agnóstico e laicista, e seja efetivamente permanente pelos valores da religião católica (AZZI, 1977, p. 74).

Dessa forma, a Igreja Católica empenhava-se em preservar sua influência na esfera educacional, argumentando que somente ela possuía a autoridade necessária para desempenhar adequadamente esse papel formador.

Considerando o contexto descrito acima, é evidente o papel desempenhado pela Igreja Católica na formação da opinião pública e na disseminação de seus valores e ideias por meio dos jornais. Os jornais católicos, incluindo o *A Família*, tornaram-se veículos através dos quais a Igreja buscava entrar no espaço público disputando seu projeto de sociedade. Eles permitiam que os grupos ligados à Igreja Católica disputassem suas ideias, compartilhassem sua perspectiva e promovessem debates sobre assuntos relacionados à

religião, como moral, ética e espiritualidade. Assim, os jornais católicos desempenhavam um papel ativo na disseminação das ideias e valores da Igreja Católica na sociedade da época.

O periódico *A Família*, publicado na cidade de Teófilo Otoni, se destaca como objeto de pesquisa para compreender a relação entre a Igreja Católica, Estado, sociedade e educação. Sua primeira publicação ocorreu em agosto de 1912, na cidade de Teófilo Otoni, em Minas Gerais, sendo redigida por frades franciscanos. Embora tenha sido concebido originalmente como uma publicação mensal, tornou-se um semanário, ampliando assim sua frequência e alcance. *A Família* abordava uma variedade de temáticas de grande relevância para o cotidiano do Vale do Mucuri, tais como divórcio, vícios, catolicismo pelo mundo e educação. Esse periódico manifestava uma clara preocupação em tratar de assuntos que impactavam diretamente a vida das pessoas naquela região específica. Além disso, revelava uma perspectiva fortemente influenciada pelo viés católico, visando fornecer orientações e conselhos aos leitores, o que lhe conferia uma postura educativa e moralizadora.

O Vale do Mucuri

O jornal *A Família* foi lançado pela primeira vez em agosto de 1912 na cidade de Teófilo Otoni, encontrando uma ampla circulação na região do Vale do Mucuri, localizada no leste de Minas Gerais. Sua fundação em um contexto histórico marcado pela Proclamação da República em 1889 atribui uma significância especial à sua existência, pois desempenhou um papel crucial na disseminação de informações e ideias durante aquele período. A relação entre as transformações sociais e a imprensa periódica no Brasil é profundamente entrelaçada, já que a imprensa desempenhou um papel vital na expressão e direcionamento das mudanças sociais. Nesse contexto, a Igreja Católica adotou uma postura ambivalente, reconhecendo os avanços modernos, como o progresso tecnológico das cidades, ao mesmo tempo em que se colocava como tutora da sociedade para assegurar a ordem social (RIBEIRO, 2009, p. 44).

A história da região do Vale do Mucuri remonta aos séculos XVII e XVIII. Nesse período, a área era habitada por diversas tribos indígenas, refletindo diversidade cultural. Contudo, nos séculos XIX e XX, a região passou por mudanças, com o genocídio dessas tribos e a invasão de colonizadores. Essa transformação teve um impacto na formação socioeconômica e cultural do Vale do Mucuri, já que a maioria dos povos nativos foi quase

completamente exterminada, enquanto negros e mestiços foram explorados como mão de obra. No ano de 1690, a descoberta de depósitos de ouro e diamantes no Brasil desencadeou um aumento significativo na importação de africanos escravizados, destinados a atender à crescente demanda da mineração recém-lucrativa. Embora o Vale do Mucuri tenha permanecido relativamente afastado das práticas de exploração aurífera de Minas Gerais no século XVIII, devido à intenção do governo português de preservar as matas da região como uma barreira natural ao contrabando (SANTOS, 2020, p. 72), nas décadas finais desse século, ocorreu um declínio na atividade mineradora. Esse declínio resultou na ocupação da região nordeste de Minas Gerais, uma vez que o controle do território nacional se tornou essencial para o Brasil Império (DUARTE, 2002).

Nesse contexto, a região buscou superar a crise da mineração por meio da agricultura de exportação, com um enfoque significativo no cultivo de café (RIBEIRO, 2013). A produção cafeeira se consolidou ao longo da segunda metade do século XIX e desempenhou um papel fundamental na evolução da sociedade regional (SANTOS, 2020, p. 73). Em uma edição datada de 02/09/1916, o periódico A Família destacou a abundância da colheita de café da seguinte forma:

Já se está sentindo falta de braços nos trabalhos da lavoura. Fazendeiros e lavradores se queixam da dificuldade para encontrar o pessoal de que precisam. Mais se accentuará essa falta de trabalhadores quando chegar o tempo da colheita. O café, como também o milho, arroz, feijão, promettem colheita tão grande que, se não vier pessoal de fora, talvez a metade se perca. Achamos bom chamar a atenção para a escassez de trabalhadores e a abundancia da futura colheita (A FAMÍLIA, 1916, ed. 211, p. 1).

Concomitantemente ao desenvolvimento agrícola, a urbanização da região também experimentou um crescimento notável, mantendo, entretanto, a predominância do poder nas mãos dos oligarcas fundiários (SANTOS, 2020).

O município de Teófilo Otoni, destacando-se como uma das localidades mais proeminentes na região, foi testemunha da construção da Estrada de Ferro Bahia-Minas no final do século XIX. A modernização do sistema de transporte desempenhou um papel de suma relevância no contexto do processo de modernização do Brasil, assumindo-se como uma poderosa ferramenta que promoveu a integração econômica, social e cultural. A superação das limitações inerentes à infraestrutura de transporte convencional emergia como uma necessidade incontestável, direcionada à quebra do isolamento geográfico dos mercados regionais, à redução dos custos de transporte e comunicação, à promoção da dinâmica circulação de pessoas e mercadorias, à eliminação das

disparidades de preços regionais e à universalização do acesso à informação (SANTOS, 2020).

Como resultado direto desse avanço no setor ferroviário, várias cidades situadas no Vale do Mucuri experimentaram um significativo impulso em seu crescimento, uma vez que as ferrovias desempenharam um papel fundamental na ampliação dos mercados disponíveis para os seus produtos. Pensando na constante modernização da região, através de correspondentes, o A Família noticiou: “Formou-se em Londres uma nova companhia para estradas de ferro e outras obras públicas no Brazil, denominada Santa Cruz Railway” (A FAMÍLIA, 1914, ed. 80, p. 2). Ainda no início do século XX, a cidade de Teófilo Otoni já possuía uma estrutura considerada moderna:

Possuía então telégrafo nacional em 1910, posto de observações meteorológicas em 1911, abastecimento de água encanada em 1915, linha de bondes em 1918 rede telefônica em 1920, empresa de automóveis e posto de profilaxia rural em 1921, iluminação elétrica pública e particular em 1922. Possuía ainda dois hospitais, o Santa Rosália e o São Vicente, uma oficina de marcenaria com maquinário todo importado no princípio do século, da Alemanha, responsável inclusive pela decoração interna do interior da Igreja Matriz da Imaculada Conceição, construída em estilo neo-gótico, com três altares esculpidos em madeira e com púlpito e bancos todos em jacarandá (OTTONI *apud* FJP, 2006, p. 60).

A modernização da cidade, que teve início com a intervenção dos poderes públicos, logo se viu influenciada pela dinâmica contínua da cidade e seus diversos atores sociais. O periódico A Família noticiou diversos marcos de modernização na região. Na edição de número 490, em 1922, ele celebrou: “Afinal, temos a luz! Custou, mas em compensação é muito boa” (A FAMÍLIA, 1992, ed. 490, p. 1). Em julho do mesmo ano, na edição 514 comemorou “[...] a festa em benefício do novo hospital de São Vicente no dia 16 do mez corrente” (A FAMÍLIA, 1992, ed. 514, p. 1). Em relação à vida cultural da região no início do século XX, um estudo sobre a história do Vale do Mucuri realizado pela Fundação João Pinheiro (1993) destaca a relevante presença do periódico A Família. Vale mencionar que este periódico não apenas se destacava, mas também era um exemplo de independência, sendo completamente composto e editado em uma tipografia própria.

Considerações finais

Nesta fase inicial da pesquisa, busca-se enfatizar a importância de conduzir uma análise abrangente da região do Vale do Mucuri. Tal compreensão desempenha um papel essencial na avaliação dos possíveis impactos e influências exercidos pelo periódico A

Família durante o período em que esteve em circulação na área. A próxima fase deste estudo visa ampliar a investigação, concentrando-se na complexa dinâmica de poder que se desenrolou entre o Estado e a Igreja Católica a partir do processo de modernização da sociedade brasileira, que se tornou um movimento presente na cultura e na sociedade desde as primeiras décadas do século XX, buscando uma nova sintonia com os valores e a experiência da vida moderna.

A modernização e a imprensa periódica, no Brasil, se interpenetram: se por um lado o contexto histórico traz a exigência de renovação e de mudança, por outro há a necessidade da domesticação de tal impulso transformador (LAHUERTA, 1997). Nesse cenário a Igreja Católica “[...] ao mesmo tempo em que aceitava os melhoramentos modernos, se apresentava como tutora da sociedade para garantir a ordem social” (RIBEIRO, 2009, p. 44). Os jornais católicos, incluindo o *A Família*, tornaram-se veículos através dos quais a Igreja buscava entrar no espaço público disputando seu projeto de sociedade. Eles permitiam que os grupos ligados à Igreja Católica disputassem suas ideias, compartilhassem sua perspectiva e promovessem debates sobre assuntos relacionados à religião, como moral, ética e espiritualidade. Assim, os jornais católicos desempenhavam um papel ativo na disseminação das ideias e valores da Igreja Católica na sociedade da época.

Por fim, ainda no início da pesquisa, é possível notar que as colunas do periódico demonstram um alinhamento com princípios conservadores defendidos pela Igreja Católica, compreendendo que “[...] o jornal ‘católico’ (ou sobretudo ‘escrito por católicos’) é o que não contém nada contra a doutrina e a moral católicas. Segue e defende suas normas” (GRAMSCI, 2006, p. 198-199).

Referências

AZZI, Riolando. O início da restauração católica no Brasil: 1920-1930. *Síntese: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 4, n. 10, p. 73-101, 1977. Disponível em: <<https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/2592/2794>>

CARVALHO, José Murilo de. Tiradentes: um herói para a República. In: CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 55-73.

CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

GRAMSCI, A. *Cadernos do Cárcere*: volume 2. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

JOSETTI, Celina Cassal; ARAÚJO, Rosi Valéri Corrêa. Educação nas décadas de 1920 a 1950 no Brasil: alfabetização de adultos em questão. *Revista Fórum Identidades*, Itabaiana, v. 12, n. 12, p. 183-192, 2012. Disponível em: <<https://periodicos.ufs.br/forumidentidades/article/view/1909/1666>>

LAHUERTA, M. Os intelectuais e os anos 20: moderno, modernista, modernização. In: DE LORENZO, H. C.; COSTA, W. P. *A década de 1920 e as origens do Brasil moderno*. São Paulo: Editora da UNESP, 1997, p. 93-114.

NETO, Wenceslau Gonçalves. Política e religião em Minas Gerais: Estado e Igreja Católica no início da República. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 25., 2009, Fortaleza. Anais [...]. Fortaleza: ANPUH, 2009.

RIBEIRO, Emanuela; AGUIAR, Sylvana Maria Brandão de. Modernidade no Brasil, Igreja católica, identidade nacional: práticas e estratégias intelectuais: 1889 – 1930. Recife, 2009. 309 f. *Tese* (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/7062/1/arquivo3274_1.pdf>

RIBEIRO, E. M. *Estrada da vida*: terra e trabalho nas fronteiras agrícolas do Jequitinhonha e Mucuri, Minas Gerais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

SANTOS, Márcio Achtschin. A ocupação do Vale do Mucuri: a elite rural e o dilema entre modernidade e atraso. *Revista Espinhaço*, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 71-79, 2020. Disponível em: <<https://revistas.ufvjm.edu.br/revista-espinhaco/article/view/151/162>>

RELIGIÃO E POLÍTICA: RELAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E POLÍTICA NOS DISCURSO DE JAIR BOLSONARO NAS ELEIÇÕES DE 2022

Cássio da Silva Moraes Afonso¹

Resumo: Essa comunicação apresenta resultados parciais da pesquisa sobre a relação entre religião e política nos discursos da campanha à reeleição de Jair Bolsonaro à Presidência da República realizados em Minas Gerais no primeiro turno. Estudamos os discursos nas seguintes cidades: Juiz de Fora no dia 16 de agosto; Betim no dia 24 de agosto; Belo Horizonte no dia 24 de agosto; Divinópolis – MG no dia 23 de setembro. Entendemos que o candidato usa a religião para sacralizar a política, construindo maior legitimidade para sua campanha. O candidato situa Deus na política sacralizando-a. Desse modo, conquista não apenas eleitores, mas devotos que pensam e agem como o candidato, reproduzindo na sociedade as mesmas diretrizes. O fenômeno bolsonarista é o reflexo das ideias de Bolsonaro em sociedade. O autoritarismo, o ódio e a antidemocracia apresentados por Bolsonaro em seu governo, são reproduzidos em sociedade através de seus devotos. O fenômeno reproduz as frases de efeito e discursos do candidato. A frase mais comum usada em todo o governo de Bolsonaro bem como em seus discursos é: “Deus, Pátria e Família”. Assim compreendemos um dos elementos que caracteriza a relação entre religião e política nos discursos do candidato. Essa pesquisa espera contribuir para o atual momento da política do país e da sua relação com a religião.

Palavras-chave: Bolsonaro; Religião e Política; Religião Bolsonarista; Sacralização da Política.

Introdução

Jair Bolsonaro quando realiza orações e citações bíblicas, associa religião e política no espaço público durante uma disputa eleitoral como meio de mobilizar o imaginário e as vontades das pessoas de forma a conseguir uma orientação e ação política. Ao sacralizar a política consegue ser visto como um homem, íntegro, justo, que tem um dever social para com os outros, fiel a Deus e sua família. Ele é visto como uma espécie de escolhido para salvar a sociedade de forças que diluem suas virtudes. Como escolhido o candidato é visto como o enviado de Deus, assim suas palavras também são as de Deus que o escolheu e, portanto, inquestionáveis. Ao trazer explicitamente a religião para o cenário político seu discurso age no imaginário das pessoas que que passam a entender a política de forma híbrida: político religiosamente. Promover-se como um homem enviado de Deus induz que seu inimigo é do diabo. Portanto na disputa entre candidatos, se um é representante do bem o outro é representa o mal, ou é o próprio mal. Dessa forma, ontologiza-se o mal nas pessoas que apoiam o outro candidato e tudo o que o outro candidato possa representar. Os apoiadores do bem sentem-se justificados para extirpar

¹ Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas. E-mail: cassio.afonso.adv@gmail.com.

o mal via eleição ou por outras vias como um golpe de estado ou a morte do inimigo *político-religioso*. Assim, dentro dessa esfera em que o outro é o mal, não se pode deixá-lo falar, pois tudo o que ele diz é mentiroso, enganoso e do mal. Aqui percebemos que a democracia começou a ser insignificante, não havendo espaço para o debate político.

O candidato Bolsonaro

Antes de adentrar dentro do tema, rapidamente vamos saber quem é Jair Bolsonaro dentro da política, no que desrespeito a sua história. Jair Messias Bolsonaro iniciou sua carreira política em 1989. Vereador do Estado do Rio de Janeiro, permaneceu no cargo até o ano de 1991. No ano de 1990 foi eleito a Deputado Federal, onde renunciou ao mandato de vereador para assumir o novo cargo. Jair Bolsonaro permaneceu como Deputado federal, ganhando para o mesmo cargo nas eleições seguintes: 1995 a 1999; 1999 a 2003; 2003 a 2007; 2007 a 2011; 2011 a 2015 e 2015 a 2019. No mandato de 2015 a 2019 o Deputado renunciou seu cargo em 2018, pois concorreu ao cargo de presidente da república e obteve a vitória assumindo o mandato de presidente entre o período de 2018 a 2022.

No decorrer da campanha eleitoral Bolsonaro defendeu ser de Direita e Conservador. No contexto brasileiro ser de direita é uma posição política que se caracteriza por defender valores como a liberdade individual, a propriedade privada, a livre iniciativa e a redução do papel do Estado na economia e na vida dos cidadãos. A direita também costuma valorizar a tradição, a ordem e a autoridade, e se opor a mudanças radicais e a experimentos sociais. Evidencia-se no Brasil que a direita tem sido associada a pautas como a defesa da família tradicional, a oposição ao aborto e à legalização das drogas, e a crítica ao que é visto como excesso de intervenção do Estado na economia e na vida dos cidadãos (ALMEIDA, 2019).

Para falarmos sobre a direita seguiremos o pensamento contido na obra *A Direita e as direitas* de Jaime Nogueira Pinto de 1996. O Autor menciona que a direita é uma das notas características constantes do pensamento político, que se baseia na concepção pessimista do homem. Além disso, a direita tem uma diversidade de doutrinas, ideologias e filosofias, que podem levar a paradoxos e divisões. Em geral é uma corrente política que defende a manutenção da ordem social, a valorização da tradição, a liberdade individual, a propriedade privada e a redução do papel do Estado na economia.

É válido informar que a definição exata da direita pode variar de acordo com o contexto histórico, cultural e político em que é utilizada. Assim, para o cenário político do Brasil, o candidato Bolsonaro se intitular de direita e ser a favor do liberalismo não é necessariamente contraditório. As direitas que se mostraram ao longo da história não receberam o liberalismo ou o neoliberalismo de bom grado. Entre os intitulados do grupo de direita sempre houve uma desconfiança, essa relação nem sempre é direta ou unânime acerca do capitalismo, liberalismo e neoliberalismo. O liberalismo é uma corrente política que defende a liberdade individual, a propriedade privada, a livre iniciativa e a redução do papel do Estado na economia. Esses valores são compartilhados por muitas correntes de pensamento dentro da direita, mas nem todas as correntes de direita são necessariamente liberais (PINTO, 1996).

Bolsonaro é considerado um político de direita por defender valores e pautas que são associados a essa posição política. Ele é conhecido por defender a liberdade individual, a propriedade privada, a livre iniciativa e a redução do papel do Estado na economia e na vida dos cidadãos. Além disso, Bolsonaro tem sido associado a pautas como a defesa da família tradicional, a oposição ao aborto e à legalização das drogas, e a crítica ao que é visto como excesso de intervenção do Estado na economia e na vida dos cidadãos. Esse conjunto de pautas tonou-se o modelo do que é ser de direita no Brasil. O fenômeno bolsonarista que é um grupo que tem o Jair Bolsonaro como ícone a ser seguido, defende as pautas do ídolo e conseqüentemente se intitulam de direita (ALMEIDA, 2019).

Uma característica da direita é a associação ao conservadorismo. Isso se deve em parte à ênfase na tradição, autoridade social e organicidade, que são características do pensamento contrarrevolucionário que influenciou a direita política até o início do século XX. Além disso, a concepção pessimista do homem é uma nota característica constante do pensamento político de direita, o que também pode levar a uma postura conservadora. Todavia é importante notar que nem todos os indivíduos ou partidos de direita são necessariamente conservadores em todas as questões (PINTO, 1996).

A associação da direita com o conservadorismo é vista nas análises do discurso de Bolsonaro. O conservadorismo do candidato não é só pelo fato do mesmo se auto-intitular, mas também pelas suas ideias, sendo assim um representante do conservadorismo na política brasileira. A candidatura de Bolsonaro articulou diferentes linhas de força do conservadorismo, como a demanda securitária, a moralidade dos costumes, a desqualificação do Estado e a intolerância interpessoal. O conservadorismo tem sido

associado a pautas como a defesa da família tradicional, a oposição ao aborto e à legalização das drogas, e a crítica ao que é visto como excesso de intervenção do Estado na economia e na vida dos cidadãos (PINTO, 1996; ALMEIDA, 2019).

Bolsonaro de direita, conservador e religioso

Dentro do contexto brasileiro também vemos a ligação da política com a religião. O conservadorismo político tende a usar a religião. Os laços afetivos dentro da comunidade religiosa propicia aceitação de ideias entre seus pares. Usar a religião para movimentar as ideias políticas é uma forma estratégica. Não é algum exclusivo da direita ou da esquerda o uso da religião. Porém ao longo da história a direita se mostrou mais propícia em receber os religiosos e usar a religião. O ponto conservador é um dos pontos de ligação da religião a política. Portanto vejamos no cenário brasileiro uma forma de usar a religião na política (PINTO, 1996; MANNHEIM, 1986; BOGÉA, 2021).

Jair Messias Bolsonaro candidatou-se na campanha eleitoral de 2018. Contendo em seu discurso ser: antissistêmico; antipolítico; defensor dos valores cristão; contra a ideologia de gênero nas escolas; a favor da Lava Jato; contra o PT e contra o comunismo. O uso do medo também foi usado pelo candidato. O candidato cria ideias para impor medo nas pessoas como: o Brasil pode virar uma Venezuela, uma Cuba ou outros regimes comunistas. Ressalta-se que todas as menções para provocação do medo, está associada ao seu opositor político, na qual suspostamente irá implantar o comunismo. Constrói-se um candidato bem-feitor que livrará a sociedade do mau comunista. Nessa construção Jair Bolsonaro faz uso da religião. Em seus discursos Bolsonaro sempre fala o versículo bíblico do evangelho de João 8:32 “E conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará”, o que tornou um bordão em sua campanha (CIOCCARI, 2019).

O uso da religião para promover a campanha política é uma estratégia do Candidato. Bolsonaro constrói um vínculo com o seguimento evangélico que remonta a alguns episódios de sua vida mobilizados em campanha. O batismo no rio Jordão é um desses episódios. O Candidato viajou para Israel para se batizado. O batismo do Candidato foi ministrado pelo Pastor Everaldo da Assembleia de Deus, na qual foi candidato a presidência da República em 2014. O Rio Jordão tem significado religioso muito grande aos Cristão, pois esse rio foi o mesmo em que Jesus Cristo foi batizado

por João Batista onde ocorreu a experiência mística do Espírito Santo descendo até Jesus² (ANDERSON, 2019; ALMEIDA, 2019).

Bolsonaro se casou com uma fiel evangélica. A celebração do seu casamento foi presidida pelo Pastor Silas Malafaia da Igreja Assembleia de Deus Vitoria em Cristo. As pautas dos costumes evangélicos foram assumidas pelo Candidato que agradou as forças cristãs do Congresso Nacional e a bancada evangélica obviamente. Então passou a enfatizar em seus discursos os valores cristãos. Por consequência há um deslocamento da política a religião e da religião a política. Os evangélicos fizeram o movimento do altar/púlpito ao palanque e trouxe o palanque ao altar/púlpito (ANDERSON, 2019; ALMEIDA, 2019).

Podemos compreender a forma que a direita no Brasil especificamente nas eleições de 2018, utilizou a religião. Bolsonaro é conservador e de direita. O fato do cenário brasileiro não se moldar as formas das direitas de outros países ou da história, não significa que não seja uma direita. A obra de Jaime Nogueira Pinto de 1996, Direita e as direitas, deixa claro que as mudanças sociais são fatores que mudam as características ideológicas do posicionamento de direita. Assim a direita da Alemanha, Estados Unidos da América, França, não serão iguais. Portando a direita do Brasil não será igual a outros países. Elevando ainda mais o pensamento a direita no Brasil, talvez não será igual daqui 10 ou 20 anos, pois se as mudanças sociais, culturais e econômicas mudarem consideravelmente, haverá uma mudança nesse pequeno espaço de tempo (PINTO, 1996; MANNHEIM, 1986).

Conclusão

Concluo o pensamento afirmando que Bolsonaro não queria criar o bolsonarismo. Não afirmação do candidato para tal criação. O cenário que aparenta é a tentativa de se autopromover politicamente. À medida que as coisas se intensificaram, Jair Bolsonaro foi administrando o ódio na parcela da sociedade, ou seja, ele não é o promovente do ódio eminente. O bolsonarismo é o resultado de extremistas que em conjunto com a politização

² Mateus 3; 16-17: “Logo que foi batizado, Jesus saiu da água. O céu se abriu, e Jesus viu o Espírito de Deus descer como uma pomba e pousar sobre ele. E do céu veio uma voz, que disse: Este é o meu Filho querido, que me dá muita alegria!”

religiosa, sacralizaram a política, ou melhor dizendo sacralizaram o Candidato Jair Messias Bolsonaro, que se mostraram muito mais evidentes nas eleições de 2022.

Referências

ANDERSON, Perry. *O Brasil de Bolsonaro*. Novos Estudos, n. 113, p. 215-254, 2019.

ALMEIDA, Ronaldo de. Bolsonaro President: Conservatism, evangelism and the brazilian crisis. *Novos Estudos CEBRAP*, v. 38, n. 1, p. 185-213, 2019.

BOGÉA, Diogo. *Psicologia do Bolsonarismo*: por que tantas pessoas se curvam ao mito? Oficina de Filosofia, 2021. 84 p.

CIOCCARI, Deysi; PERSICHETTI, Simonetta. A campanha eleitoral permanente de Jair Bolsonaro: O deputado, o candidato e o presidente. *Lumina*, v. 13, n. 3, p. 135-151, 2019.

PINTO, Jaime Nogueira. *A Direita e as Direitas*. Difel-Difusão Editorial, 1996. MANNHEIM, Karl. O pensamento conservador. *Introdução crítica à sociologia rural*. São Paulo: Hucitec, p. 77-131, 1986.

RELIGIÃO, DISTINÇÃO E A INTERDIÇÃO DA ALTERIDADE¹

Douglas Ferreira Barros²

Glauco Barsalini³

Resumo: O texto busca apresentar duas discussões acerca da religião vista como uma experiência de distinção. Assmann formula a noção de contrareligião para explicar a distinção mosaica, que deu origem ao judaísmo e como esta é uma das referências fundantes dos demais monoteísmos. O modo pelo qual o judaísmo se instituiu e se entendeu como religião em face das demais experiências com o sagrado e o que ele chama de distinção e estabelece, ao nosso ver, uma moldura de raciocínio que ampara a construção de certa visão de mundo assentada na religião. Assmann explica como as religiões monoteístas se instituíram a partir da distinção entre si e em relação às religiões pagãs, politeístas, ou as diversas experiências coletivas religiosas. A consequência imediata da compreensão restrita de religião é o bloqueio da admissão de referências outras como religião. Em oposição à alteridade, o esquema da contrareligião promove a interdição do outro, do diferente. Giorgio Agamben, por sua vez, define a religião como “o que subtrai coisas, lugares, animais ou pessoas ao uso comum e as transfere para a esfera separada”, e isso se dá, justamente, pelo sacrifício. A separação é um modo de distinção. Entende que não somente “não há religião sem separação”, mas que toda separação tem em si mesma “um núcleo genuinamente religioso”. Esta comunicação objetiva refletir sobre o religioso, o seu caráter de distinção – o contrareligioso e a separação – e algumas consequências dele derivadas, tendo como pontos de partida as teses de Assmann e Agamben.

Palavras-chave: Religião; Distinção; Interdição; Alteridade.

Introdução

Compreender como a religião tem sido vista como uma experiência de distinção é uma das importantes tarefas que as Ciências da Religião têm se colocado nos últimos anos. Encontrar saídas para a superação do exclusivismo religioso impõe-se, no contexto hodierno, como um dos maiores desafios para este campo de estudos.

Assmann formula a noção de contrareligião para explicar a distinção mosaica, que deu origem ao judaísmo e como esta é uma das referências fundantes dos demais monoteísmos. O modo pelo qual o judaísmo se instituiu e se entendeu como religião em face das demais experiências com o sagrado é o que ele chama de distinção e estabelece, ao nosso ver, uma moldura de raciocínio que ampara a construção de certa visão de

¹ O trabalho é resultado de investigação desenvolvida no âmbito dos Projetos de Pesquisa financiados pelo CNPq, número: 428541/2016-0, e número: 404939/2021-0, instituição a qual agradecemos muito pelo financiamento.

² Professor de Filosofia Social e Política da Faculdade de Filosofia e do corpo permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião na PUC-Campinas. Pesquisador do Grupo de pesquisa: Ética, religião e política. Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo. E-mail: dfbarros@puc-campinas.edu.br.

³ Doutor em Filosofia, é docente permanente do PPGCR PUC-Campinas e membro do Grupo de Pesquisa Religião, Ética e Política. E-mail: glaucobarsalini@gmail.com.

mundo assentada na religião. Explica como as religiões monoteístas se instituíram a partir da distinção entre si e em relação às religiões pagãs, politeístas, ou as diversas experiências coletivas religiosas. A consequência imediata da compreensão restrita de religião é o bloqueio da admissão de outras referências religiosas como religião. Em oposição à alteridade, o esquema da contrarreligião promove a interdição do outro, do diferente.

Giorgio Agamben, por sua vez, define a religião como “o que subtrai coisas, lugares, animais ou pessoas ao uso comum e as transfere para a esfera separada”, e isso se dá, justamente, pelo sacrifício. A separação é um modo de distinção. Entende que não somente “não há religião sem separação”, mas que toda separação tem em si mesma “um núcleo genuinamente religioso”.

Referenciada em Assmann e em Agamben, esta comunicação objetiva, em um primeiro plano, refletir sobre o religioso, o seu caráter de distinção – o contrarreligioso e a separação –, e, em um segundo plano, apresentar traços de possíveis alternativas para a ultrapassagem do exclusivismo religioso.

1. Distinção e a interdição da alteridade na esfera religiosa

A intenção de distinção é uma marca amplamente identificável nos elementos retóricos e imagéticos mobilizados nos textos do Antigo Testamento. O historiador Ian Assmann (2021) avalia que a “distinção entre religiões ‘primárias’ e ‘secundárias’” – divisão sugerida por Theo Sundermeier –, se observa como um evento historicamente dado, como também ela é reveladora do modo como as religiões monoteístas se projetaram em relação às demais manifestações acerca do sagrado. Aquelas mencionadas como primárias seriam as religiões que envolvem “os mundos de culto e os deuses da Antiguidade egípcia, babilônica e greco-romana” (2021, p. 8-09). As secundárias, ele assim as classifica, se afirmam como religiões da revelação e da fundação. O distanciamento em relação às religiões primárias não se dá por mero autoreconhecimento por distinção, mas, afora o Budismo, todas as monoteístas declaram as religiões primárias como: “pagãs, idólatras e supersticiosas” (2021, p. 8-09).

Assmann destaca que, no próprio Antigo Testamento, encontram-se duas religiões (2021, p.18). A primeira se alinha aos cultos e um tipo de adoração mais dispersa, como nas religiões primárias. Embora seja notável a presença de um deus único, de nenhum modo a presença desse deus elimina a presença de outros e a sua afirmação não ocorre

em relação exclusiva face aos demais. A virada para o segundo tipo de religião se nota pela reação exclusivista em face das religiões que não se afirmam pela revelação. Permanece o Deus único, mas a Sua presença se justifica em desfavor da existência ou legitimidade ou condição de deidade dos demais deuses. Afirma Assmann:

Antes dessa virada, existiam apenas religiões tribais e religiões “politeístas” nacionais e de culto, que resultavam de desenvolvimentos históricos. Depois, além dessas religiões históricas, existem também novas religiões que possuem as características distintivas de monoteísmo, de religião revelada no livro e de religião universal, mesmo que possamos questionar se o budismo é realmente um monoteísmo, se o judaísmo é realmente universal e até mesmo se o cristianismo é realmente um monoteísmo e uma religião do livro. Todas as novas religiões têm em comum um conceito enfático de verdade. Todas apoiam-se numa distinção entre religião verdadeira e falsa e, a partir disso, proclamam uma verdade que não se apresenta como complementar a outras verdades (2021, p. 10).

Para além da demarcação histórica que os estudiosos estabelecem, a passagem enfatizada por Assmann se constitui, portanto, dessa afirmação da falsidade quanto às outras religiões e demais formas de culto e expressões religiosas. Trata-se de uma atribuição de falta à alteridade que revela, por outro lado, o impulso de distinção pela autoidentificação como a religião portadora da verdade exclusiva. A instauração histórica da verdade religiosa revelada pode ser analisada, assim, como um movimento de afirmação religiosa pela exclusão. Diz Assmann: “Essa verdade exclusiva é a novidade. Seu caráter novo, exclusivo e excludente manifesta-se nitidamente também no modo de sua comunicação e codificação (2021, p.10-11).

No Antigo testamento, a religião que pertence às tradições tribais e cujo formato é estabelecido pela “redação sacerdotal” não é mais sequer tida como religião, mas tão somente como seita e adoração desviante. O critério de afirmação da distinção, além da “adoração exclusiva do Deus único”, é a exclusão dos elementos constitutivos das demais expressões religiosas: rituais, culto a imagens, regras de conduta e orientações aceca da convivência coletiva. Quanto a sua abrangência, a religião do deus que se afirma pela diferença recorre ao conhecimento das tradições na evocação da atuação sacerdotal. A religião de adoração ao Deus único se destaca nos livros dos profetas e se dirige a um público mais abrangente. Esse Deus da exclusão fala a todas as Suas criaturas.

O núcleo desta tradição está no Deuteronômio, o quinto livro de Moisés, que exala um inconfundível espírito doutrinário e predador, também presente em outros livros e em uma camada específica de textos. Os

textos que integram a tradição “sacerdotal” não têm um núcleo tão claro como o Deuteronômio (2021, p. 23).

Esse núcleo deuteronômico bem construído em torno da figura do Deus revelado se afirma respeitando a mesma lógica da distinção parmenidiana do ser e do não ser. Como na filosofia eleata de Parmênides não há possibilidade de que ambos – ser e não ser – sejam simultaneamente, portanto, a afirmação e o reconhecimento do ser como a verdade já consiste na posição do outro, o não ser, como a falsidade. Em hipótese alguma se verificará a união de ambos para a constituição de uma verdade compositiva. E nesse sentido se entende por que uma característica intrínseca da religião revelada é a exclusão – *Ausschluss* – da alteridade. A sua condição de autopoisição respeita o enquadramento lógico, segundo o qual a alteridade se encontra fora dos limites desta que se afirma como a religião da verdade.

Do mesmo modo que a religião monoteísta se baseia na distinção mosaica, a ciência se baseia na distinção “parmenidiana”. A primeira permite distinguir entre religião verdadeira e falsa; a segunda, entre conhecimento verdadeiro e falso. Essa distinção, que se articula nas proposições de identidade, contradição e terceiro excluído (*tertium non datur*) (2021, p. 23).

Ainda que Assmann reitere o caráter mais inclusivo do judaísmo em relação aos demais monoteísmos, a lógica da afirmação pela exclusão se encontra na retórica de todos eles. A discussão derivada dessa matriz de exposição das religiões monoteístas é a que infere o caráter inclusivo do monoteísmo, uma vez que a sua abrangência pressupõe a universalidade. Vale destacar que dessa posição é derivado também o debate acerca da lógica de produção da divisão da teologia política, pela qual as religiões monoteístas se projetam na direção de reger as sociedades não apenas pelas orientações de conduta pessoal, mas segundo, e sobretudo, pela ordenação do poder político.

2. A religião como elemento de separação e distinção

Nos primeiros parágrafos do texto *Elogio da Profanação*, Giorgio Agamben escreve:

O termo *religio*, segundo uma etimologia ao mesmo tempo insípida e inexata, não deriva de *religare* (o que liga e une o humano e o divino), mas de *relegere*, que indica a atitude de escrúpulo e de atenção que deve caracterizar as relações com os deuses, a inquieta hesitação (o “reler”) perante as formas – e as fórmulas – que se devem observar a fim de respeitar a separação entre o sagrado e o profano. *Religio* não é o que une os homes e deuses, mas aquilo que cuida para que se mantenham distintos (AGAMBEN, 2007, p. 66).

Ao retomar a constatação própria à antropologia do século XIX, o filósofo sublinha que é pelo sacrifício ritualístico que se pode garantir a separação entre humanos e deuses, assim como é pelo mesmo ritual que se pode restituir ao uso humano ao menos parte da oferenda feita aos deuses. Quando as pessoas tocam no elemento sacrificado, elas profanam tais porções, as quais, então, são, a partir desse momento, dispostas ao uso e/ou consumo humano.

Em variadas tradições religiosas, e de modo destacado para os estudos aqui realizados, a tradição cristã, o prelado é, por sua vez, aquele que, pela palavra, separa os demais seres humanos de Deus – ou dos deuses –, por ser, justamente, a pessoa autorizada para realizar o ritual sacrificial. A arquitetura que se ergue no cruzamento da relação entre sacerdotes e fiéis conforma uma complexa maquinaria de poder, a ser comandada pelo sacerdote, mediador entre os indivíduos e as coletividades humanas, por um lado, e Deus – ou os deuses –, por outro.

Agamben se inscreve no âmbito dos pensadores que identificam a mais profunda imbricação entre a teologia e a política na própria gênese do mundo secularizado, pilar da separação entre a sociedade civil e o Estado, as comunidades (e os indivíduos) e a economia. Tal como o sacerdote religioso, o soberano político e o soberano econômico reservam para si, com total exclusividade, a possibilidade de decidir sobre a inclusão ou a exclusão e, para além disso, sobre a inclusão exclusiva – causa da existência do *homo sacer*⁴ – de cada um dos sujeitos à cidadania, no primeiro caso, e ao consumo, no segundo caso. E, enquanto essa estrutura persistir, não há nenhuma forma de vida institucionalizada que escape dessa máquina soberana, de modo que, na modernidade, quanto na contemporaneidade, a religião, concebida na chave da unidade – governada pela premissa do teísmo –, ou mesmo da pluralidade – regida pelo princípio deísta –, será, fundamentalmente, exclusivista.

Ante a um diagnóstico tão pessimista, cabe perguntar: é possível, no mundo secularizado, criar-se um contexto em que as religiões não excluam umas às outras?

3. No caminho alternativo ao exclusivismo religioso

À análise sobre os efeitos da maquinaria teológico-política moderna e contemporânea, Agamben engendra perspectivas de saídas. Na trilha de Michel Foucault,

⁴ Uma quase anti-existência, redução da condição humana a *resto*, espécie de refugio do sacrifício, produto do estado de exceção propriamente moderno, que permanece na contemporaneidade.

o intelectual italiano concebe a possibilidade da desmontagem dos dispositivos do poder soberano (político e econômico) atuais. Inspirado em Walter Benjamin, concebe a *profanação* – a negligência e o jogo como formas possíveis de desmontagem da exclusão inclusiva e, naturalmente, com isso, da própria exclusão. Em passagem próxima à acima transcrita, escreverá:

(...) à religião não se opõem a incredulidade e a indiferença com relação ao divino, mas a “negligência”, uma atitude livre e “distraída” – ou seja, desvinculada da *religio* das normas – diante das coisas e do seu uso, diante das formas da separação e do seu significado. Profanar significa abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, faz dela um uso particular (AGAMBEN, 2007, p. 66).

E prossegue,

(...) o jogo libera e desvia a humanidade da esfera do sagrado, mas sem a abolir simplesmente. O uso a que o sagrado é devolvido é um uso especial, que não coincide com o consumo utilitarista. (...) É comum, (...) na profanação do sagrado, a passagem de uma *religio*, que já é percebida como falsa ou opressora, para a negligência como *vera religio*. E essa não significa descuido (...) mas uma nova dimensão do uso que crianças e filósofos conferem à humanidade. Trata-se de um uso cujo tipo Benjamin devia ter em mente quando escreveu, em *O novo advogado*, que o direito não mais aplicado, mas apenas estudado, é a porta da justiça. Da mesma forma que a *religio* não mais observada, mas jogada, abre a porta para o uso, assim também as potências da economia, do direito e da política, desativadas em jogo, tornam-se a porta de uma nova felicidade” (AGAMBEN, 2007, p. 67).

Para Agamben, a profanação é a chave da deposição da máquina soberana que encontra na fórmula “inclusão-exclusiva” o acabamento de seu propósito excludente na era da biopolítica. Aqui, o religioso ganha papel de destaque⁵.

Em sua maturidade acadêmica, Émile Durkheim dedicava-se a estudar a religião⁶, entendendo-a como fato social privilegiado para o conhecimento da sociedade. Não deve soar estranho a qualquer pessoa que se dedique a estudar o universo humano que um sociólogo da envergadura de Durkheim concluísse, no auge de seu caminho intelectual, pela importância da religião na vida social. Agamben perscruta o poder soberano e encontra, justamente na religião, um lugar de saída para a exclusão humana. Tal como a religião, no próprio Agamben, a linguagem, como a arte, revelam sua potência de

⁵ Vale destacar: “A passagem do sagrado ao profano pode acontecer também por meio de um uso (ou melhor, de um reuso) totalmente incongruente do sagrado” (AGAMBEN, 2007, p. 66).

⁶ Em 1912, publicou *As formas elementares de vida religiosa*.

desmontagem do estado de exceção. Mas, talvez, não haja territórios mais profícuos para a subversão à exclusão do que os habitats autênticos do sagrado – a religião e arte.

Conclusão

O presente texto constitui um resumo da investigação ampla que objetiva pensar o lugar da alteridade e os seus limites no contexto das religiões e da teologia política derivada dos monoteísmos. Intenta-se pensar como contraponto dessa perspectiva exclusivista o pluralismo que preserva a singularidade radical da alteridade. A pesquisa nesse ponto do texto aqui apresentado busca mostrar e entender como o outro que não está incluído na religião que se afirma pela verdade revelada é lido na chave da separação, da distinção e, no caso de algumas religiões, da contrarreligião.

A contrarreligião seria esse posicionamento que promove se afirma pela interdição do outro, do diferente, do falso, o pertencente à seita. Nesse sentido que analisamos a religião a partir da chave da separação, da divisão é um dos caminhos de interpretação mostrando como e por que a religião possui uma agência de afirmação pela exclusão e pela separação.

O presente texto constitui um resumo da investigação ampla que objetiva pensar o lugar da alteridade e os seus limites no contexto das religiões e da teologia política derivada dos monoteísmos. Intenta-se pensar como contraponto dessa perspectiva exclusivista o pluralismo que preserva a singularidade radical da alteridade. A pesquisa nesse ponto do texto aqui apresentado busca mostrar e entender como o outro que não está incluído na religião que se afirma pela verdade revelada é lido na chave da separação, da distinção e, no caso de algumas religiões, da contrarreligião.

Fora do binômio exclusão/inclusão, do que resulta a atual inclusão exclusiva, o uso se apresenta como saída criativa e profícua, possível chave para um devir inclusivo. Por ele, soa muito plausível encontrar-se uma ética em que os seres humanos respiram novos ares e, a exemplo das crianças, possam jogar com o sagrado.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.

ASSMANN, J.; HEDIGER, M. *O preço do monoteísmo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2021. Edição do Kindle.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

O ENSINO RELIGIOSO NO CURRÍCULO DA ESCOLA PÚBLICA MUNICIPAL DE FORTALEZA, DISTRITO DE EDUCAÇÃO

Eliziana Mendonça Machado¹

Resumo: Esta comunicação pretende salientar se existe atualmente um grande debate acerca do Ensino Religioso (ER) no currículo das Escolas Públicas Municipais de Fortaleza, a partir de dados averiguados através de pesquisa por meio de entrevista estruturada com questões de múltiplas escolhas e fechadas, utilizando o formulário *google*, com um grupo de 16 docentes concursados e contratados da Secretaria Municipal da Educação (SME). Metodologicamente recorreu-se de análise documental direcionados para educação como a Lei de Diretrizes e Base da Educação Nacional (LDB), a Base Nacional Comum Curricular (BNCC), e de pesquisas bibliográficas em livros e artigos voltados para o ER e para a prática pedagógica escolar. De fato, é importante refletir não somente a existência da prática da disciplina, mas também dar ênfase na abordagem teórica vivida em sala de aula e nos demais espaços das escolas conforme as legislações educacionais, que estabelecem os princípios e os fundamentos que devem alicerçar epistemologias e pedagogias do Ensino Religioso evitando o proselitismo. Ao final, pode-se afirmar que se faz necessário olhar para o planejar, repensar a abordagem formativa do docente sobre o Ensino Religioso no currículo, ressaltar a importância da construção formativa, de reflexão sobre as perspectivas geradas pelo preconceito, ódio, discriminação, intolerância e exclusão em relação à diversidade encontrada na sociedade, ainda vivido em nossas escolas.

Palavras-chave: Educação; Ensino Religioso; Currículo; Escola Pública.

Introdução

A motivação da escrita dessa comunicação surge após uma pesquisa com 16 docentes que lecionam nas Escolas Públicas do Município de Fortaleza, especificamente do Distrito de Educação² 4 – DE 4, tendo como objeto contribuir com implantação e implementação da formação em Ensino Religioso no currículo da rede pública municipal de Fortaleza.

A investigação revelou que (90%) dos investigados não participam de formação na área do Ensino Religioso ofertada pela Secretaria Municipal da Educação e nem no contexto escolar. A maioria descreve que faz uso de materiais diversos voltadas para o fundamento teórico-metodológico do Ensino Religioso (ER) e, durante o exercício da

¹ Doutorado em andamento em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória/ES. Mestra em Ciências da Educação pela Universidade Estadual do Ceará – UECE. E-mail: elizianapnaic@gmail.com

² As 581 unidades escolares que compõem a Rede Municipal de Fortaleza passam a adotar a divisão da nova territorialização administrativa de Fortaleza a partir desta segunda-feira (12/04-2021). Com isso, as unidades ficam divididas por 12 Regionais, conforme bairro de localização. Os Distritos de Educação também serão ajustados à nova divisão, respondendo pelas unidades de duas Regionais cada um. <https://intranet.sme.fortaleza.ce.gov.br/>. Acesso em 18.07.2023.

docência, seu maior desafio é a ausência de uma proposta específica que seja direcionada para toda rede de ensino em seus encontros formativos.

Atualmente, nas formações do Ensino Fundamental de docentes na rede Pública Municipal de Fortaleza, o foco é a Alfabetização na Idade Certa, dando destaque as áreas de conhecimentos de Linguagens, como componente curricular Língua Portuguesa e Matemática, deixando em falta o componente curricular do Ensino Religioso. De acordo com a BNCC, a Constituição Federal de 1988 (artigo 210) e a LDB nº 9.394/1996 (artigo 33, alterado pela Lei nº 9.475/1997) estabeleceram os princípios e os fundamentos que devem alicerçar epistemologias e pedagogias do Ensino Religioso, cuja função educacional, enquanto parte integrante da formação básica do cidadão, é assegurar o respeito à diversidade cultural religiosa, sem proselitismos. Mais tarde, a Resolução CNE/CEB nº 04/2010 e a Resolução CNE/CEB nº 07/2010 reconheceram o Ensino Religioso como uma das cinco áreas de conhecimento do Ensino Fundamental de 09 (nove) anos.

A formação continuada tem a função de atualizar e ampliar as competências, de modo a suprir as necessidades dos processos de ensino e aprendizagem, aprimorando o desempenho e trabalho dos docentes, bem como o do núcleo gestor, conseqüentemente, contribuir para a aprendizagem dos alunos e para todo o âmbito escolar. Os encontros formativos possibilitam trocas de experiências, conhecimentos, falar sobre suas dúvidas e observar (avaliar) os resultados do seu trabalho em sala de aula, com atividades inovadoras e estratégias que estimulam a reflexão.

Desta forma, destacamos a importância da formação inicial e ressaltamos que a formação continuada não descarta a formação acadêmica. E, sim, a continuidade, o aperfeiçoamento da formação profissional, uma vez que o avanço dos conhecimentos e as novas exigências do meio social e político impõem ao profissional, à escola e às instituições formadoras, a necessidade de formação continuada e em contexto, objetivando assegurar um ensino de qualidade aos alunos.

O Ensino Religioso (ER) no currículo das Escolas Públicas Municipais de Fortaleza: método da pesquisa e resultados parciais

A metodologia para esta proposta de intervenção se baseia na pesquisa-ação, que se caracteriza pelo e no relacionamento de dois tipos de objetivos: o objetivo prático e o objetivo de conhecimento. O objetivo prático é voltado para o levantamento de soluções

e possibilidades de ações relacionadas ao objeto de estudo. E o objetivo do conhecimento é uma parte da lógica e está associado ao conhecimento da realidade.

Assim, com base na concepção da pesquisa-ação, qual o tipo de processo se utiliza e como ele é utilizado depende dos objetivos e circunstâncias. Até com “os mesmos” objetivos e circunstâncias, pessoas diferentes podem ter diferentes habilidades, intenções, cronogramas, níveis de apoio, modos de colaboração e assim por diante. Tudo isso afetará os processos e os resultados (TRIPP, 2005, p. 446), a proposta de intervenção foi construída, desenvolvida, registrada e analisada em três fases, sendo essas:

Fase 1 – Delineamento da pesquisa: Nesta fase, define-se o *locus* da pesquisa que ocorreu nas escolas do DE 4 da Secretaria Municipal (SME). Em seguida, delimitou-se os sujeitos investigados e os sujeitos envolvidos, são 16 docentes concursados e contratados lotados no Ensino Fundamental. Após esse momento, definiu-se um percurso metodológico que iniciou com o levantamento bibliográfico sobre o Ensino Religioso. O objetivo é pesquisar a abordagem pedagógica no Ensino Religioso no currículo das escolas da SME.

Fase 2 – Intervenção e registro dos dados: Para realizar o presente estudo, a validação da pesquisa foi realizada por meio de entrevista estruturada com questões de múltiplas escolhas e fechadas, através do formulário *google* elaborado pela pesquisadora, relacionada ao objetivo proposto, com base no Ensino Religioso no currículo das escolas da SME.

Fase 3 – Análise dos dados: Nesta fase, o questionário da entrevista foi analisado qualitativa, considerando o Ensino Religioso no currículo das escolas da SME construído pelos docentes participantes da pesquisa através das observações, registros e atividades realizadas durante as suas intervenções em suas salas de aulas.

A coleta de dados foi realizada por meio da entrevista estruturada com questões de múltiplas escolhas e fechadas, com uso do formulário *google*³. As entrevistas proporcionaram resultados qualitativa, oportunizando à pesquisadora a obtenção de dados significativos, oferecendo elementos na busca de respostas para as hipóteses levantadas em torno do objeto de estudo e o alcance dos objetivos propostos.

Para análise dos resultados buscou-se, inicialmente, traçar o perfil dos docentes, considerando identificar seu vínculo junto a Secretaria Municipal de Fortaleza, sua

³ Formulário elaborado pela pesquisado com o link de acesso: <https://forms.gle/R2sfp6YA78zxsEVYA>.

Formação Acadêmica e Religiosa. Assim, constatou-se que a maioria (90%) dos docentes são concursados. Os 16 docentes investigados, apresentaram Formação Acadêmica distintas tais como: Pedagogia, Bacharel em Teologia com Licenciatura em Filosofia, Filosofia e Licenciatura em Ciências da Religião. A maioria (80%) se definem como Católicos e os demais definem-se Agnósticos, Cristãos, e um investigado apresenta não ter nenhuma religião.

Em seguida foram indagados em relação a sua participação nas formações da Secretaria Municipal da Educação na sua área de conhecimento em Ensino Religioso e as formações no contexto escolar orientadas pelos(as) Coordenadores(as) Pedagógicas. A investigação apresenta que a maioria (90%) dos participantes não possuem participação efetiva, pois a SME não oferece uma formação específica para a área de Ensino Religioso e na formação em contexto, que acontece na escola, a metade (50%) dos investigados são acompanhados pelos(as) Coordenadores(as) Pedagógicas, (40%) fazem seus estudos e planejamentos sem companhia e (5%), uma minoria faz com a parceria do(a) outro(a) professor(a) da escola e os outros (5%) com o(a) formador(a) da SME.

Quando questionados quanto as concepções didáticas de ER utilizam para fundamentar o processo de ensino e aprendizagem em sala de aula, a maioria (90%) faz uso da BNCC como principal Referencial Teórico de suas práticas e os demais citaram Paulo Freire, Ética, as Competências Socioemocionais, Valores, Diferentes Religiões e os Princípios da Laicidade.

Conclusão

Diante do exposto, sobre as abordagens do Ensino Religioso no currículo das escolas públicas municipais de Fortaleza, por sua vez, conclui-se que há uma ausência de um referencial que descreva detalhadamente essa fundamentação como suporte para o processo de ensino e aprendizagem. Os docentes de ER utilizam materiais de variadas concepções para fundamentar suas práticas em sala de aula. Podemos destacar como resultado relevante a Formação Acadêmica dos investigados, no entanto, todos apresentaram desafios no ER.

Assim, percebe-se que há a necessidade da implantação e implementação de Políticas Públicas voltadas ao Ensino Religioso nas formações da Secretaria Municipal de Fortaleza, para que a abordagem do componente curricular no currículo e nas formações suscite nos docentes momentos de reflexões e de ressignificados constantes, ou seja, que

as aulas sejam experiências em busca de problematizar representações sociais preconceituosas sobre o outro, com o intuito de combater a intolerância, a discriminação e a exclusão.

Referências

BRASIL. *Ministério da Educação. Base Nacional Comum Curricular*. Brasília, 2018.

BRASIL. *Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996*. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Diário Oficial da União, Brasília, 23 de dezembro de 1996. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9394.htm>. Acessos em: 07 jun. 2023.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal, 1998. Disponível em: <http://www.senado.gov.br/legislacao/const/con1988/CON1988_16.04.2015/index.shtml>. Acesso em: 14 jun. 2023.

BRASIL. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação; Câmara de Educação Básica. Resolução nº 7, de 14 de dezembro de 2010. Fixa Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Fundamental de 9 (nove) anos. Diário Oficial da União, Brasília, 15 de dezembro de 2010, Seção 1, p. 34. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/rceb007_10.pdf>. Acessos em: 07 jun. 2023.

BRASIL. Conselho Nacional de Educação/Câmara de Educação Básica. Resolução nº 4, de 13 de julho de 2010. Define Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais para a Educação Básica. Diário Oficial da União, Brasília, 14 de julho de 2010, Seção 1, p. 824. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/rceb004_10.pdf>. Acessos em: 07 jun. 2023.

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. Ensino Religioso na escola pública brasileira e a questão da laicidade. *Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 18, n. 55, p. 33-60, 30 de abril de 2020.

DUTRA, R.; PESSÔA, K. Guerras culturais e a relação entre religião e política no Brasil contemporâneo. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 13, n. 39, 4 dez. 2020.

TRIPP, David. Pesquisa-ação: uma introdução metodológica. *Revista Educação e Pesquisa* [online] 2005, vol.31, n.3, p. 443-466. ISSN 1678-4634. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S1517-97022005000300009>>. Acesso em: 14 jun. 2023.

DIREITA CATÓLICA, SUBJETIVIDADE MAQUÍNICA E ESPAÇO PÚBLICO: QUAL FUTURO DOS VENCIDOS?

Emerson Sena da Silveira¹

Resumo: O presente texto analisa o reacionarismo entre os católicos no século XXI. Baseado em uma metodologia ensaístico-bibliográfica, argumenta que a direita católica defende um catolicismo fechado, como se fosse uma seita, voltada para a ênfase em guerras da moral (campanha antiaborto, anti-casamento gay). Nesse catolicismo defendido pelos grupos de direita, complexas heranças reacionárias e conservadoras misturam-se às linguagens midiáticas modernas. O resultado é uma forma religiosa resistente ao diálogo, autocentrada, conduzida por uma subjetividade maquínica que articulam a fé religiosa reacionária num passado idolátrico e a ação público-política em uma finalidade: apontar o futuro como hierofania de um modo de viver reacionário.

Palavras-chave: Direita Católica; Subjetividade maquínica; Futuro dos Vencidos.

Introdução

O catolicismo tem vivido intensas transformações no mundo contemporâneo. mundo em mudança e crise. Em declínio constante, embora lento, a religião outrora hegemônica, alcança apenas metade da população brasileira e as perspectivas de redução são fortes. À medida em que declina, os grupos internos ao catolicismo lutam pela legítima representação do que seria ser católico e aumentam sua atuação no espaço público. Desde a Proclamação da República (1889), a Igreja rearticulou-se internamente, re-centralizou suas forças, reordenou suas pastorais, e nunca deixou de ser um poderoso agente político no panorama social brasileiro. Nesse sentido, a direita católica forma um dos grupos mais atuantes nos dias que correm, intensamente articulado com as redes sociais e as novas formas de subjetividade emanadas do capitalismo financeiro e plataformas digitais. Todavia, os dois papados anteriores ao de Francisco, mais preocupado com questões sociais, menos afeito a moralismos e aos embates da guerra cultural, moldaram grupos dos mais variados tipos e tamanhos e inserções em uma visão de mundo estacionária. Criou-se uma situação de tensão entre a cúpula franciscana e seus seguidores, bispos, padres e leigos, e as forças reacionárias, organizadas e em plena atuação nas redes e no espaço público. No meio desse embate, emerge a figura da subjetividade maquínica, uma forma de expressão contemporânea, resultado da movimentação das forças sociais e econômicas a partir de meados do século XX. Os grupos reacionários da direita católica,

¹ Doutor em Ciência da Religião. Antropólogo. Professor Associado do Departamento de Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, MG. E-mail: emerson.pesquisa@gmail.com.

mas não somente, estão embebidos nessa subjetividade que favorece comportamentos narcísicos, teatrais e refratários a racionalidade crítica e interpretativa compartilhada coletivamente.

Direita católica e subjetividade maquinica

Vive-se o fim de uma fase de transição de modos de organização, subjetividades e religiosidade. Findou-se um tempo marcado pelo capitalismo fordista pós-guerra, caracterizado por subjetividades marcadas por linhas de diferenciação entre público e privado, modos de organização do tempo e da vida segmentados, conexões com o Estado de Bem-Estar social e o espectro político de centro-esquerda (reformista não-revolucionário) e modos de ser religiosos ligados à institucionalidade, burocracia e racionalidade formal. Os anos 1960 anunciaram o auge e, em seguida, seguiu-se uma profunda crise do capitalismo que afetou o Estado de Bem-Estar Social e o espectro político reformista de centro-esquerda.

O auge das utopias político-religiosas – Maio de 1968, a Primavera de Praga, Medellín, New Age – foi logo seguido por extremismos de terror à esquerda e à direita, de choques entre as grandes potências, guerras intervencionistas em muitos países e retorno conservador. Impossibilitado de acumular capital pelas antigas vias, o capitalismo implodiu as velhas formas com as quais estava habituado política e economicamente. Ascendeu uma organização do modo produção capitalista que saiu da fábrica fordista para englobar toda a sociedade no processo de acumulação do capital. desregulou o trabalho, terceirizou a produção, o consumo, inventou a internet e a tecnologia de redes sociais, pulverizou as formas tradicionais de organização do trabalho, com elas, os sindicatos e associações partidárias.

O solapamento de processos institucionais de identidade e deliberação político-legislativo-eleitoral ampliou-se e, pelas frestas, os grupos religiosos rearranjaram suas relações com o espaço público. A globalização financeira e cultural, o avanço neoliberal, a desregulação política e econômica trouxeram uma profunda crise de legitimidade ao Estado-Nação e ao contrato social moderno e demoliram a forma de subjetividade contemporânea.

Nesse momento, a religião adquiriu protagonismo como agente político, público, social e cultural em nível transnacional e local, mesclando-se, por um lado, à luta pelo reconhecimento de identidades, reivindicações de justiça, igualdade e equanimidade

sociais, e, por outro, às reações agressivas de contestação às mudanças socioculturais. O conservadorismo e reacionarismo religioso, ao enfatizarem a pauta dos costumes, pode adequar-se aos novos modos de expressão da subjetividade que passaram a ser mais individualistas, atomizados. No entanto, concomitante aos novos meios de organização social e cultural, emergiu um novo tipo de subjetividade: a subjetividade maquínica. Seu conceito é complexo e é abordada diversos autores (GHIRALDELLI, 2023). Mas, pode-se dizer que ela é o resultado de uma mutação social-histórica e econômica que envolve toda sociedade, espectros, grupos e tendências. Para o capital se acumular com mais força, a inovação no campo comunicacional – comunicação direta cliente-consumidor, métodos novos de organização do trabalho – foi transposta para a sociedade, que se transformou numa enorme fábrica social. A terceirização, a ideologia do auto-empresendedorismo, a atomização social, as redes sociais eletrônicas e as plataformas digitais jogaram um papel decisivo na formação da nova subjetividade.

O capital gira aís rápido a partir do uso de máquinas eletrônicas guiadas por algoritmo que se conectam freneticamente por meio de signos. Quanto mais simples e menos dúvida é a operação, quanto mais se troca informação e quanto mais, nesse processo, se reduz a margem para múltiplas interpretações e a produção de narrativas, melhor. Reduz-se a complexidade emocional e interpretativa presente nas relações humano-sociais em geral. Abre-se uma larga avenida para o narcisismo individual e grupal. Em outras palavras, procura-se o que reforça as próprias convicções e crenças, a própria imagem ideal que o indivíduo e o grupo fazem de si. Com isso, o abismo entre a imagem ideal e o comportamento prático cotidiano aumenta. Provocam-se imensas distorções entre o que se auto-apresenta na redes sociais e nos espaços públicos e o que se pratica. A desinformação e a pós-verdade são incorporadas nesse mecanismo do capital cuja finalidade maior é autorreproduzir-se e acumular, não importando mais em que direções e de que formas essa acumulação procede. A nova forma de subjetivação envolve e pervade as organizações religiosas que ficam embebidas por essas novas formas de subjetivação.

Na época da transição do capitalismo fordista ao pós-fordista e a ascensão do neoliberalismo, o catolicismo se estruturou em três frentes amplas. A primeira recuperava inspirações sociais de luta pela igualdade e justiça social (socialismo cristão, teologia da libertação, comunidades eclesiais de base); a segunda reagiu às mudanças sociais, políticas e culturais, procurando a centralização do poder religioso e o

fortalecimento de organizações integristas-tradicionalistas-reacionárias (comunitarismo religioso) e seu lançamento como ponta de lança no espaço público, estatal e eleitoral; e a terceira frente, ligada às novas formas de experimentação carismática pessoal, fornecia modelos ligados à sociedade do consumo e espetáculo, conjugou duas faces contraditórias – ênfase na hiperindividualização e formação de comunidades de vida e aliança, desembocando em uma mística experimentalista e em uma atuação moralista, aliada aos grupos reacionários. As três frentes foram representadas pela Renovação Carismática Católica, as Comunidades Eclesiais de Base e Teologia da Libertação e os Arautos do Evangelho, embora existam mais grupos.

No entanto, com o passar do tempo, essas três frentes se reorganizaram. Duas delas se fundiram: os carismáticos e os conservadores. Embora haja tensões e divergências entre essas correntes, a pauta moralista as uniu. Essa moralidade, ainda que ancorada na tradicional doutrina moral católica, é histórica, espetacular, propalada por redes sociais, teatralizada, o que promove likes, engajamento, aumenta consumo-venda-produção de mercadorias. A própria moralidade se torna mercadoria num mundo de mercadorias, inclusive o próprio dinheiro e suas formas. Essa frente é atravessada pela desinformação, pela pós-verdade e pelas fakenews. A agenda moral é calcada num suposto mundo degenerado, cheio de ameaças comunistas – etiqueta que agrupa qualquer coisa que fuja do consenso ideológico desses grupos. O aborto, o casamento gay, os novos modos de existir em família e de orientação afetivo-sexual, aterrorizam esses grupos, situados à direita do espectro político. Não à toa, eles apoiam, frenéticos e empolgados, os políticos que representam o espectro de ideias de extrema-direita como Jair Bolsonaro, Tarcísio Freitas, dentre muitos outros.

A frente católica pela justiça social, perseguida nos papados de Wojtyla e de Ratzinger, sobrevive a duras penas, e não alcança mais o poder e a influência atingidos durante os anos 1960-1980, com as Comunidades Eclesiais de Base, a Teologia da Libertação e as Pastorais Sociais.

Ao final dos anos 1960 e começo dos anos 1970, a crise de acumulação era enorme. O capitalismo se reestruturou completamente, junto com a sociedade e o Estado. Caiu por terra o Estado de Bem-estar social e ascendeu o neoliberalismo e as doutrinas políticas de direita, de modo amplo. O neofascismo, o neointegralismo, o anarcocapitalismo, como doutrinas de direita, ganharam força e expressão dentro do espectro político-religioso em geral. Um processo que atinge seu auge nos dias que correm, mas que, por sua vez, abre

mais crises, como a destruição do meio-ambiente e as alterações climáticas, o aprofundamento da fome, miséria, desigualdade social, a perda de direitos sociais e trabalhistas, a desproteção social generalizada e a de minorias (indígenas e outras).

A aceleração do capitalismo pós-fordista e seus impactos políticos e culturais, trouxeram à tona um reavivamento de correntes políticas à direita que se casaram com os anos de reacionarismo e conservadorismo moral-religioso promovidos pelos Papas João Paulo II e Bento XVI. Nesses contextos, os diversos grupos católicos atuaram e atuam no espaço público, midiático e junto aos poderes públicos a fim de promover influência e perspectivas favoráveis às suas concepções de catolicismo.

Cresceram as alianças entre grupos católicos leigos e hierárquicos com instituições não-eclesiais (a direita e a esquerda políticas). No entanto, a aliança mais poderosa se verifica entre o espectro político de direita e os grupos católicos reacionários católicos. A relação com a frente parlamentar evangélica, a tentativa de ocupação de cargos no poder executivo, nas organizações civis com atuação pública, a participação em eleições legislativas, se tornaram pauta urgente entre esses grupos. Trata-se de borrar a distinção entre a ação religiosa e a ação política, numa tentativa de trazer o espaço público para a hegemonia de uma pauta moral que não universal, mas particular a esses grupos.

Conclusão

À medida que o catolicismo decai como força social e como religião, esses grupos adquiriram novas formas de atuação nas redes eletrônicas, participando de comunidades autoimunes porque vivem rejeitando a crítica exterior, inclusive aquelas oriundas da própria hierarquia e de outros grupos católicos e abafando divergências e críticas internas, num processo de sectarização acelerado. Associações como Arautos do Evangelho, Centro Dom Bosco, Comunidade Shalom e Canção Nova, todas elas fundadas a partir dos anos 1970, o auge da crise do capitalismo fordista, são orientadas por uma perspectiva reacionária, multiplicam e fortalecem sua ação no espaço público e dentro da Igreja Católica. Essas organizações reacionárias de direita, investem na formação de padres, leigos e grupos atravessados pelo pânico moral, pelo puritanismo ideológico e pela refração ao convívio com as diferenças. Elas costumam ser refratárias ao diálogo e a crítica com formas de racionalidade crítica e interpretativa. Esses grupos apostam na ruptura semântica, ou seja, a perda da capacidade pública de conversar racionalmente, que é a grande aposta da extrema-direita. Não importam mais critérios de verdadeiro e

falso, de falsificação e verificação, de investigação conjunta, mas a disputa e a busca de hegemonia.

O texto começou com uma pergunta sobre o futuro daqueles que perderam a disputa pelos rumos da Igreja no Concílio Vaticano II, as correntes reacionárias e conservadoras. O futuro desses grupos vai depender das lutas políticas mais amplas, dos rumos que a sociedade vai tomar a partir das crises de acumulação do capital e da conjuntura de organização eclesial-pastoral interna. No entanto, seria interessante perguntar que tipo de futuro esses grupos imaginam, não apenas qual o futuro deles. O futuro imaginado é a volta a um mítico passado no qual um passado idealizado e romantizado em termos orais, políticos e culturais. Nesse retrofuturismo não há espaço para a diferença, a divergência, a alteridade, as minorias, a utopia e a esperança. Há, em contrapartida, o desejo ardente da redundância da mesmidade, a saber, eleita por eles como verdade e natureza, um moralismo regressivo e estacionário.

Referências

ALBERIGO, G. *Breve História do Concílio Vaticano II*, Aparecida: Editora Santuário, 2013.

ARAUTOS.ORG. *Plínio Corrêa de Oliveira, Varão Católico*. Arautos do Evangelho. São Paulo. 13 dez 2021. Disponível em <
<https://www.arautos.org/secoes/artigos/doutrina/plinio-correa-de-oliveira/plinio-correa-de-oliveira-varao-catolico-299532>> Acesso em 23 out. 2023

CALDEIRA, R. *Os Baluartes da Tradição: o conservadorismo católico brasileiro no Concílio Vaticano II*, Curitiba: Editora CRV, 2014.

CASANOVA, J. O problema da religião e as ansiedades da democracia secular europeia. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, p. 1-16,

DE MATTEI, R. *O Concílio Vaticano II – Uma história nunca contada*. São Paulo: Ambientes & Costumes Editora, 2013.

GHIRALDELLI, P. *Subjetividade Maquínica*. São Paulo: CEFA Editorial, 2023.

HAN, B-C. *Infocracia: Digitalização e a crise da democracia*. Petrópolis: Vozes, 2022.

HAN, B-C. *A crise da narração*. Petrópolis: Vozes, 2023.

LÖWY, M. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.

LUNA, N.; OWSIANY, L. Aborto e luta por direitos humanos na ALERJ: religiosos e feministas em disputa. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 39, n. 2, p. 49-77, ago. 2019.

Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872019000200049&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 11 dez. 2023.

MONTERO, P. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos – Cebrap*, São Paulo, n. 74, p. 47-65, 2006.

PASQUINELLI, M. Capitalismo maquínico e mais valia nas redes: notas sobre a economia política da máquina de Turing. *Lugar-Comum*, Rio de Janeiro, n. 39, p. 13-36. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/lc/article/view/50826/27569>> Acesso em: 11 dez. 2023.

PORTELLA, R. Saudades da civilização católica: integrismo, tradicionalismo e exclusivismo no catolicismo contemporâneo. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v. 5, n. 15, 2013. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/anais4/st2/3.pdf>>. Acesso em: 11 dez. 2023.

SILVEIRA, E.S. da. Glossolalias, justiça social e báculos episcopais: narrativas míticas entre carismáticos, progressistas e conservadores. In: SILVEIRA, E. S. da; SAMPAIO, D.S. (Org.). *Narrativas míticas: análise das histórias que as religiões contam*. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 25-70.

ZANOTTO, G. *Os Arautos do Evangelho no Espectro Católico Contemporâneo*. *Revista Brasileira De História Das Religiões*, 4 (10), p. 280-298, Mai, 211. Disponível em <<https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v4i10.30392>> Acesso em 11 dez. 2023

O PAPEL DAS INSTITUIÇÕES RELIGIOSAS NA GESTÃO DO PATRIMÔNIO IMOBILIÁRIO E SEUS IMPACTOS NO ESPAÇO PÚBLICO

Lucio Alexandre dos Santos¹

Resumo: A gestão destas propriedades coloca desafios complexos que afetam diretamente o espaço público e têm implicações jurídicas, sociais e culturais. Além disso, a administração destes bens pelas organizações religiosas também influencia a dinâmica social das comunidades onde estão inseridas. Como tal, este estudo tem como objetivo investigar o papel das instituições religiosas na gestão dos seus ativos imobiliários e examinar como essas práticas impactam o espaço público e a relação entre religião e sociedade. Em conclusão, a gestão de ativos imobiliários por instituições religiosas pode ter efeitos jurídicos, sociais e culturais no espaço público. Embora as instituições religiosas beneficiem de certos benefícios, tais como isenções fiscais e privilégios de zoneamento, têm o dever de ponderar os seus interesses relativamente à preservação do espaço público. Quando as instituições religiosas gerem as suas propriedades de forma eficiente, isso pode ter um impacto positivo no ambiente social e cultural das comunidades que servem.

Palavras-chave: Instituições Religiosas; Patrimônio Imobiliário; Gestão; Espaço Público.

Introdução

As instituições religiosas sempre desempenharam um papel significativo na sociedade, não apenas em termos de orientação espiritual, mas também na gestão imobiliária. Organizações religiosas como igrejas, templos e mesquitas são frequentemente proprietárias de grandes propriedades que são utilizadas para culto, educação e reuniões comunitárias. Estas instituições têm a responsabilidade única de gerir as suas propriedades de uma forma que beneficie tanto os seus membros como a comunidade em geral².

As instituições religiosas possuem frequentemente uma quantidade substancial de terras e propriedades, que utilizam para diversos fins. Essas instituições são responsáveis pela gestão de suas propriedades, o que envolve mantê-las e desenvolvê-las ao longo do tempo. Muitas vezes são motivados pelo desejo de servir os seus membros e a comunidade em geral, em vez de apenas maximizar os lucros³.

Isto significa que podem dar prioridade às necessidades dos seus membros em detrimento de outras considerações, tais como tendências de mercado ou regulamentos

¹ Faculdade Unida de Vitória – FUV. E-mail: luciosantos@icloud.com.

² PASTATHIS, Konstantinos. Diplomacia, Política Comunal e Gestão de Propriedade Religiosa: O Caso do Patriarcado Ortodoxo Grego de Jerusalém no Período do Mandato Inicial. In: Jerusalém comum, 1840-1940, Brilho, 2018, p. 223-239.

³ FELIÚ, Vicenç. Alma Corporativa: Incorporação Legal de Propriedade Eclesiástica Católica nos Estados Unidos: Uma Perspectiva Histórica. Ohio NUL Rev., v. 441, 2013.

de zoneamento. No entanto, isto também pode levar a conflitos com outras partes interessadas que têm prioridades diferentes, tais como vizinhos ou governos locais. As ações das instituições religiosas podem ter impactos significativos no espaço público. Uma igreja que expande a sua propriedade pode ter um impacto na vizinhança circundante, como aumento do tráfego ou níveis de ruído. Além disso, podem manter edifícios históricos ou marcos que contribuam para o carácter de um bairro ou cidade⁴.

Equilibrar os interesses das instituições religiosas e do público pode ser um desafio. Por um lado, as instituições religiosas têm o direito de gerir as suas propriedades de uma forma que sirva os seus membros e a sua missão. Por outro lado, o público tem direito a um ambiente seguro, saudável e esteticamente agradável. Uma forma de equilibrar estes interesses é através do envolvimento e colaboração da comunidade⁵.

As instituições religiosas podem trabalhar com grupos comunitários, governos locais e outras partes interessadas para desenvolver planos que tenham em conta as necessidades e desejos de todos os envolvidos. Outra forma de equilibrar esses interesses é através do uso de regulamentos e leis de zoneamento. Os governos locais podem desenvolver regulamentos que garantam que as instituições religiosas cumpram determinados padrões quando se trata de gerir as suas propriedades, como exigir que os novos edifícios cumpram determinadas normas ambientais ou de segurança, ou que sejam compatíveis com as características da vizinhança circundante⁶.

Esta pesquisa se justifica, pois, as questões legais e de administração do património imobiliário por instituições religiosas exerce impacto sobre a dinâmica social das comunidades em que se encontram presentes. Diante disso, o estudo tem o objetivo geral de investigar o papel das instituições religiosas na administração de seu património imobiliário, examinando como essas práticas afetam o espaço público e as relações entre religião e sociedade, sendo realizado através de uma pesquisa bibliográfica, com recorte temporal dos últimos 10 anos.

⁴ SILVA, Luis Gustavo Teixeira da. Religião e política no Brasil. *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, n. 64, p. 223-256, 2017.

⁵ LODISE, Margaret G. Tocando o terceiro trilho: diversidade, cultura e ética no planejamento imobiliário. 2022.

⁶ FELIÚ, 2013, p. 23.

1. Instituições religiosas e a gestão imobiliária

1.1. Considerações legais na gestão de bens imobiliários religiosos

As instituições religiosas beneficiam frequentemente de isenções fiscais por parte do governo, o que pode ter impacto na gestão dos seus ativos imobiliários. Estas isenções são normalmente concedidas como resultado do estatuto de caridade ou religioso das instituições e podem incluir isenções de impostos sobre a propriedade, bem como isenções de impostos sobre vendas e utilização⁷.

No entanto, estas isenções também podem vir acompanhadas de certas considerações legais, incluindo a necessidade de documentação adequada e conformidade com as leis e regulamentos aplicáveis. O não cumprimento desses requisitos pode resultar na perda do status de isenção fiscal e em possíveis consequências legais. As regulamentações de zoneamento e as restrições ao uso da terra também podem impactar a gestão de ativos imobiliários religiosos. Em alguns casos, as instituições religiosas podem enfrentar regulamentos de zoneamento que restringem a sua capacidade de utilizar as suas propriedades para determinados fins, tais como a construção de novas estruturas ou a expansão das existentes⁸.

Estas regulamentações podem ser particularmente desafiadoras para instituições que tenham espaço limitado ou estejam localizadas em áreas densamente povoadas. Além disso, as restrições ao uso da terra podem limitar a capacidade das instituições religiosas de arrendar ou vender as suas propriedades, o que pode afetar a sua estabilidade financeira e a capacidade de apoiar a sua comunidade. A gestão adequada da propriedade e transferência de propriedade é fundamental para garantir a estabilidade e sustentabilidade a longo prazo das instituições religiosas e o seu impacto no espaço público⁹.

1.2. Impactos sociais e culturais da gestão imobiliária religiosa no espaço público

As instituições religiosas gerem frequentemente os seus ativos imobiliários de formas que impactam o espaço público, com implicações sociais e culturais. Um desses impactos é a utilização de edifícios religiosos para eventos comunitários, o que pode

⁷ FELIÚ, 2013, p. 35.

⁸ WICK, David W. A estratégia de planeamento imobiliário expressivo e protetor™: um novo paradigma para projeto e administração de planeamento imobiliário. Revista Jurídica do Ancião, v. 1, 2019.

⁹ PRIMAVERA, Luanancy Lima. Atuação da Santa Casa de Misericórdia no mercado imobiliário de aluguel do centro histórico do Recife. 2022. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco.

promover um sentimento de comunidade e pertença entre os membros da área circundante. Outra forma pela qual a gestão imobiliária religiosa impacta o espaço público é através da arquitetura dos edifícios religiosos. A arquitetura religiosa costuma ter um estilo distinto e reconhecível, que pode contribuir para o caráter e a identidade de um bairro ou cidade¹⁰.

No entanto, esta arquitetura também pode causar divisão, com algumas pessoas a sentirem-se excluídas ou desconfortáveis na presença de símbolos religiosos ou iconografia. A relação entre as instituições religiosas e a comunidade envolvente é outro fator importante a considerar quando se examinam os impactos sociais e culturais da gestão imobiliária religiosa no espaço público. Dependendo da natureza desta relação, as instituições religiosas podem ser vistas como contribuintes positivos ou negativos para a esfera pública¹¹.

Como exemplo, uma instituição religiosa que esteja ativamente envolvida na comunidade, prestando serviços e apoio aos necessitados, pode ser vista como um bem valioso para a vizinhança. Por outro lado, uma instituição religiosa considerada insular ou exclusiva pode ser vista como uma barreira à coesão social e à integração comunitária. A relação entre as instituições religiosas e a comunidade envolvente é, portanto, um fator importante a considerar na avaliação das implicações sociais e culturais da gestão imobiliária religiosa no espaço público¹².

1.3. Estratégias para equilibrar os interesses das instituições religiosas e do público na gestão imobiliária

As instituições religiosas muitas vezes possuem grandes quantidades de imóveis, incluindo locais de culto, centros comunitários e propriedades residenciais. Estes ativos são recursos valiosos que podem proporcionar estabilidade financeira e apoiar a missão da instituição. No entanto, a gestão destes ativos também pode ter impactos significativos no espaço público, particularmente em áreas urbanas onde a terra é valiosa¹³.

Para equilibrar os interesses das instituições religiosas e do público, as abordagens colaborativas para a gestão de espaços partilhados podem ser eficazes. Por exemplo, as

¹⁰ DA SILVA, Vagner Gonçalves (ed.). Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. Edusp, 2007.

¹¹ WICK, 2019, p. 5.

¹² ARAÚJO, Clara de Souza et al. Espaço público e desigualdade social. 2022. Dissertação de Mestrado.

¹³ CAMARGO, Berta Lucia do Nascimento. Geografia, turismo e religião: gestão pública do espaço no município de interesse turístico de Santo Expedito SP. 2021.

instituições religiosas podem trabalhar com grupos comunitários e o governo local para abrir os seus espaços para eventos e atividades públicas, tais como concertos, exposições de arte e reuniões comunitárias. Esta abordagem não só beneficia o público, mas também pode gerar publicidade positiva para a instituição e promover a boa vontade da comunidade¹⁴.

A negociação e o compromisso no planeamento do uso da terra são outra estratégia para equilibrar os interesses das instituições religiosas e do público. Quando as instituições religiosas procuram expandir ou desenvolver as suas propriedades, podem encontrar oposição de membros da comunidade preocupados com o impacto no espaço público e na qualidade de vida. Equilibrar as necessidades das instituições religiosas com o interesse público na preservação do espaço público requer uma consideração cuidadosa dos aspectos legais, sociais e culturais¹⁵.

Considerações finais

As instituições religiosas têm o direito de usar as suas propriedades de acordo com as suas crenças e práticas, mas isto deve ser equilibrado com o interesse público na preservação do espaço público e na garantia de acesso equitativo aos recursos comunitários. Estratégias como abordagens colaborativas para a gestão de espaços partilhados e negociação e compromisso no planeamento do uso do solo podem ajudar a alcançar este equilíbrio.

No entanto, também é importante que as instituições religiosas se envolvam numa comunicação aberta e transparente com a comunidade, para compreenderem e abordarem as preocupações, e trabalharem em colaboração para encontrar soluções que beneficiem todas as partes envolvidas.

Em conclusão, as instituições religiosas desempenham um papel significativo na gestão dos seus ativos imobiliários, o que muitas vezes tem implicações jurídicas, sociais e culturais para o espaço público. Embora as instituições religiosas beneficiem de isenções fiscais e de certos privilégios de zoneamento, também têm a responsabilidade de equilibrar os seus interesses com o interesse do público na preservação do espaço público.

¹⁴ PAPASTATHIS, 2018, p. 37.

¹⁵ SILVA, 2017, 24.

Abordagens colaborativas, negociação e compromisso são estratégias essenciais para gerir espaços partilhados e equilibrar as necessidades das instituições religiosas com o interesse público. Em última análise, a gestão imobiliária eficaz por parte das instituições religiosas pode contribuir positivamente para o tecido social e cultural das comunidades que servem.

Referências

ARAÚJO, Clara de Souza *et al.* Espaço público e desigualdade social. 2022. *Dissertação de Mestrado*.

CAMARGO, Berta Lucia do Nascimento. *Geografia, turismo e religião: gestão pública do espaço no município de interesse turístico de Santo Expedito SP*. 2021.

DA SILVA, Vagner Gonçalves (Ed.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. Edusp, 2007.

FELIÚ, Vicenç. *Alma Corporativa: Incorporação Legal de Propriedade Eclesiástica Católica nos Estados Unidos: Uma Perspectiva Histórica*. Ohio NUL Rev., v. 441, 2013.

LODISE, Margaret G. *Tocando o terceiro trilho: diversidade, cultura e ética no planejamento imobiliário*. 2022.

PAPASTATHIS, Konstantinos. *Diplomacia, Política Comunal e Gestão de Propriedade Religiosa: O Caso do Patriarcado Ortodoxo Grego de Jerusalém no Período do Mandato Inicial*. In: *Jerusalém comum, 1840-1940*. Brilho, 2018. p. 223-239.

PRIMAVERA, Luanancy Lima. *Atuação da Santa Casa de Misericórdia no mercado imobiliário de aluguel do centro histórico do Recife*. 2022. *Dissertação de Mestrado*. Universidade Federal de Pernambuco.

SILVA, Luis Gustavo Teixeira da. *Religião e política no Brasil*. Latinoamérica. *Revista de Estudos Latinoamericanos*, n. 64, p. 223-256, 2017.

WICK, David W. *A estratégia de planejamento imobiliário expressivo e protetor™: um novo paradigma para projeto e administração de planejamento imobiliário*. *Revista Jurídica do Ancião*, v. 1, 2019.

ALGUNS ASPECTOS SOCIOLÓGICOS DA PARTICIPAÇÃO RELIGIOSA NA POLÍTICA BRASILEIRA

Luís Gustavo de Araújo Zimmer¹

Resumo: Nos últimos anos igrejas pentecostais vêm elegendo deputados no congresso brasileiro, essa curiosa imbricação entre Religião e Política, Igrejas e Estado a princípio pode parecer incompreensível para aqueles que creem que a religião pertence à esfera privada, contudo ela é mais que evidente para aqueles inseridos em certos contextos religiosos. Assim, este artigo discorre sobre as bases sociológicas da eleição de deputados religiosos no congresso brasileiro ao analisar as imagens de mundo e os pressupostos doutrinários que estruturam esta tomada de posição única de igrejas pentecostais em relação ao Estado e à política, sintetizada no lema “Irmão vota em irmão”. Deste modo, o artigo parte da sociologia compreensiva weberiana para examinar os significados e representações contidos na prática dos atores para justificar a influência pentecostal no Estado, para tanto analisamos o livro “Plano de Poder: Deus, os Cristãos e a Política” (2008), de Edir Macedo. Conclui-se que o fim da apatia frente ao Estado e a política só é possível a partir do intenso dualismo e do foco na salvação neste mundo processado pelo pentecostalismo. A prédica religiosa, por sua vez, se embasa em quatro eixos: 1) Deus tem um projeto de nação justa e igualitária; 2) a ausência de participação política pentecostal não contribui para a conclusão desse projeto; 3) o pertencimento religioso significa para o político uma “reserva moral” frente a toda corrupção e mesquinhez do processo político; e 4) tal participação promoverá paz, justiça, prosperidade e bem-estar geral para toda a nação.

Palavras-chave: Pentecostalismo; Religião e política; Teologia do Domínio.

Introdução

Historicamente, o movimento pentecostal brasileiro, se caracterizou pelo seu intenso sectarismo na busca pelo estreito caminho da salvação e a ênfase no pós-vida, o que impelia este grupo à recusa ativa da participação política. Para esta visão a política era “mundana” e necessariamente corrupta, daí o lema repetidamente manifestado por pastores pentecostais de que “crente não se mete em política” (FRESTON, 1993). Recentemente, entretanto, uma alteração se processou no interior do movimento pentecostal. Outrora encerrados em suas comunidades de fé, os crentes agora buscam participar ativamente na sociedade, sem receio ou vergonha nenhuma (MARIANO, 1999). Os pastores passam a questionar: “onde é que nós vamos colocar nossas crenças e valores? Onde é que vamos expor o reino, no meio de formiga? Em Saturno?” (MALAFAIA, 2019). Assim, o essencial, do ponto de vista da pesquisa aqui realizada, é a alteração do velho lema religioso “crente não se mete em política” para o novo “irmão vota em irmão”

¹ Mestrando em Sociologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail: luisgustavozimmer@gmail.com.

realizada pelos pentecostais. Buscamos então compreender os fatores teológicos e sociológicos que possibilitam uma relação dos pentecostais com o “mundo” sem os imperativos de afastamento e de fuga anteriormente vigente.

Do ponto de vista teológico, a inovação reside na chamada “Teologia do Domínio”, surgida da interpretação de Gênesis 1:28 “Deus os abençoou, e lhes disse: “Sejam férteis e multipliquem-se! Encham e subjuguem a terra! Dominem sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu e sobre todos os animais que se movem pela terra”. A alteração interpretativa aqui presente entende que “subjuguem a terra” não se restringe apenas ao reino da natureza e dos animais, mas também sobre as instituições humanas. Deste modo, a participação religiosa nas diferentes esferas sociais pode representar, aos olhos dos agentes religiosos, o cumprimento do pacto estabelecido nesta passagem. De tal ponto de vista, Deus torna-se o soberano que criou o homem para servir como seu representante na terra, assim cabe ao verdadeiro cristão estar ciente da sua parte do acordo e exercer o mandato cultural. Há aqui esforço da parte dos pastores pela desconstrução de uma postura, há muito arraigada, da política como um domínio essencialmente “impuro” e “mundano” em oposição às coisas sagradas.

Cabe ressaltar, entretanto, como tal visão teológica por vezes não chega a ser definida com clareza ou explicitada pelos pastores, ao invés disso ocorre uma espécie de discurso difuso em vias de formação. Mesmo sem o conhecer o termo, alguns grupos pentecostais aparentam estar profundamente embebidos pela teologia do domínio de maneira a legitimar sua incursão política. Por vezes a defesa da participação pentecostal na política se faz tacitamente presente por meio de aforismas. Como, por exemplo, uma frase atribuída ao teólogo e político holandês Abraham Kuyper repetidamente mencionada: “Não há um só centímetro de todo o domínio de nossa existência sobre o qual Cristo, o qual é Soberano sobre tudo, não clame: é meu!”. Em conjunto, estes fatores permitem compreender o surgimento de uma visão que impele os pentecostais a inserir-se no mundo com o intuito de consertá-lo e conquistá-lo para Deus. A eleição de deputados oriundos de igrejas pentecostais no congresso brasileiro torna-se assim um efeito desse relacionamento especial com o “mundo”.

A política para o pentecostalismo

Mas o que possibilita a inserção da religião “dentro” da política? O que motiva e convence grupos pentecostais ao engajamento na vida pública do país? Na mescla entre

aquilo que compete ao Estado e aquilo que compete às igrejas? Com o intuito de responder a estas perguntas passamos a examinar o livro *Plano de Poder: Deus, os Cristãos e a Política*, de Edir Macedo (2008), líder de uma das maiores denominações pentecostais brasileiras, a Igreja Universal do Reino de Deus. A obra em questão é direcionada aos membros da igreja e visa esclarecer teologicamente os pontos de vista da Universal em relação à política, constituindo-se assim como exemplo ideal da visão pentecostal para a questão. Cabe mencionar, por fim, que a Universal é uma das Igrejas mais participativas na esfera política brasileira, contando, inclusive, com inúmeros pastores eleitos para o congresso nacional.

O ponto de partida do livro afirma que há um projeto de nação mais justa, próspera e igualitária contido na bíblia e elaborado por Deus, como expresso em versículos como o salmo 33:12 “Bem-aventurada é a nação cujo Deus é o Senhor, e o povo ao qual escolheu para sua herança”. Esta visão afirma que o livro sagrado cristão não se restringe aqui apenas para a vida privada, mas sugere também uma estrutura específica de governo com determinada forma de poder político disponível para o crente aqui e agora. Tal qual a narrativa do Velho Testamento do relacionamento de Deus com Moisés para o estabelecimento de Israel:

Lá em cima do Monte do Sinai, Moisés ponderou com Deus sobre como convenceria o povo Hebreu de que o Senhor havia aparecido para ele e de que existia um plano de nação, que reverteria toda a situação daquela gente e reescreveria sua história (MACEDO, 2008, p. 67).

É que para esta visão a ausência de religião na esfera pública é ela própria, uma forma de crença. Claro, não uma crença da mesma forma da religião, mas uma crença distorcida no homem, nas promessas do humanismo secular. Signo da arrogância humana que se coloca no centro de tudo, sem nenhum padrão absoluto, no qual tudo se torna moralmente relativo (GOLDBERG, 2006). As únicas consequências possíveis deste distanciamento com os planos de Deus são, necessariamente, fracasso, injustiça e caos que assolam as ordens políticas secularizadas, “o não-engajamento e o não-comprometimento por parte dos cristãos, naturalmente, vinham contribuindo de forma negativa com o grande projeto de nação pretendido por Deus” (MACEDO, 2008 p. 52). Daí que toda a crise moderna em relação à qualidade dos governos, a condução da economia, a decadência moral do ocidente parece aqui transfigurar-se como sinal claro da punição divina “Um Deus irado começou a retirar seu favor. O crime e a discórdia aumentaram. Os filhos se voltaram contra os pais e as esposas contra os maridos. Hedonismo e licenciosidade

reinaram” (GOLDBERG, 2006, p. 7, tradução nossa). O problema reside na impossibilidade da política em promover uma ordem mais justa sem referência a Deus. Nos entraves que surgem da própria natureza do mesquinho jogo pelo poder que o cotidiano da política brasileira parece confirmar:

Esses entraves são vários, e os mais perceptíveis são o preconceito entre classes sociais, a falta de políticas mais eficazes, as oposições quando feitas de maneira irresponsável e pessoal, conotando o ciúme e a inveja por parte de adversários políticos ou de desafetos declarados e inescrupulosos.[...] Toda nação séria, que deseja alcançar o status de Primeiro Mundo, deve entender que estará sempre excluída desta classificação se houver, entre seus filhos, um grande número de excluídos sociais. Quando a ânsia do poder pelo poder cega os que o disputam, os interesses pessoais de poucos passam a imperar e impedir que as necessidades de muitos sejam supridas (MACEDO, 2008, p. 108-109).

Por isso mesmo surge a interpretação do ingresso da religião na esfera política como condição essencial para a resolução dos problemas vigentes. Uma resposta religiosa face ao completo descrédito no sistema político brasileiro e nos representantes eleitos pelo povo. Opera-se uma mudança sutil em relação à tipologia de Weber (1991). A política continua a estar associada à imoralidade, com termos como “ciúme”, “inveja”, “ânsia pelo poder”, entretanto, tal visão não os leva a uma postura antipolítica, mas sim, antipolíticos tradicionais, afinal, não seriam eles os culpados pelas mazelas do povo? Tal lógica religiosa passa a crer que “a política em si não é uma coisa ruim, ela apenas foi corrompida pelos maus políticos aos quais está entregue” (MIRANDA, 1999, p. 113).

Por detrás deste argumento revela-se a premissa religiosa da fraqueza dos sentimentos e a confusão da vida dos políticos ímpios (FOUCAULT, 1997, p. 113). De fato, a corrupção e a confusão do público e do privado promovem o descontentamento com o sistema político atual. Por sua vez, este eterno sentimento de crise é essencial para estabelecimento desta teologia no interior das igrejas:

[...] a corrupção é a antítese dos princípios cristãos de valorização da comunidade, do bem comum e da fraternidade, constituindo-se no inimigo do bem-estar dos cidadãos. A corrupção justifica e legitima o ingresso na política, uma vez que eles se consideram uma espécie de “reserva moral” da sociedade (ORO, 2003, p. 57).

Assim, o pertencimento religioso pode transformar-se em selo de boas práticas para os políticos pentecostais. Com o apoio divino por trás das decisões individuais e com a moralidade religiosa que os impedirá de sucumbir à corrupção e à mesquinhez, o bem geral da nação será alcançado. “Se o mundo compreendesse mais a Bíblia, a palavra de Deus, a gente saberia perdoar, ser humilde, fazer coisas boas”

(MIRANDA, 1999, p. 83). Na base, reside a crença de uma superioridade moral atrelada à religião, na visão de que o cristão é um representante do reino de Deus na terra. “Imagine todos os cristãos do Brasil, e do mundo, conscientizados. Certamente estariam engajados nesse propósito divino: o povo de Deus, com sua dignidade e respeitabilidade, governando com justiça social pelo temor que lhes é peculiar” (MACEDO, 2008, p. 72). Em conjunto, estas argumentações construídas e disseminadas no interior das igrejas buscam estabelecer a diferença entre o jeito cristão de fazer política e os demais (MIRANDA, 1999, p. 106).

Por fim, este novo crente, agora influenciado pela Teologia do Domínio, crê que o Cristianismo detém a resposta para as grandes questões políticas de nosso tempo. Ora, a própria história não estaria repleta de exemplos que confirmam o resultado positivo da participação religiosa na política? “Moisés, José, Daniel, Davi e Marthin Luther King, em seus desempenhos, posturas e frases imortalizadas, representam bem os anseios de justiça social e de honra” (MACEDO, 2008 p. 72). Assim, as igrejas pentecostais receptoras desta teologia produzem uma visão de mundo que afirma o domínio cristão sobre todas as esferas da vida, com base na verdade contida nas escrituras, “existem posições bíblicamente corretas sobre cada questão, desde o casamento gay até as taxas de imposto de renda, e apenas aqueles com a visão de mundo correta podem discerni-las” (GOLDBERG, 2006, p. 5, tradução nossa). Não há, por parte destas igrejas, nenhum receio de que a inserção na política partidária represente perigo ao Estado de direito, já que este renovado engajamento trará paz, justiça, prosperidade e bem-estar geral para todos, incluídos os não pentecostais. “Os 40 milhões ou mais de evangélicos no Brasil, ainda não em sua totalidade, trazem consigo essa identidade de compromisso com o coletivo e a consolidação da democracia” (MACEDO, 2008, p. 104).

Considerações finais

No decorrer deste estudo buscamos analisar a influência da religião na conduta dos agentes no mundo, nosso intuito foi compreender bases sociológicas da participação política pentecostal no Brasil. Em síntese pode-se destacar a compreensão, por parte deste grupo religioso, de que a política está no jugo das forças maléficas que impedem a consecução da prosperidade geral, entretanto os pentecostais não reagem a esta impureza com fuga, e sim enfrentamento. Ela pode estar a serviço do mal, mas nada garante sua fixidez em tal situação. Em lugar do juízo negativo que levava os crentes à

apatia política, a Teologia do Domínio estrutura uma visão positiva do Estado e da política – mas não dos políticos tradicionais –, como meios para a construção de uma sociedade mais justa, espécie de salvação oferecida ao crente aqui e agora neste mundo.

O desenvolvimento desta visão de mundo específica no interior das igrejas permite o surgimento de um discurso que impele os membros ao voto nas candidaturas denominacionais. Por sua vez, a prédica pentecostal de engajamento político embasa-se em quatro eixos centrais: 1) Deus tem um projeto de nação justa e igualitária; 2) a não-participação pentecostal não contribui para a conclusão desse projeto; 3) o pertencimento religioso significa para um político uma “reserva moral” frente a toda a corrupção e mesquinhez do processo político; e 4) Tal participação promoverá paz, justiça, prosperidade e bem-estar geral para toda a nação – incluídos os não pentecostais – como prometido no projeto de Deus.

Referências

- FOUCAULT, Michel. *História da loucura na Idade Clássica*. 6ª edição. São Paulo, 1999.
- FRESTON, Paul. Protestantismo e política no Brasil: da constituinte ao impeachment. 1993. 307f. *Tese* (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.
- GOLDBERG, Michelle. *Kingdom coming: The rise of Christian nationalism*. WW Norton, 2006.
- MACEDO, Edir; OLIVEIRA, Carlos. *Plano de poder: Deus, os cristãos e a política*. Thomas Nelson Brasil, 2011.
- MALAFAIA, Silas. *O cristão e a cidadania terrena*. ADVEC, Assembleia de Deus vitória em Cristo. 2019.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. Edições Loyola, 1999.
- MIRANDA, Júlia. *Carisma, sociedade e política*. Relume Dumará, 1999.
- ORO, Ari Pedro. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. *Revista brasileira de ciências sociais*, v. 18, p. 53-69, 2003. Disponível em <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/n7JKdMPyTKH7yBBFSgr6PhP/?lang=pt>. Acesso em: 22 jul de 2023.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: UnB, 1991.

O PENSAMENTO RELIGIOSO DE PLÍNIO CORRÊA DE OLIVEIRA E OS ARAUTOS DO EVANGELHO

Marcelo Amaral Lanfranchi¹

Resumo: Plínio Corrêa de Oliveira, fundador da T.F.P. (Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade), foi um advogado católico conservador que tinha gosto em ensinar e divulgar suas ideias a respeito de temas como o comunismo, a reforma agrária, a esquerda católica ou o divórcio. Foi líder da Congregação Mariana, presidente da Junta Arquidiocesana da Ação Católica e Prior Carmelita Terceiro. Fundou a Ação Universitária Católica (AUC) na Faculdade de Direito de São Paulo e o mensário Catolicismo. Um dos seus mais dedicados discípulos foi João Scognamiglio Clá Dias. O Monsenhor João Clá é conhecido como o fundador e líder da associação privada de fiéis “Arautos do Evangelho”. É notável que, em suas declarações recentes, Monsenhor Clá tenha escolhido não mencionar a atual investigação conduzida pelo dicastério do Vaticano, liderada pelo eminente bispo brasileiro, o Cardeal João Braz de Aviz. Dentre os motivos que levaram à investigação, encontra-se uma forma de culto secreto e extravagante a uma espécie de trindade, composta por Plínio Corrêa de Oliveira, sua mãe Dona Lucília e o próprio Monsenhor Clá Dias. Recentemente, vieram à tona alguns vídeos que revelam não apenas o uso de rituais de exorcismo criados pelo próprio fundador dos Arautos e seus sacerdotes, mas também mostram sua consideração de que os rituais oficialmente aprovados pela Santa Sé são ineficazes. Esses vídeos fornecem também evidências culto em torno do chamado “Dr. Plínio” e de sua mãe, Lucília.

Palavras-chave: Conservadorismo; Fundamentalismo católico; TFP; Arautos do Evangelho.

Introdução

Plínio Corrêa de Oliveira, um dos intelectuais mais proeminentes do Brasil no século XX, exerceu uma influência profunda sobre os Arautos do Evangelho, um movimento católico apostólico romano fundado pelo Monsenhor João Scognamiglio Clá Dias em 1999. A filosofia de Plínio Corrêa de Oliveira, conhecida como Tradicionalismo Católico, permeou as raízes ideológicas dos Arautos, moldando a maneira como eles interpretam a fé, a cultura e o papel da Igreja Católica na sociedade.

O pensamento de Plínio Corrêa de Oliveira era profundamente enraizado na defesa dos valores tradicionais da Igreja Católica e na resistência às influências modernas que ele considerava prejudiciais à moral e à fé. Ele acreditava na importância de manter as tradições litúrgicas e doutrinárias da Igreja, resistindo às mudanças introduzidas pelo Concílio Vaticano II. Essas ideias ressoaram fortemente com os membros dos Arautos do

¹ Doutorando em teologia pela PUC SP, mestre em teologia pela PUC SP, bacharel em teologia pelo Centro Universitário Claretiano, licenciado em física pela USP e membro do Grupo de Pesquisa Religião e Política no Brasil Contemporâneo. E-mail: malanfranchi@yahoo.com.br

Evangelho, que compartilhavam a preocupação de preservar a pureza da fé católica em meio a um mundo cada vez mais secularizado.

Além disso, a ênfase de Plínio Corrêa de Oliveira na devoção mariana também deixou uma marca significativa nos Arautos do Evangelho. Ele tinha uma devoção profunda à Virgem Maria e acreditava que ela desempenhava um papel fundamental na proteção da Igreja e na salvação das almas. Essa devoção à Virgem Maria é uma característica distintiva dos Arautos do Evangelho, que promovem ativamente a devoção mariana por meio de eventos, peregrinações e atividades religiosas.

A influência de Plínio Corrêa de Oliveira sobre os Arautos do Evangelho vai além das questões teológicas e litúrgicas. Ele também defendia uma visão de sociedade fundamentada em princípios católicos, incluindo a valorização da autoridade, da hierarquia e da tradição. Esses princípios são refletidos na estrutura organizacional dos Arautos do Evangelho, que é caracterizada por uma hierarquia clara e uma liderança centralizada.

Em resumo, o pensamento de Plínio Corrêa de Oliveira exerceu uma influência profunda e duradoura sobre os Arautos do Evangelho, moldando sua abordagem à fé, à devoção mariana e à organização interna. Os membros dos Arautos continuam a se inspirar em seus ensinamentos, buscando preservar e promover os valores tradicionais da Igreja Católica em um mundo em constante mudança.

1. Plínio Corrêa de Oliveira

Plínio Corrêa de Oliveira (1908-1995) nasceu na cidade de São Paulo, filho de João Paulo Corrêa de Oliveira e Lucília Ribeiro dos Santos, ambos de famílias da aristocracia rural. Sua educação foi a educação padrão de membros da aristocracia paulistana que poderia ser comparada à nobreza europeia da época.

Formado em direito pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, Plínio Corrêa de Oliveira era conhecido por sua eloquência e erudição, sendo autor de várias obras sobre filosofia, política e religião. Ele defendia fervorosamente os valores da tradição, opondo-se vigorosamente às tendências secularizantes e modernizadoras na sociedade e na Igreja Católica.

Sobre Plínio Corrêa de Oliveira, afirma Caldeira:

Falar em Plínio Corrêa e em suas ideias deperta cismas, paixões e controvérsias. Quer no âmbito estritamente religioso, com sua defesa intransigente dos direitos da Igreja e da sua doutrina, que no político, com

seu antiliberalismo e ataque feroz ao comunismo, Plínio e suas reflexões merecem um devido apreço da história das ideias religiosas no Brasil a fim de se aprender as ideias que eram compartilhadas por aqueles que o tinham com grande estima (CALDEIRA, 2011, p. 90).

A T.F.P., fundada por Corrêa de Oliveira em 1960, tornou-se uma organização influente que buscava combater o comunismo, o progressismo e outras ideologias que considerava ameaças aos princípios fundamentais da sociedade. Através de escritos, palestras e ativismo, Plínio Corrêa de Oliveira liderou uma campanha vigorosa em defesa da fé católica, da tradição e da moralidade.

Sob sua liderança carismática, a T.F.P. expandiu-se internacionalmente, ganhando adeptos em diversos países ao redor do mundo. Seu legado inclui não apenas a organização que fundou, mas também uma série de escritos e obras que continuam a influenciar pensadores e líderes católicos até os dias de hoje.

A T.F.P. teria duas faces, uma claramente conservadora, religiosa, política e social e outra, que se assemelhava a um culto, que era dedicada aos membros internos da organização. Os membros mais próximos de Dr. Plínio seriam adeptos desse grupo secreto dentro da T.F.P., fonte do culto à sua mãe, Dona Lucília, culto este que posteriormente seria adotado também pelos Arautos do Evangelho:

Portanto, depois de termos atraído e formado centenas de membros da T.F.P. – dizia-se que eram metade da T.F.P. –, descobrimos o culto secreto que PCO organizara para si mesmo e para sua mãe, na década de 60, por meio de Scognamiglio, que se tornara seu enfermeiro e discípulo preferido, a quem ele se referia como “o meu João Clá de olhos redondos e andaluzes”. Dizia ainda que João Clá era “o fiel intérprete de seus desígnios” ..FEDELI, 2011, p. 570).

A influência de Plínio Corrêa de Oliveira chegou ao clero e a dois bispos brasileiros que fizeram parte do Concílio Vaticano II, Dom Antônio de Castro Mayer e Dom Geraldo de Proença Sigaud. Dr. Plínio chegou a instalar em Roma um secretariado para auxiliar os dois bispos, que estabeleceram contato com outros bispos conservadores no Concílio (cf. DE MATTEI, 2010, p. 193).

Plínio Corrêa de Oliveira faleceu em 1995, mas seu impacto duradouro na defesa dos valores tradicionais e na preservação da moralidade continua a ser lembrado e estudado, tanto dentro como fora da comunidade católica.

2. Arautos do Evangelho

Após o falecimento de Plínio Corrêa de Oliveira, a T.F.P. (Tradição Família e Propriedade), passou por uma divisão.

No Brasil, João Scognamiglio Clá Dias (São Paulo, 15 de agosto de 1939), depois de um desentendimento com os outros fundadores da organização, assumiu a responsabilidade de preservar o patrimônio e o legado da associação.

Além de fundar os Arautos do Evangelho, uma associação de fiéis de Direito Pontifício, ele também estabeleceu as Sociedades de Vida Apostólica Regina Virginum e Virgo Flos Carmeli.

Durante muitos anos, ele foi membro da T.F.P., uma organização católica que combatia o comunismo e o progressismo no Brasil. Enquanto estava na sociedade, ele escreveu um livro sobre a mãe de Plínio Corrêa de Oliveira, intitulado “Dona Lucilia”, com prefácio do padre Antonio Royo Marin, O.P.

Em 15 de agosto de 2009, o Papa Bento XVI homenageou João Clá, concedendo-lhe a medalha Pro Ecclesia et Pontifice, um reconhecimento por seu dedicado serviço à Igreja Católica e ao papado. Além disso, ele possui títulos honorários na Basílica Papal de Santa Maria Maior, em Roma, e é membro de várias organizações acadêmicas católicas.

Reconhecendo a importância da educação para os Arautos do Evangelho, João Clá fundou instituições como o Instituto Filosófico Aristotélico Tomista (IFAT) e o Instituto Teológico São Tomás de Aquino. Além disso, para atender às necessidades educacionais dos jovens, ele ajudou a estabelecer vários colégios de Ensino Médio, incluindo o Colégio Internacional Arautos do Evangelho, localizado na Grande São Paulo.

Sobre a origem dos Arautos do Evangelho, diz Zanotto:

Em agosto de 1997 foi criada a Associação Cultural Nossa Senhora de Fátima (ACNSF) por um grupo de leigos liderados por João Scognamiglio Clá Dias. Sua proposta é de difusão da mensagem mariana contra-revolucionária de Fátima com base na arrecadação de fundos por doação ou venda de livros e materiais. A ACNSF pode ser tida como entidade embrião para a futura Associação Arautos do Evangelho, visto que seus membros são essencialmente os mesmos e que aquela precedeu a segunda em cerca de dois anos. Em 21 de setembro de 1999, dom Emílio Pignoli, Bispo de Campo Limpo/SP3, aprovava os estatutos dos AE, reconhecendo-lhes ante a hierarquia católica (ZANOTTO, 2011, p. 282).

A influência de Plínio Corrêa de Oliveira sobre o Mons. João Clá e, conseqüentemente, os Arautos do Evangelho, pode ser verificada no próprio site dos Arautos do Evangelho:

Monsenhor João conseguiu, assim, colocar toda a perspectiva social e política da ação deste Varão Católico dentro das suas motivações religiosas, que o regeram e o formaram. Antes de tudo, foi seu mestre um filho exemplar da Santa Igreja, é o que quer afirmar o autor da obra. [...] Diante da sociedade vil e insegura que vivemos, o exemplo de Dr. Plínio é um dos que mais nos tocam. Tendo sofrido os estigmas próprios deste tempo, sua fé e perseverança mostram que, não importa a época, a Santa Igreja sempre triunfa, e as portas do inferno nunca a derrubarão (ARAUTOS.ORG).

O fundador e líder dos Arautos chegou a publicar uma obra em cinco volumes sobre a vida de Plínio Corrêa de Oliveira e demonstrou sua devoção já no início do volume primeiro, onde se lê:

Se os dominicanos tiveram o mérito de abrir os arcanos da ciência sagrada ao Autor, Dr. Plínio foi o mestre que, por seu exemplo, o ensinou a aplicar as noções sobre a mística à vida cotidiana, sobretudo nos seus últimos vinte anos, nos quais o convívio com ele era diário. Essa intuição da mística na própria vida de Dr. Plínio foi um dos motivos que levou o Autor a estimulá-lo a narrar suas recordações, convicto de que desses fatos se destilaria o suave perfume dos dons do Espírito Santo que atuavam de modo tão intenso em sua alma, em especial o de sabedoria (DIAS, 2016, p. 23).

Vale mencionar que os Arautos do Evangelho têm sido objeto de investigação pelo Vaticano devido a alegações sobre uma “sociedade secreta” dentro do grupo, que cultua a mãe de Plínio Corrêa, Dona Lucilia, assim como o próprio Corrêa e João Scognamiglio Clá Dias. Essa prática não é permitida pela Igreja Católica. Além disso, alguns membros do grupo parecem ter crenças milenaristas, acreditando que, graças à Virgem de Fátima, um apocalipse está próximo, durante o qual Mons. João Scognamiglio Clá Dias triunfará. Em meio a essas alegações, há relatos de exorcismos realizados pelos sacerdotes dos Arautos do Evangelho, onde o diabo supostamente afirma que o Fundador se tornará Papa e que as forças satânicas o temem mais do que qualquer outra coisa no mundo.

Conclusão

O pensamento conservador de Plínio Corrêa de Oliveira teve uma influência duradoura não apenas na sociedade brasileira, mas também em movimentos conservadores ao redor do mundo. Sua defesa apaixonada dos valores tradicionais, da moralidade e da fé católica foi fundamental para inspirar uma geração de conservadores.

Os Arautos do Evangelho foram profundamente influenciados pelo pensamento conservador de Corrêa de Oliveira. No entanto, enquanto preservam muitos dos princípios conservadores tradicionais, os Arautos também incorporaram elementos do

neoconservadorismo em sua abordagem. O neoconservadorismo dos Arautos do Evangelho é caracterizado por uma ênfase na ortodoxia religiosa, uma defesa vigorosa dos valores familiares tradicionais e um compromisso com uma abordagem mais ativa na promoção de sua visão conservadora na sociedade contemporânea.

Essa fusão de ideias conservadoras tradicionais com uma postura neoconservadora mais assertiva é evidente nas atividades dos Arautos do Evangelho, que incluem a fundação de escolas e instituições de ensino para transmitir seus valores aos jovens, bem como iniciativas para defender e promover a fé católica em um mundo cada vez mais secularizado. Assim, a influência do pensamento conservador de Plínio Corrêa de Oliveira continua viva nos Arautos do Evangelho, adaptada para enfrentar os desafios do século XXI.

Referências

- ALBERIGO, G. *Breve História do Concílio Vaticano II*, Aparecida: Editora Santuário, 2013.
- ARAUTOS.ORG. *Plínio Corrêa de Oliveira*, Varão Católico. Arautos do Evangelho. São Paulo. 13 dez 2021. Disponível em < <https://www.arautos.org/secoes/artigos/doutrina/plinio-correa-de-oliveira/plinio-correa-de-oliveira-varao-catolico-299532>> Acesso em 23 out. 2023.
- CALDEIRA, R. *Os Baluartes da Tradição: o conservadorismo católico brasileiro no Concílio Vaticano II*, Curitiba: Editora CRV, 2014.
- DE MATTEI, R. *O Concílio Vaticano II – Uma história nunca contada*. São Paulo: Ambientes & Costumes, 2013.
- DIAS, J.S.C. *O Dom de Sabedoria na Mente, Vida e Obra de Plínio Corrêa de Oliveira*. Volume I. São Paulo; Instituto Lumen Sapientiae, 2016.
- FEDELI, O. *No país das Maravilhas, A Gnose Burlesca da TFP e dos Arautos do Evangelho*. São Paulo: Editora Montfort, 2011.
- ZANOTTO, G. Os Arautos do Evangelho no Espectro Católico Contemporâneo. *Revista Brasileira De História Das Religiões*, 4(10), p. 280-298, Mai, 211. Disponível em <<https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v4i10.30392>> Acesso em 16 out. 2023.

DO PURITANISMO AO FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO: INDIVÍDUO E COMUNIDADE PELA ÓTICA DOS ESTUDOS DE PRIVACIDADE

Maria Angélica F. J. Martins¹

Resumo: Embora o termo “fundamentalismo” tenha adquirido diferentes contornos ao longo dos séculos, sendo utilizado para se referir também a contextos políticos e econômicos, é sempre importante retomá-lo em seu sentido original para interpretarmos, com alguma precisão, a realidade ao nosso entorno. Historicamente, o fundamentalismo foi gestado no século XIX e trazido à luz no século XX por um grupo seletivo de protestantes estadunidenses, que defendia a inerrância bíblica e o retorno à religião pura, tecendo críticas à teologia liberal e ao catolicismo romano. O entendimento de uma religião pura advém dos ingleses puritanos, que deixaram a Europa para conquistar e formar a nação norte-americana. Assim, se queremos entender o fundamentalismo religioso que, dada sua plasticidade, está presente também no Brasil, é fundamental retomá-lo em seu sentido original e investigá-lo em sua base de sustentação. A relação entre puritanismo e fundamentalismo religioso não é de causa e efeito, mas sua articulação é inegável. No puritanismo, a comunidade se sobrepunha ao indivíduo, e o público ao privado. É nesse sentido que questionamos a relação entre indivíduo e comunidade no movimento puritano do século XVII, e as estratégias para se obter privacidade, tendo em vista que as comunidades puritanas formavam uma estrutura social e político-religiosa rígida. Nossa proposta é pensar o fenômeno da privacidade na América puritana a partir da obra literária *The Scarlet Letter*, publicada em 1850 pelo escritor Nathaniel Hawthorne. Em termos de abordagem metodológica, nós utilizamos a abordagem do Centre for Privacy Studies, localizado na Universidade de Copenhague.

Palavras-chave: Fundamentalismo religioso; Puritanismo; Privacidade; *The Scarlet Letter*.

Introdução

Embora o termo “fundamentalismo” tenha adquirido diferentes contornos ao longo dos séculos, sendo utilizado para se referir também a contextos políticos e econômicos, é sempre importante retomá-lo em seu sentido original para que consigamos interpretar, com alguma precisão, a realidade ao nosso entorno. O fundamentalismo é uma invenção moderna e, portanto, localizável no tempo e no espaço. Historicamente, o fundamentalismo foi gestado no século XIX e trazido à luz no século XX por um grupo

¹ Mestra em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas e doutoranda em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Possui experiência como pesquisadora convidada no Centre for Privacy Studies, University of Copenhagen, no período de outubro de 2022 a agosto de 2023. E-mail: angelicafj.martins@gmail.com

seleto de protestantes estadunidenses partir da publicação da coletânea *The Fundamentals: a Testimony to the Truth* (1910-1915). A coletânea apresentava textos em defesa da inerrância bíblica e do cristianismo como igreja verdadeira, tecendo críticas à modernidade, à teologia liberal, à filosofia e ao catolicismo romano. Também delimitava doutrinas e dogmas, assim como difundia orientações para pregações e missões. Como estratégia, os fundamentalistas recorriam às conferências bíblicas, aos institutos bíblicos e à divulgação impressa da palavra. Cabe destacar que “as noções de nação divinamente fundada e de destino manifesto” (CAMPOS, 2013) contribuiu para o movimento sentir-se vocacionado a ser aquele que conduziria os indivíduos de volta à religião pura. O compromisso com o retorno à religião pura, por sua vez, advém dos ingleses puritanos que deixaram a Europa para conquistar e formar a América que conhecemos hoje. Assim, se queremos entender o fundamentalismo religioso que, dada sua plasticidade, está presente também no Brasil, é fundamental retomá-lo em seu sentido original e investigá-lo em sua base de sustentação. A relação entre puritanismo e fundamentalismo religioso não é de causa e efeito, mas sua articulação é inegável.

O puritanismo é um importante movimento dentro da ortodoxia protestante do século XVII, cuja força religiosa foi capaz de instaurar uma revolução na Inglaterra de 1642 a 1649, culminando na chegada do partido puritano ao Parlamento. A primeira medida do parlamento foi a convocação da Assembleia de Westminster em 1643, cujo objetivo era formular uma confissão de fé para a Igreja da Inglaterra. Nesta assembleia foram produzidos três documentos: a Confissão de Fé, o Breve Catecismo e o Catecismo Maior. Havia um interesse do partido dos puritanos na conduta dos ingleses; exigiam deles o mesmo padrão de conduta moral imposto por João Calvino em Genebra², no século XVI. À vista disso, podemos afirmar que o puritanismo foi um movimento político-religioso, que estabeleceu um modo de vida a partir de documentos doutrinários. Uma vez que nesse período histórico não havia a concepção de diferenciação das esferas entre Igreja e Estado, o magistrado era revestido de autoridade religiosa nas comunidades puritanas, assim como os presbíteros (pastores) exerciam grande influência sobre o poder público. Nesse sentido, no modo de vida puritano, a comunidade se sobrepunha ao indivíduo, e o público se sobrepunha ao privado. Embora neste período, privacidade não

² Calvino não só estabeleceu novas diretrizes litúrgicas e sacramentais à Igreja de Genebra, como também formulou condutas éticas e morais para o povo genebrino, visando coibir e evitar tendências “libertinas” na cidade.

fosse vista como um direito incorporado à lei, entre os seres humanos existe a necessidade de permitir ou restringir o acesso a si mesmo, aos próprios recursos e às informações sobre a própria vida. Por séculos, no entanto, foi um privilégio acessível para aqueles capazes de defendê-la, pela força se necessário (SILVA, 2021). Em sociedades históricas, onde as hierarquias sociais eram mais rígidas, receber respeito era frequentemente um privilégio daqueles que estavam na escala social mais alta³. É nesse sentido que questionamos a relação entre indivíduo e comunidade no movimento puritano do século XVII, e as estratégias para se obter privacidade, tendo em vista que as comunidades puritanas formavam uma estrutura social e político-religiosa disciplinar.

Nossa proposta é pensar o fenômeno da privacidade na América puritana do século XVII a partir da obra literária *The Scarlet Letter*, publicada em 1850 pelo escritor Nathaniel Hawthorne. A obra literária será tomada como representação de uma época e dos elementos que constituem o puritanismo não somente como um movimento religioso, mas como uma visão de mundo capaz de determinar o destino dos indivíduos. Obras literárias “[...] são documentos indiretos, nos quais a experiência surge filtrada pela imaginação, mas que documentos melhores que os artísticos para reconstruir, por dentro, uma época ou temperamento?” (MASSAUD, 2007, p. 19). Em termos de abordagem metodológica, nós utilizaremos a abordagem do Centre for Privacy Studies, localizado na Universidade de Copenhague.

Mette Birkedal Bruun (2021)⁴ distingue entre o termo “privacidade” e o fenômeno de privacidade, apontando que enquanto a história do termo privacidade depende da variedade de palavras que derivam do latim *privatus*, de seus cognatos e contações em condições linguísticas e culturais específicas, o fenômeno da privacidade tem histórias distintas e multifacetadas, observadas em práticas e experiências de esconder, desenhar limites e controlar acessos. Em algumas instâncias o termo e a história do fenômeno convergem, mas essa não é uma regra, o que nos coloca a necessidade de esclarecer se estudamos a história do termo ou do fenômeno⁵. No Centre for Privacy Studies, o ponto de partida são documentos históricos. Bruun afirma que quando partimos de casos e fontes em vez definições mais ou menos sutis, nós ganhamos e perdemos a precisão acadêmica. Nós ganhamos uma proximidade do material histórico sem a necessidade de

³ Ibid., 2021.

⁴ Mette Birkedal Bruun é professora do Departamento de História da Igreja e chefe do Centro de Estudos de Privacidade da Faculdade de Teologia da Universidade de Copenhague.

⁵ ibid., 2021, p. 15.

mediações, mas, por outro lado, perdemos precisão conceitual na definição. Para evitar isso, precisamos fazer as seguintes perguntas: o que estamos procurando quando olhamos para as noções de privacidade ou privado? Como reconhecemos e identificamos elas?⁶

A abordagem terminológica pode ser uma resposta, mas ela é insuficiente porque palavras com *priv** não nos trazem necessariamente o fenômeno de privacidade⁷. Assim, o Centre for Privacy Studies propõe uma abordagem diferente; podemos identificar nas fontes históricas instâncias que remetem à criação, invasão, ou proteção de alguma forma de privacidade. São estudadas as segregações e distinções que acontecem em zonas particulares e nos limiares entre elas. Trata-se de zonas heurísticas, que servem como uma ferramenta analítica para examinar os primeiros fenômenos modernos, práticas, experiências de retirada, desenho de limites e controle de acessos, que podem ser classificados sob o termo privacidade, e as maneiras que esses fenômenos são delineados, negociados e restringidos.

As zonas heurísticas são moldadas com base em uma estrutura comum, cujas camadas pessoal/corpo, intimidade, família, sociedade, e o estado como domínio público, tornam-se evidentes no início do período moderno. Essas zonas heurísticas não oferecem apenas a distinção de domínios da sociedade, comunidade, doméstico, entre outros, mas também nos ajudam a perceber os limites e as sobreposições entre eles, dando-nos uma riqueza de detalhes por meio de perguntas sobre o que acontece, por exemplo, em determinado limiar, quais são os limites de alguma forma de privacidade, como são criados e por quem? Essas perguntas não nos levam diretamente para as noções históricas de privacidade, mas elas nos ajudam a entender quando, porque, e como fenômenos de retirada e controle de limites são negociados, reforçados ou abolidos em específicos casos no início da era moderna⁸.

Buscaremos o fenômeno da privacidade em *The Scarlet Letter*, identificando as práticas e experiências de privacidade, seja em termos de controle, reforço ou rejeição. Esperamos obter uma visão dos limites estabelecidos entre indivíduo, comunidade, corpo/intimidade e magistrados dentro do puritanismo. Para fins de recorte,

⁶ *ibid.*, 2021, p. 21-22.

⁷ *ibid.*, 2021, p. 22.

⁸ *ibid.*, 2021, p. 24.

apresentaremos nesta comunicação somente duas partes da pesquisa: 1) *The Scarlet Letter*: obra e contexto; 2) Tensões entre indivíduo e comunidade.

1. The Scarlet Letter: obra e contexto

The Scarlet Letter se passa no século XVII, justamente em uma colônia em Massachusetts, onde fica Salém. Na introdução à obra, intitulada “The Custom House”, Hawthorne se esforça para convencer o leitor de que inspirou sua história em documentos oficiais encontrados no período em que exercia um cargo de confiança na alfândega de Salém, mas que, embora a história fosse real, usaria sua imaginação para preencher as lacunas existentes. Alguns críticos, desacreditam a afirmação de veracidade do autor. Apesar disso, no entanto, podemos dizer que Hawthorne escreveu *The Scarlet Letter* com conhecimento de causa; seus antepassados eram puritanos, e ele mesmo nasceu e viveu em uma cidade cujo legado puritano é historicamente inegável. Em “The Custom House, o autor deixa claro que a Salém do século XIX estava em decadência, o que contrasta com a força da severa Salém do século XVII, cujas preocupações religiosas e morais ordenaram a vida da Nova Inglaterra puritana (DEUSEN, 1966). O problema fundamental que *The Scarlet Letter* coloca é o da relação do indivíduo com a sociedade, e a tensão que existe entre querer guardar os próprios segredos e ser obrigado a torná-los público.

2. Tensões entre indivíduo e comunidade

The Scarlet Letter se inicia com uma inflamada multidão em frente à prisão da colônia de Massachusetts, esperando pela punição que estava para acontecer em praça pública. Poucas páginas depois, surge uma jovem mulher em uma plataforma de pelourinho. Ela trazia em seus braços um bebê de cerca de três meses, e “No peitoral da túnica, em tecido vermelho fino e adornada por um elaborado bordado e fantástico floreios uma linha dourada, trazia a letra A” (HAWTHORNE, 1962, p. 53, tradução nossa)⁹. Seu nome é Hester Prynne e ela foi condenada pelo crime de adultério, cuja penalidade seria a morte, mas em razão do desaparecimento de seu marido, a condenaram a uma exposição pública de três horas. Os olhares severos da cidade estavam sobre ela.

Durante a exposição de Hester, observamos um grupo de mulheres entre a multidão, que se referiam a ela como prostituta enquanto divergiam de opinião quanto à

⁹ “On the breast of her gown, in fine red cloth surrounded with an elaborate embroidery and fantastic flourishes of gold thread, appeared the letter A”.

penalidade para o seu crime; algumas delas defendiam que Hester merecia pena de morte e consideravam o atenuante aplicado a ela como demasiada piedade dos magistrados; outras igualmente severas, julgavam que Hester deveria receber não uma marca em sua túnica, mas em sua própria pele¹⁰. Neste ponto, podemos traçar um paralelo entre a ficção e história; a França de Louis XIV, mulheres engajadas com a prostituição, recebiam como punição uma marca visível em seus corpos, possivelmente permitindo uma vigilância mais fácil em razão da sua má conduta (PEREZ, 2021). Embora Hester Prynne não tenha recebido uma marca diretamente em sua pele, ainda, sim, teve que carregar a letra escarlate em sua vestimenta, onde pudesse ser rapidamente vista: na altura do peito. Nesse sentido, a letra tinha dupla função: lembrar a todos do seu erro, separando-a dos membros da comunidade¹¹, e facilitar a vigilância do seu comportamento.

Embora o pecado e crime de Hester tenha sido exposto, um segredo ainda permanecera oculto: quem seria o pai de seu bebê? Os magistrados uniram esforços para descobrir, mas ela recusava-se terminantemente a falar. Segredo/revelação e confissão de pecados são, portanto, temas que atravessam *The Scarlet Letter*. Ocorrem discussões importantes entre o médico Roger Chillingworth e o pastor Arthur Dimmesdale; enquanto o médico é a favor de uma confissão pública e das pessoas serem obrigadas à penitência e humilhação, o pastor fala com misericórdia das pessoas que vão até ele confessar seus pecados. Mas por que somente alguns desses pecados recebem punição pública? Este é o caso de Hester, sobre o qual Dimmesdale argumenta que foi melhor para ela exibir o seu martírio do que mantê-lo oculto.

No decorrer da obra, também observamos a relação que Hester estabelece com sua filha; a criança era, ao mesmo tempo, uma benção e um castigo que lhe foi impingido, representava-lhe a encarnação da letra escarlate, explicando-nos a razão de vesti-la sempre com roupas vermelhas e atípicas para uma criança. O magistrado, assim como os membros da comunidade, tratava a menina com hostilidade, pois as circunstâncias do seu nascimento e o comportamento travesso que viera a adquirir, pareciam-lhe demoníacos. Nesse sentido, preocupavam-se com a educação cristã que deveria ser ensinada a ela, e

¹⁰ “The magistrates are God-fearing gentlemn, but merciful over much — that is a truth’, added a third autumnal matron. ‘At the very least, they should have put the brand of a hot iron on Hester Prynne’s forehead. [...] ‘What do we talk of marks and brands, whether on the bodice of her gown, or the flesh of her forehead?’ [...] ‘This Woman has brought shame upo nus all, and ought to die’” (HAWTHORNE, 1962, p. 51).

¹¹ “— So that both men and women, who had been familiar acquainted with Hester Prynne, were now impressed as if They beheld her for the first time, — was that Scarlet Letter, so fantastically embroidered and il liminated upon her bosom. It had the effect of a spell, taking her out of the ordinary relations with humanity, and inclosing her in a sphere by herself” (HAWTHORNE, 1962 p. 53-54).

duvidam de que Hester, dado seu estigma de mulher à altura da prostituta da Babilônia¹², seria capaz de fazê-lo. A menina deveria saber o básico do Catecismo de Westminster e ser aprovada em um exame aplicado pelas autoridades puritanas. Por essa razão, o magistrado quis dar a guarda da criança para outra pessoa¹³.

Considerações finais

Nesta comunicação, entramos em contato com algumas das tensões presentes na colônia ficcional de Massachusetts, tais como indivíduo/sociedade; segredo/revelação; pecado/confissão; oculto/exposto; sociabilidade/ostracismo; privado/público, o que nos coloca as seguintes questões: se a teologia puritana se projeta para fora, isto é, para o público – o que a fez um movimento de destaque nas Revoluções Inglesas – qual relação ela estabelece com o indivíduo, cuja necessidade de privacidade e de autoproteção é evidente? A princípio acreditamos que é uma relação de rejeição, repressão. Então, quais são as estratégias utilizadas para eliminar instâncias de privacidade? E quais são as estratégias que surgem para resistir a isso e preservar a própria privacidade? Essas são questões que, com a ajuda dos documentos teológicos e da história, serão desenvolvidas em um artigo.

Referências

BRUUN, Mette Birkedal. Towards an Approach to Early Modern Privacy. In: *The Retirement of the Great Condé*. Early Modern Privacy: Sources and Approaches. Brill, Leiden, Intersections, 2021, p. 12-60. Disponível em: https://doi.org/10.1163/9789004153073_003. Acesso em: 01 nov. 2022.

CAMPOS, Breno Martins. *O puritanismo como armadilha: gênero e exclusão no romance A letra escarlate*. Universidade Presbiteriana Mackenzie; PUC-SP, 2013. Disponível em: https://alb.org.br/arquivo-morto/edicoes_anteriores/anais16/sem03pdf/sm03ss14_08.pdf. Acesso em: 19 abr. 2023.

¹² Referência a Apocalipse 17:3-5. A expressão também era utilizada pelos primeiros puritanos para se referirem à Igreja Católica.

¹³ “The point hath been weightily discussed, whether we, that, are of authority and influence, do well discharge out our consciences by trusting a immortal soul, such as there is in yonder child, to the guidance of one who hath stumble and fallen, amid the pitfalls of this world. Speak thou, the child’s own mother! Were it not, thickest thou, for thy charge, and clad eternal welfare, that she be taken out of thy charge, and clad soberly, and disciplined strictly, and instructed in the truths of heaven and earth? What canst thou do for the child, in this kind? [...] ‘Woman, it is thy badge of shame’ replied the Stern magistrate. ‘It is because of the stain which that letter indicates, that we would transfer thy child to Other hands’” (HAWTHORNE, 1962, p. 110-111).

DEUSEN, Marshall Van. Narrative Tone in 'The Custom House' and 'The Scarlet Letter'. *Nineteenth-Century Fiction*, vol. 21, no. 1, 1966, p. 61–71. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/2932699>. Acesso em: 07 mar. 2023.

HAWTHORNE, Nathaniel. *The Scarlet Letter*. New York: Oxford University Press, 1962.

MASSAUD, Moisés. *A Análise Literária*. São Paulo: Cultrix, 2007.

PEREZ, Natália Silva. *Privacy and Social Spaces*. TSEG – The Low Countries Journal of Social and Economic History, vol. 18, no. 3, 2021.

O USO DE ELEMENTOS RELIGIOSOS PELA IMPRENSA POLÍTICA: O CASO DO PREGOEIRO CONSTITUCIONAL

Paulo Giovanni Pereira¹

Resumo: Nesta comunicação pretendemos apresentar do uso de elementos religiosos na imprensa política a partir do caso da imprensa sob a condução dos padres políticos do século XIX. Aqui apresentaremos os principais elementos religiosos que estão presentes nas páginas do jornal *Pregoeiro Constitucional* que foi editado pelo padre, político e jornalista José Bento Leite Ferreira de Melo (1785-1844) e que tinha como auxiliar outro sacerdote e político, João Dias de Quadros Aranha (1784-1868) que assumia a redação do periódico nas constantes ausências de José Bento. O intuito primário do periódico editado no Arraial de Pouso Alegre não era o de ser uma folha religiosa e sim uma folha política para defesa dos ideais liberais como podemos confirmar nas palavras do próprio José Bento “ideias gerais sobre política ocuparão um distinto lugar em nossa folha”. Porém, como podemos observar ao lermos os textos, há a presença objetiva de elementos religiosos nos artigos, que são utilizados como um recurso para a defesa de seus ideais liberais. Os elementos religiosos aparecem nas páginas do *Pregoeiro Constitucional* de modo transversal. A compreensão desses elementos ajuda-nos a compreender como se dava a relação entre religião e política e a importância que figuras como os sacerdotes redatores do *Pregoeiro Constitucional* tiveram no desenvolvimento político regional.

Palavras-chave: Imprensa; Padres Políticos; Religião.

Introdução

Nesta breve comunicação apresentamos os elementos religiosos que perpassam os textos do periódico *Pregoeiro Constitucional*². Ainda que não seja uma exclusividade deste jornal, a percepção desses elementos nos auxilia na compreensão da imprensa política de princípios do século XIX. Os elementos religiosos nestas folhas nem sempre são apresentados de forma explícita, mas nas entrelinhas, ainda que possam ser verificados de forma objetiva. Podemos perceber ao longo da análise três tipos de uso do elemento religioso na folha política objeto de estudo: 1) A sacralização da linguagem liberal; 2) A utilização de argumentos teológicos; 3) A utilização da Sagrada Escritura.

¹ Mestre em Ciências da Religião pela PUC – Minas e Doutorado em andamento em Ciências da Religião pela PUC – Minas, Bolsista FAPEMIG. E-mail: padrepaulo@outlook.com

² O jornal *Pregoeiro Constitucional* foi o primeiro jornal que editado e impresso no Sul de Minas e o sexto de Minas Gerais. Foi editado no ainda Arraial de Pouso Alegre onde era pároco colado e deputado José Bento Leite Ferreira de Melo. O período de circulação se deu de 7 de setembro de 1830 a 4 de junho de 1831. O período de circulação dessa folha sul-mineira coincide com a crise do Primeiro Império e a abdicação de Dom Pedro I. O encerramento das atividades de modo abrupto se deu pouco tempo depois devido à crise do período regencial e a uma necessidade de maior ausência do editor que precisava estar na capital do Império. No periódico em estudo as páginas são sequenciais.

A sacralização da linguagem liberal

O vocabulário utilizado pelos padres políticos em seus artigos no *Pregoeiro Constitucional* opera uma sacralização de elementos liberais. É perceptível a utilização de adjetivos religiosos para se referir à liberdade, à constituição e o estado nacional. Assim “assistiu-se à sacralização do Estado nacional, onde o vocabulário político trabalhado louvava as novas demandas liberais, criando um universo valorativo que deslocava do rei para a constituição as prerrogativas sacrais e imaculadas” (OLIVEIRA, 2017, p. 83).

Na edição 9 de 06 de outubro de 1830 o periódico transcreve parte do discurso de despedida de George Washington à Nação Americana onde destaca a importância da religião e da moralidade na promoção da felicidade privada e pública e na promoção da prosperidade política da nação. É de se notar a influência que a jovem república americana trazia sobre o pensamento dos editores e devemos nos perguntar até que medida isso irá ter influência na atuação político religiosa dos prelados-políticos. Nesse ponto podemos perceber que a concepção de religião para estes sacerdotes-políticos se aproximava a uma “religião civil”³ (AZEVEDO, 1981; PINHEIRO, 2012).

Ainda que o projeto iluminista franco-germânico tenha buscado a dessacralização da realidade e suas influências tenham se espalhado por todo o globo, a religião manteve sua função expressivo-simbólica devido a não ter sido elaborado um vocabulário secularizado para justificar a sociedade moderna e plural. Assim, a linguagem religiosa nesse período de consolidação da independência do Brasil estará entranhada no discurso político, o que não raras vezes fazia com que a interpretação não fosse como a pretendida pelos escritores. Dentre elas algumas tinham uma visão “exótica” conciliando uma Constituição com um monarca absolutista, baseados no “falso princípio de que os reis fossem uns Semi-Deuses” (PREGOEIRO CONSTITUCIONAL, 1830, p. 7).

Há sempre um receio por parte de alguns ao encarar o novo vocabulário, como por exemplo a constituição, que é vista com receio devido aos horrores da França e que seria um instrumento de perturbação pública e destruidor da Religião. Os mesmos que davam vivas à Religião, também davam vivas à Constituição e à Liberdade.

³ A religião civil proposta por Rousseau segundo Azevedo: [...] seria uma religião secular cujos poucos dogmas nada teriam a ver com os fins escatológicos e salvíficos da religião propriamente dita e serviriam para conseguir a submissão dos cidadãos aos desígnios seculares e políticos, ainda quando suas sanções fossem supostamente sobrenaturais e divinas. (AZEVEDO, 1981, p. 8).

A utilização de argumentos teológicos

Nas páginas do periódico sul-mineiro não há apenas o uso de uma de linguagem religiosa, há argumentos teológicos para justificar o pensamento liberal e seus posicionamentos políticos.

O homem deve amar a liberdade por principios, e a base de tudo é conhecermos que Deos nos creou livres⁴, que o nome de Rei, Presidente, subdito, cidadão, nasce dos ajustes que os homens fazem entre si, e que temos direitos naturaes, próprios de nossa qualidade, e que sem elles a vida é nada: que a lei é superior a tudo, e que o seu princípio é a justiça: disseminadas estas idéas na massa dos Cidadãos, o Brasil está seguro (PREGOEIRO CONSTITUCIONAL, 1830, p. 38).

O conceito de liberdade aqui e sua origem estão alicerçados no pensamento agostiniano que faz parte da doutrina católica sobre a liberdade. O homem é livre porque é *imago Dei*, pois o mesmo foi criado à imagem e semelhança de Deus, seu criador (SANTOS, 2017). A base de tudo é conhecermos que Deus nos criou livres. Portanto, é possível sustentar um regime Monárquico Constitucional. Toda forma de tirania deve ser combatida e o mostra como um dos maiores males dizendo que os tiranos se consideram como “Divindade”. Assim ele critica a monarquia absolutista.

Nesse ambiente, mesmo as celebrações litúrgicas estavam também carregadas de significado político. No Pregoeiro temos o testemunho da celebração exequial em honra de Libero Badaró oficiado em Pouso Alegre e presidida por José Bento: “O nosso Deputado o Sr. Ferreira de Mello, apesar dos incomodos que sofre em sua saúde, foi quem capitulou o Officio, celebrou a Missa cantada, e fez a Oração Fúnebre” (PREGOEIRO CONSTITUCIONAL, 1830, p. 115.). E ainda comenta sobre como se deram os atos e como esta celebração litúrgica é lida como uma celebração patriótica e liberal mais que uma celebração religiosa de cunho transcendente. As pessoas tiveram uma verdadeira expressão de êxtase.

Durante todo este solemne acto religioso se observava em todos os semblantes os mais expressivos signaes de dor, e de saúde. Em diversos lugares vimos as faces de muitos banhadas em lagrimas. Para tudo se terminar de uma maneira virtuosa, e santa se repartirão na porta da Matriz esmolas por todos os pobres que se acharão presentes? e as pessoas encarregadas deste acto de caridade, tomarão a seu cargo enviarem esmolas a casa daquellas pessoas necessitadas que não poderão

⁴ O livre-arbítrio concedido ao homem por ele ser criado à imagem e semelhança de Deus é justamente para que o homem por sua própria vontade escolha o que fazer ou o bem ou o mal. Assim sendo, “[...] o homem é livre para fazer o bem e que não é forçado a cometer o mal por nenhuma necessidade. Se o homem peca, a culpa é sua. Agostinho insiste fortemente na bondade essencial e infinita de Deus” (AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, 9, p. 18).

comparecer. Assim os habitantes d'esta Parochia derão mais uma prova de seu amor á liberdade testem unhando ante os Altares do Deos vivo sua gratidão para com o Defensor de nossas liberdades, o martyr da Pátria, o immortal Doutor João Baptista Badaró: que vive, e viverá eternamente na memória dos bons Brasileiros (PREGOEIRO CONSTITUCIONAL, 1830, p. 115).

A linguagem usada para descrever Badaró é carregada de significados simbólicos que são secularizados. Os termos usados são: defensor (equivale a paráclito que é uso para se referir ao Espírito Santo), mártir (deu a vida pela defesa da fé), imortal (atributo divino), mesmo morto vive e viverá eternamente. Para José Bento os seus irmãos de sacerdócio estes deveriam usar da influência e autoridade que gozavam para instruir os seus fiéis no conhecimento das luzes, e a “verdadeira religião” exigia bons cidadãos. Os padres poderiam assim colaborar para a construção de uma sociedade mais justa e livre.

A utilização da Sagrada Escritura

José Bento diante da situação onde os adversários políticos recorriam às Sagradas Escrituras para justificar seus posicionamentos políticos afirma: “[...] nós dizemos da Escripura o mesmo, que disia Bacon da Philosophia: haja por tanto mais sinceridade, e ella sempre será o código dado sim para a felicidade, e não para a perda do homem” (PREGOEIRO CONSTITUCIONAL, p. 108). Com isso a folha liberal ia “mesclando o profano ao aspecto religioso, a lei aceitava sacralizar-se para se tornar respeitável, temida e venerada” (NEVES, 1992, p. 155).

O' INDÊPENDENCIA, dádiva dos Céos, tu fostes a fonte preciosa de tanta prosperidade, tu foste o germen de nossa salvação, tu foste o balsamo que num instante vieste sanar chagas tão antigas, e tão profundas, e enchugar tantas lagrimas desapiudadamente arrancadas á humanidade pela violência, pela oppressão, pelo orgulho, pela tyrannia, pelo fanatismo, pela hypochrisia, em fim pelos crimes todos, que o inferno tinha vomitado, e que querião por mais tempo dominar em nossa terra, na terra da Santa Cruz (PREGOEIRO CONSTITUCIONAL, 1830, p. 4).

Ao falar da Constituição utiliza a imagem religiosa da arca da aliança conforme Êxodo 25,10-22. Ele diz “esta arca da alliança, a Constituição” e continua: “olho vivo, senão quando vier a tempestade, talvez não nos possamos salvar” fazendo referência à Arca de Noé de Gênesis 7,1.14 como refúgio contra a tempestade do dilúvio que é apresentada por ele como sendo a política recolonizadora “alerta com o partido recolonizador, elle não dorme; alerta pois, alerta” (PREGOEIRO CONSTITUCIONAL, 1830, p. 38). A utilização de imagens tiradas do texto bíblico e presentes no imaginário geral da população demonstra

como são utilizados os símbolos religiosos para expressar um ideário político. Recurso bastante recorrente. E que adquiria uma força ainda maior vinda de um sacerdote católico, que era o líder religioso e político local.

Na 25ª edição de 4 de dezembro 1830 a mesma folha insta os padres a servir como cidadãos e empregados públicos que deveriam incutir no coração dos seus fregueses “o amor à liberdade, a obediência razoável, e todos os sentimentos do homem livre”. Ou seja, os padres deveriam instruir a todos para viverem os valores do liberalismo. A mescla de religiosidade luso-brasileira ao espírito racional do século é expressão das características que a Ilustração lusitana adquiriu no séc. XVIII e que estará presente nos discursos políticos brasileiros do século XIX. Ainda segundo o redator muito ajudaria se os bispos selecionassem melhor os candidatos às ordens sacras. E ele mesmo diz que todos poderão dizer a ele: “Estás pedindo algo muito difícil”, e aqui ele faz uso de 2 Reis 2,10 segundo a versão Vulgata “*Rem difficilem postulasti*”. Pouco depois volta a criticar os bispos por escolher candidatos ao sacerdócio onde alguns se preocupam só com a vida ascética, outros apenas com a arrecadação de rendas para o bispado e outros ainda apenas em receber as pompas se descuidando do cuidado com os órfãos, presos e outros. Por isso para ele “os bispos exceptuados, alguns, são os mais inimigos da perfeição social”. E dentre as exceções podemos certamente citar Dom Mateus, que foi o bispo que o ordenou em São Paulo. O discurso feito por José Bento assim se reveste de um caráter profético secularizado.

A obra de secularização do mundo político luso-brasileiro ainda não estava acabada. O mundo ainda era encarado como uma liturgia e isto fica ainda mais evidente quando percebemos a grande participação de padres na política nas primeiras décadas após a independência e não como uma cerimônia na qual os homens são os únicos responsáveis pelos seus ritos (NEVES, 1992).

Considerações finais

Mesmo não sendo uma exclusividade do *Pregoeiro Constitucional*, a presença desses elementos religiosos no discurso político demonstra o quanto a região sul-mineira estava integrada no debate político nacional. A presença desses elementos também demonstra que a transição entre uma sociedade tradicional luso-brasileira para uma sociedade com um governo marcado pelo secularismo não se deu sem um mútuo intercâmbio e um empréstimo semântico.

O *Pregoeiro Constitucional* foi um periódico político de cunho panfletário. Dentre os diversos temas abordados pelo periódico nós procuramos dar destaque aos que mais ocuparam espaço, o regime constitucional, temática que deu nome ao periódico. A questão de um regime monárquico com mais autonomia para as províncias unidas na forma de uma federação à semelhança dos Estados Unidos da América e por fim, um tema que perpassa todo o periódico: a liberdade. Juntamente com estes temos a linguagem e elementos religiosos são apresentados e estão profundamente unidos com a questão política.

Referências

AZEVEDO, Thales. *A religião civil brasileira*: um instrumento político. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 1981.

BELLAH, Robert; HAMMOND, Phillip E. *Varieties of civil religion*. New Jersey: Transaction, 1978. Disponível em: <<http://www.religion-online.org/book/varieties-of-civil-religion>>.

BELLAH, Robert N. Civil Religion in America. *Dædalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, v. 96, n. 1, p. 1–21, 1967.

NEVES, Lucia Maria Bastos Pereira Das. Corcundas, constitucionais e pes-de-chumbo: a cultura política da independência, 1820-1822. 1992. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de São Paulo, São Paulo, 1992. Disponível em: <<https://repositorio.usp.br/item/000734929>>. Acesso em: 22 dez. 2020.

OLIVEIRA, Gabriel Abílio de Lima. Padroado régio e Regalismo nos primórdios do Estado Nacional brasileiro (1820-1824). *Passagens: Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*, v. 9, n. 1, p. 76–96, 27 jan. 2017.

PINHEIRO, Douglas Antônio Rocha. O Estado laico e a emergência de uma nova religião civil. *Revista de Informação Legislativa*, n. 195, p. 65–76, 2012.

PREGOEIRO CONSTITUCIONAL, Typographia do Pregoeiro Constitucional: Arraial de Pouzo-Alegre, 1830-31. Disponível em <<https://bndigital.bn.gov.br/acervo-digital/pregoeiro/749923>>. Acesso em: 15 out. 2023.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Questão de consciência*: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do segundo reinado (1840-1889). 1. ed. Belo Horizonte: Fino traço, 2015. (Coleção História).

SANTOS, Wesley Pires Dos. A concepção de homem em Agostinho. *Emporium*: o blog da Faculdade Dom Luciano. Mariana: [s.n.]. Disponível em: <<http://famariana.edu.br/blog/2017/10/03/a-concepcao-de-homem-em-agostinho/>>. Acesso em: 27 set. 2021. , 3 out. 2017

TEODORO DA SILVA, Wellington; ROCHA, Daniel. Pastoral da Juventude do Meio Popular e Puebla: análise histórica da recepção das “opções preferenciais pelos jovens e pelos pobres”. *Atualidade Teológica*, v. XXIII, n. 61, 24 abr. 2019.

IMAGINÁRIOS SOCIAIS MODERNOS: SUBJETIVIDADE, INDIVIDUALIZAÇÃO E RELIGIÃO NO ESPAÇO PÚBLICO

Rennan Carlos de Araujo¹

Resumo: O objetivo desta comunicação é debater a subjetividade e a individualização como elementos constituintes do processo de secularização e como estes fenômenos afetam a religiosidade do social no mundo Ocidental no pensamento do filósofo Charles Taylor. Especificamente, pretendemos discutir aquilo que Taylor articula como: Imaginário Social Moderno, que seria o modo como coletivamente imaginamos nossos contornos sociais. Pelo que Taylor mostra que no processo de secularização houve uma transformação no modo como enxergamos nossos contornos, agora somos seres dotados de livre subjetivação e individualização sendo capazes de nos engajarmos e nos desengajarmos às diversas matrizes culturais que estão presentes nas sociedades do Ocidente na modernidade. Portanto, a partir do método teórico bibliográfico com caráter qualitativo, faremos uma análise interpretativa do pensamento de Taylor em *Uma Era Secular (2010)* para apontar os fatores que desencadearam o processo de secularização, procurando responder à seguinte pergunta: Como o surgimento do Imaginário Social Moderno afetou a maneira como o fenômeno religioso se manifesta no espaço público a partir do processo de secularização? Os objetivos específicos são: 1. Compreender quais valores cultivados dentro do Imaginário Social Moderno que contribuem com a sensação de individualidade e liberdade na modernidade; 2. Saber a conjuntura que a religião assume no espaço público a partir da modernidade. A teoria da secularização academicamente é inacabada e alvo de constantes revisões, portanto abordá-la à luz de Taylor pode resultar no aumento da contribuição teórica de um tema que está em constante revisão, pelo que nesta perspectiva pode-se ainda acrescentar maior entendimento do status da religião na modernidade a partir do processo de secularização.

Palavras-chave: Charles Taylor; Secularização; Religião; Imaginário Social Moderno. Religião

Introdução

Podemos interpretar Taylor como um teórico da identidade moderna. Em *As Fontes do Self – A constituição da identidade moderna (2011)*, ele faz uma análise das fontes morais que sedimentaram a constituição da interpretação que o indivíduo moderno faz de si mesmo enquanto agente do mundo. E em *Uma Era Secular (2010)*, aplica os elementos constituintes da identidade moderna ao processo de secularização para refletir sobre o status do secular.

¹ Mestrado em andamento em Ciências da Religião (PUC-Campinas) – Grupo de pesquisa: ÉTICA, POLÍTICA E RELIGIÃO: QUESTÕES DE FUNDAMENTAÇÃO.

Para Taylor (2000), as ações humanas subjazem no pano de fundo que as concebem e as dão sentido. Apoiado na fenomenologia de Heidegger² e Merleau-Ponty³ entende que o ser humano se engaja e se interpreta em sua ação no mundo, pelo que entre humanos existem intramundos onde estão presentes os elementos valorativos que influenciam sua ação no espaço público. Pois, segundo Helfer (2013), Taylor traz em seu pensamento o pressuposto hegeliano de que existe um âmbito que antecede a formação humana, um espaço comum que resulta das nossas ações, mas termina por influenciá-las.

Então compreendemos que para Taylor existe um mundo, espaço ou ambiente que antecede nossa formação, mas existe por causa de nossas ações. Podemos chamá-lo de cultura, mas Taylor (2010) o chama de “Imaginários Sociais”, que seria a forma como nos imaginamos, ou pensamos como o mundo é. Este mundo que já está posto a nós onde segundo Taylor se encontra nele a “Ordem Moral” que se caracteriza por elementos que são valorizados por um povo, que podem estar presentes em sua história, ou se sedimentam por meio de filosofias e teorias, mas são admirados e influem na maneira como as pessoas agem e se enxergam.

Sendo assim, um ponto central na explicação de Taylor se constitui em mostrar a passagem do “Imaginário Social” medieval para o moderno. Isto aconteceu por meio da transformação da ordem moral, pois as teorias e os valores que influíam sobre as ações dos indivíduos no período medieval mudaram com o advento da modernidade gerando um novo arraigamento da existência social, pelo que se desencadeou o processo de secularização.

1. Imaginário social medieval

No mundo medieval do Atlântico Norte a existência era concebida dentro de uma cosmogonia governada pelo divino. A existência era perpassada pela existência de seres espirituais. A esfera pública era permeada pela religião, ela estava em toda parte e o governo temporal era visto como um braço do poder atemporal divino.

A razoabilidade deste mundo se dava por meio da interface entre cristianismo e platonismo onde o mundo terreno era visto como uma expressão de

² Heidegger (2015, p. 405), o dizer “eu” significa o ente que eu sempre sou enquanto “eu-sou-e-estou-no-mundo”. *Ser e Tempo*. 10.ed. São Paulo: Editora Vozes e Editora Universitária, 2015.

³ Fenomenologia: Segundo Taylor em *Argumentos Filosóficos*. São Paulo. Ed. Loyola, 2000. Na página 25 seria a concepção filosófica concebida através Merleau-Ponty que compreende o ser humano como um agente corporificado e engajado no mundo.

uma eternidade superior estando o Deus cristão no seu topo assumindo o lugar do demiurgo de Platão. Mais adiante, a partir do século XII, o aristotelismo incorporado ao cristianismo fundamentou a ideia de uma divindade cristã que era a causa de todas as coisas, sendo motor que movia toda a criação, mas era incausada, imutável e imóvel.

Sendo assim os ritos sociais eram coletivos, as pessoas se relacionavam com Deus como sociedade, pois a existência se concebia dentro do todo. Desta forma a luta contra o mal era travada dentro da coletividade por meio de uma unidade, a saber, as pessoas se juntavam em cerimônias para agradarem a Deus e assim conseguir as chuvas para as plantações e a vitória contra as forças das trevas. Este mundo é denominado por Taylor como um mundo encantado, uma referência claramente extraída de Max Weber. ⁴Desta forma a existência era fundada sobre a sociedade que era radicada no cosmos e o “florescimento humano” era a partir da divindade.

Segundo Taylor (2010), a erradicação desta condição de existência se deu a partir da Reforma Protestante. Porque de alguma forma as doutrinas protestantes do sacerdócio universal de todos os crentes e da livre interpretação das escrituras apontavam para a liberdade e a primazia dos indivíduos, que segundo Taylor é um princípio de sociedades secularizadas.

Sendo assim, o movimento protestante assume em sua teoria um papel preponderante para o desenvolvimento da modernidade, porque ela consegue romper de forma abrupta com a antiga ordem moral da idade média, lançando uma nova forma de arraigamento social no “Imaginário Social” que seria a possibilidade de pensar o desengajamento de uma matriz social a partir de si mesmo e de suas escolhas.

2. Imaginário social moderno

Para Taylor, as teorias do Direito Natural de Locke⁵ e Grotius passaram a compor a “Ordem Moral Moderna” alterando a percepção do como os indivíduos

⁴ Consultar WEBER, Max. *A Ética Protestante e o “Espírito do Capitalismo*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. 335 p. v. 12, página 96.

⁵ No contratualismo teoria que tem como um dos seus expoentes John Locke o Estado através de um acordo estabelecido com a sociedade seria o responsável para garantir os Direitos Naturais dos indivíduos sendo parte destes a: liberdade de expressão, de constituir propriedade privada etc.

imaginavam o mundo e concebiam a sua existência. Agora a sociedade floresce a partir de si mesma, o homem em Locke incorpora a razão divina e opera a favor do benefício mútuo onde as individualidades se unem a favor do florescimento humano. Nesta configuração social, a subjetivação e a individualidade são protegidas (Taylor, 2011). E esta configuração alterou o “Imaginário Social” em três aspectos.

O primeiro ponto que Taylor aponta é a visão objetificada da sociedade por meio da economia. Pelo liberalismo de Locke e Adam Smith⁶, pois se rompeu com o comunitarismo e a coletividade da antiga ordem na constituição da sobrevivência humana. Agora o indivíduo passa a ser o produtor de seu próprio sustento. A “Mão Invisível” que regula o mercado segundo Taylor é uma expressão dessa imanência social que não mais dependia do transcendente para o seu sustento. Desta forma, a sociedade não se configura mais como uma comunidade sendo instrumentalizada por meio da economia.

A segunda mudança se deu na maneira como o âmbito da esfera pública passou a ser vista. Taylor interpreta este espaço a partir de Habermas mostrando que podemos concebê-la como: “Um espaço comum no qual os membros da sociedade se relacionam por diversos meios, seja impresso, eletrônico ou ainda encontros frente a frente, a fim de discutir questões de interesse comum e, assim, conseguirem formar uma opinião comum sobre elas” (TAYLOR 2010, p. 227). É um lugar de relacionamentos e metatópico, ou seja, que transcende os espaços físicos, mas que através de sua análise é possível saber a opinião pública sobre determinado assunto.

A mudança que houve em relação à esfera pública, seria que com o advento da modernidade ela ganha um status de autonomia, não tendo mais que se reportar ao poder atemporal, porque possui um conjunto de leis que a regulamenta. Portanto, a individualidade neste ambiente é uma garantia para que este seja independente.

A terceira mudança aconteceu no âmbito da soberania popular, agora o ordenamento social está no âmbito da ação comum, e não no divino, pelo que a vontade comum se torna soberana. E esta boa vontade comum que conduz o povo é

Perspectiva que influenciou a constituição dos Estados Ocidentais. Consultar livro: *Dois Tratados Sobre o Governo*. Ed. Peter Laslett. São Paulo, Martins Fontes, 2005.

⁶ Consultar: SMITH, A. A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas. Trad. Luiz João Baraúna. 2. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

antropocêntrica. Isto, segundo Taylor é um acordo, alinhamento das vontades individuais onde a liberdade é o bem maior a ser cultivado.

Estes pontos subjazem uma nova formação do político e do social por meio do processo de secularização, que remontam a uma nova maneira de ser e agir no mundo, por meio do surgimento de uma esfera imanente de atuação humana, onde os problemas do homem são resolvidos a partir dele e centrados em suas perspectivas, pelo que este se torna a medida do mundo e agora é capaz de resignificá-lo.

3. A religião na modernidade

Uma vez que temos um ocidente secularizado, como podemos pensar a conjuntura que a religião assume no espaço público na modernidade? Uma sociedade em que houve a separação entre o político e o religioso que permite a configuração normativa de uma matriz social que protege a individualização, e não somente isto, mas abre caminho para diversas esferas de engajamento se relaciona como com a religião?

Piper (2019) mostra que a ideia de religião como uma categoria distintiva é um empreendimento moderno. Antes da modernidade o termo clássico da cristandade latina *religare* era usado de forma adjetivante para mostrar a piedade das pessoas ou se referir às pessoas consagradas à vida monástica. E os tratados teológicos e doutrinários eram feitos a partir da religião para contrastar formas erradas de piedade e doutrina; desta forma obras como *La Verdadeira Religião* de Agostinho de Hipona não tinham intenção distintiva, mas sim de

contrastar formas de relacionamento com Deus que são verdadeiras e outras que são falsas. Sendo assim, há modos corretos e falsos de adoração, inclusive no interior do próprio cristianismo. Portanto, a noção de religião empregada aqui é muito mais no sentido de uma disposição subjetiva do que propriamente de um sistema de crenças (PIPER 2019, p. 11).

Neste ponto podemos conceber a religião como uma categoria da modernidade, passando a se distinguir do todo para ser uma esfera de atuação entre outras. Ponto que remonta ao status do secular em Taylor, pois passamos de

uma sociedade na qual era praticamente impossível não acreditar em Deus para uma na qual a fé, até para o crente mais devoto, representa apenas uma possibilidade humana entre outras. Posso considerar inconcebível a possibilidade de abandonar minha fé, mas existem outros, inclusive alguém muito próximo de mim e cujo

modo de vida não posso simplesmente descartar como depravado, cego ou sem valor, que não tem fé (pelo menos não em Deus, ou no transcendental). A fé em Deus não é mais axiomática (TAYLOR 2010, p. 16).

Isto mostra que o secular se caracteriza por assumir uma conjuntura onde há opções variadas de escolhas que envolvem a fé e as religiões em âmbito coexistente. Neste aspecto, Oliveira (2022, p. 90) mostra que Taylor reinterpreta as versões de secularidade mostrando que este cenário não pode se resumir ao declínio da religião, ou à sua saída da esfera pública. Ademais, esta revisão da teoria da secularização se deu a partir da manifestação empírica da pluralidade religiosa, diante da presença pública das religiões.

Considerações finais

A secularização no pensamento de Taylor é resultado da transformação do “pano de fundo” que concebe a ação humana. Esta transformação ocorreu porque os valorativos que fundamentavam a maneira de ser na idade média mudaram através de eventos históricos como Reforma Protestante, e as teorias contratualistas de Locke e Rousseau se sedimentaram no “Imaginário Social Moderno” por meio de uma nova valoração a ser constituída como bem da modernidade: a liberdade. Sendo assim todo ordenamento social e político mudou a fim de constituir uma esfera imanente de atuação, onde o homem passaria a ser a medida de todas as coisas e a religião uma esfera de atuação entre outras.

Esta abordagem resulta da análise das modificações histórico-culturais da cristandade do Atlântico Norte. Por isso Taylor (2010) reconhece a especificidade e pontualidade de sua teoria alegando a existência de múltiplas modernidades, portanto vale pensar o alcance de seu pensamento diante do fenômeno religioso no Brasil em diálogo com pensadores brasileiros.

Referências

HELPER, Inácio. Os bens sociais são sempre bens convergentes? In. *Trans/Form/Ação*, v. 35, nº 2, Marília, Maio/Agosto 2012.

OLIVEIRA, Juliano. *Charles Taylor: identidade, reconhecimento e religião*. Porto Alegre: Editora Fi, 2022.

PIEPER, Frederico. Religião: limites e horizontes de um conceito. *Estudos de religião* (IMS), v. 33, p. 5, 2019.

TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000

TAYLOR, Charles. *Uma Era Secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011.

“A IMAGINAÇÃO ANALÓGICA” DE DAVID TRACY: EXPLORANDO TERMOS-CHAVES NA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

Rodrigo Favero Celeste¹

Resumo: Esta comunicação apresenta uma análise sobre alguns termos-chave abordados na obra “Imaginação Analógica”, de David Tracy, motivada pela proposta do GT 11 que busca “trabalhos teóricos” para fundamentar a relevância da teologia no espaço público. A obra de Tracy explora a importância da imaginação religiosa e sua relação com a construção do significado e conhecimento espiritual. Destacaremos os conceitos centrais da imaginação analógica, como a analogia, a inovação simbólica e os clássicos, buscando compreender como esses elementos moldam a experiência religiosa dos indivíduos. Analisar os principais termos-chave abordados na obra “Imaginação Analógica” de David Tracy; compreender a importância da imaginação religiosa na construção do significado e conhecimento espiritual; explorar a relação entre a imaginação analógica e a experiência religiosa, serão nossos objetivos aqui. Realizamos uma revisão bibliográfica a partir da obra citada de David Tracy, enfatizando os capítulos que tratam dos termos-chave em questão. Os resultados revelam que a obra “Imaginação Analógica” de David Tracy oferece uma abordagem instigante sobre a imaginação religiosa e seus efeitos na construção do significado e conhecimento espiritual. Os conceitos de analogia, inovação simbólica e clássicos são essenciais para a compreensão da experiência religiosa e a reflexão sobre a interseção entre fé, cultura e criatividade. A análise desses termos-chave nos permitiu compreender a importância da imaginação analógica na renovação contínua da religião em um mundo em constante transformação e que nos ajudam a “explicar a ligação entre religião, política e espaço público na atualidade”, na cultura do pluralismo.

Palavras-chave: Clássicos; Espaço Público; Religião; Analogia; Experiência Religiosa.

Introdução

A relevância da teologia no espaço público é um tema que tem gerado debates e discussões significativas ao longo dos últimos anos, e autores como David Tracy, Francis Fiorenza e Max Stackhouse contribuíram de maneira substancial para a reflexão.

Para David Tracy, a teologia desempenha um papel fundamental no espaço público ao promover o diálogo interdisciplinar e a reflexão crítica. Tracy argumenta que a teologia é uma linguagem pública que pode contribuir para a compreensão e solução de questões sociais e éticas complexas. Sua abordagem hermenêutica enfatiza a interpretação e a busca de significado em um mundo pluralista. Portanto,

¹ Mestrado em andamento em Teologia pela PUCPR. Bolsista CAPES.

a teologia pode servir como uma ponte entre diferentes tradições religiosas e culturas, facilitando a compreensão mútua e a cooperação na esfera pública.

Algumas vertentes da Teologia Pública expandem essa perspectiva ao enfocar a dimensão ética da teologia no espaço público. A teologia deve desafiar as estruturas de poder injustas e promover a justiça social. Especificamente, no campo da teologia política, há a defesa da ideia de uma teologia crítica que não apenas analise as questões sociais, mas também se envolva ativamente na transformação da sociedade. Essa linha de reflexão defende a tese que a teologia tem um papel importante na denúncia de opressões e na promoção de valores éticos no espaço público, contribuindo assim para a construção de uma sociedade em que a justiça seja a base das relações entre os poderes públicos e os cidadãos.

Por sua vez, a análise dos teólogos que se empenham em aprofundar a publicidade da teologia, ou seja, a relevância da teologia destaca a contribuição da teologia para a formação de políticas públicas e éticas. A ênfase na tese que a teologia pode oferecer uma base moral sólida para as decisões políticas e sociais está presente na visão de que a teologia, no mundo, pode, também, orientar a formulação de leis e políticas que promovam o bem comum e o respeito pelos direitos humanos, com o entendimento que a teologia pode ser um recurso valioso para a construção de uma ética pública robusta e uma sociedade que se organize a partir de justiça social, valorizando a dimensão da cidadania.

A teologia contribui para o diálogo interdisciplinar na medida em que promove a justiça social e oferece uma base ética para as decisões políticas. A teologia não é apenas uma questão de fé pessoal, mas também desempenha um papel vital na construção da sociedade.

1. Importância da imaginação religiosa e sua relação com a construção do significado e conhecimento espiritual

Na reserva de sentido que a religião abriga e oferece ao conjunto da esfera social, a imaginação, com o denominativo de religiosa, oferece ao campo da gnosiologia certa configuração interpretativa capaz de produzir significado e conhecimento. A reinterpretação criativa “[...] dos principais símbolos, textos, eventos, imagens, pessoas e rituais clássicos [...]” (TRACY, 2006, p. 513), constitui o empenho de maior relevo para a compreensão e ação teológica na sociedade. Como

argumenta David Tracy, podemos encontrar nos clássicos tal excesso de sentido, analisável a luz da atualidade, capazes de trazer a cada situação, relevantes contribuições por conta do vigor de significado religioso impresso em cada clássico. Contudo, é perceptível a preocupação de Tracy: há nessa empreitada hermenêutica, a implicação do “[...] risco da interpretação pessoal, não a falsa segurança da mera repetição” (2006, p. 513).

Tracy defende a liberdade crítica mesmo na consideração do evento originador religioso como um poder reservado ao teólogo sistemático. A liberdade crítica, destarte, é dimensionada à tradição e à situação a que se implica, formando um círculo de compreensão criativa que valoriza a tradição e enriquece o presente para emancipar a reflexão em autonomia que não se desprende do compromisso de fazer emergir o sentido e o significado.

A busca teológica pelo sentido e a verdade que a religião conserva é meio basilar para fundamentar o significado e para o conhecimento. “Sentido” e “significado” são conceitos relacionados, mas têm diferenças distintas na linguística e na filosofia da linguagem.

O significado se refere ao conteúdo semântico de uma palavra, frase, símbolo ou expressão linguística. É o que uma palavra ou expressão representa no mundo. O significado está relacionado à definição de uma palavra e às relações que essa palavra tem com outras palavras na língua. Pode ser pensado como a representação conceitual de uma palavra ou expressão. Por exemplo, o significado de “gambá” está relacionado ao conceito de um animal de quatro patas, peludo, selvagem, etc. “A teoria analítica do significado ao centrar a sua análise sobre o que pode ser dito encontra ao mesmo tempo a via de acesso à elucidação da sua questão” (LANDIM, 1984, p. 34). O significado é mais estável e compartilhado na língua, embora possa haver nuances e variações regionais ou contextuais.

O sentido se refere ao uso específico de uma palavra ou expressão em um contexto particular. É a maneira como uma palavra é usada em uma frase ou situação específica: “A palavra sentido se mostra como um símbolo que contém múltiplos elementos, os quais, por sua vez, remetem a tantos outros elementos simbólicos” (FREITAS *et. al.* 2012, p. 152). O sentido pode variar dependendo do contexto, das intenções do falante e das associações culturais ou emocionais que uma palavra pode ter em uma determinada conversa. O sentido é mais fluido e

flexível do que o significado, e uma palavra pode ter múltiplos sentidos em diferentes contextos. O sentido está relacionado à pragmática da linguagem, ou seja, como as palavras são usadas para comunicar efetivamente em situações reais.

2. A analogia, a inovação simbólica e os clássicos

A proposta aqui é compreender como esses elementos moldam a experiência religiosa dos indivíduos. Os principais termos-chave abordados na obra “Imaginação Analógica” de David Tracy auxiliam a compreender a importância da imaginação religiosa na construção do significado e conhecimento espiritual. Para tal, explorar, semelhante a um laboratório de pesquisa, a relação entre a imaginação analógica e a experiência religiosa, se apresenta como uma via para desenvolver aspectos relevantes da teologia para cada época.

Dessa forma, o papel do teólogo desponta em primeiro lugar, na perspectiva de Tracy, que afirma que cabe à sua função, com liberdade, fazer a busca teológica “pelo sentido e pela verdade” (2006, p. 513). Ele dimensiona essa busca para o cristianismo, mas a leitura feita aqui é realizada em sentido abrangente, da religião como expressão de sentido, a partir de sua tradição própria. Entretanto, ao teólogo, que carrega o “fardo” da liberdade, não lhe é permitido apenas repetir, mas interpretar: estamos no tempo da teologia como hermenêutica, como nos garantiu Claude Geffré. Geffré explana com toda a clareza sobre esse assunto, afirmando que, nas últimas décadas, a teologia passou por um deslocamento teórico, 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).

O sistema simbólico articula, na compreensão de Tracy, a segunda realidade que consolida a sistemática teológica para a sua relevância hermenêutica: a gama do sistema simbólico, que tem a função de estabelecer visibilidade para o núcleo originador religioso e, acima de tudo, critérios de coerência interna dos símbolos que evocam não somente razoabilidade e racionalidade, mas campos abertos ao sentido e ao significado para a composição do campo de conhecimento próprio, capazes de suscitar a vontade de pertencimento social ao grupo. Com essa finalidade, a correlação das interpretações pessoais da tradição e a interpretação da

situação aparecem como desenvolvimento dos critérios de coerência interna de cada estado religioso. Tracy alerta, contudo, para uma realidade perigosa:

Um teólogo pode mostrar-se tão tomado por uma percepção original, reveladora, particular do evento – como ocorreu com Lutero, como ocorreu com Barth, como ocorreu com muitos teólogos da libertação contemporâneos –, que outras alternativas teológicas clássicas não parecem nada mais do que monstruosidades subcristãs, até “de direita, de palha” (2006, p. 515).

A busca da interpretação da realidade à luz dos clássicos religiosos produz uma adequação relativa da mesma interpretação não para tomar espaços de significado, mas colocar-se como novo evento que, não somente atualiza, mas torna presente a força originante religiosa como um campo aberto ao sentido, produtor de significado, a partir do conhecimento teológico. Relativa é a interpretação como disposição, mas não relativizante ou relativizadora ao sentido originário, o que seria uma afronta ao conhecimento.

Nesse sentido, Tracy reflete sobre a função da linguagem para a manifestação daquilo que é proclamado na religião a fim de se configurar em ação, tornando presente a percepção de que “a linguagem teológica ordinariamente é linguagem de segunda ordem, reflexiva, que traz consigo critérios adicionais para a sua tarefa reflexiva” (2006, 516). Sendo de segunda ordem, desse modo, a linguagem teológica está em função à de primeira ordem, aquela originante, por exemplo, no cristianismo, o seu evento originador Jesus Cristo. E aqui ele expõe o centro de sua argumentação a fim de propor que à teologia seja dada sua relevância: “Desenvolver uma linguagem que seja ambos, fiel ao caráter tensivo da linguagem religiosa empregada para o evento religioso originador e fiel às demandas da reflexão crítica [...]” (2006, p. 516). Tracy entende, desse modo, que a linguagem analógica, aquela que “articula a similaridade-na-diferença” é uma linguagem de relações ordenadas para “o sentido focal precípua” cuja finalidade é manifestar sua ordem no “todo da realidade” para interpretá-la (2006, p. 517-518).

Do mesmo modo, se à teologia sistemática cabe uma função hermenêutica de base, cabe também interpretar a autoridade de tal forma que possa fazer dos dogmas caminho aberto para enriquecer o sentido humano, ressignificando-os para a realidade, sem mudar sua essência formal. Um espírito movido por intenções autoritárias torna o dogma uma ocasião para um modo de pensar fechado no

simples anseio por repetição, o que enfraquece o espírito originador da verdade, transmutando-se em ideologia, empobrecendo seu escopo, abandonando a possibilidade de estruturar-se em teologia sistemática. Os clássicos existem nas tradições religiosas não para serem repetidos, mas interpretados em seus sentidos focais precípuos: “Na verdade, teologias fundamentalistas e autoritárias, se propriamente consideradas, de forma alguma são teologias” (2006, p. 136), completa Tracy.

3. A interseção entre fé, cultura e criatividade

Os conceitos de analogia, inovação simbólica e clássicos são essenciais para a compreensão da experiência religiosa e a reflexão a respeito do tema “interseção entre fé, cultura e criatividade”. A experiência religiosa não pode ter sua importância relegada em nenhuma realidade social ou acadêmica, pois ela é pública por excelência, mesmo em conjunturas, digamos, de “catacumbas”, ou seja, lugares em que a perseguição religiosa almeja impor, substituindo a religião que se desenvolveu “organicamente”, por uma religião estatal como forma de controle da manifestação de fé popular, que nada mais é do que recurso artificial para reprimir a liberdade e fazer o controle das mentes, banindo, assim, a criatividade e a crítica. Onde a liberdade é suprimida a criatividade é mecanizada e a verdade é relativizada. Nesse sentido, a criatividade serve apenas para a produção, servindo a interesses econômicos, pois a verdade, como manifestação do espírito, se torna meio de alta periculosidade e precisa ser “filtrada” pelos ditos “iluminados do sistema”. Mais grave do que se servir da religião para um projeto político é transformar um projeto político em religião!

Fé e cultura são dois conceitos muito explorados no âmbito da reflexão acadêmica. São duas dimensões sociais que ora se complementam, ora se chocam, ora se fundem, com nenhuma possibilidade de cisão completa. Aqui não será dado mérito a conceituação de fé e cultura, mas será considerada de forma subjacente seus aspectos fundamentais, pois o intuito é explanar a respeito da interserção de ambas com o tema da criatividade.

A convergência desses três temas aqui, tendo e conta o que abordamos anteriormente, aparece como resultado da compreensão de certa inquietação presente no conjunto social da modernidade, que cultiva os temas da inovação, da

inventividade, da renovação, da quebra de paradigmas, entre outros semelhantes, como um recurso de instigação mental, que se materializa, a título de exemplo, no fenômeno dos *coach*, pessoas que atuam no **desenvolvimento pessoal, profissional e empresarial**, ao lançar mão do procedimento do *Coaching*.

A experiência religiosa, para produzir conhecimento a partir do sentido e do significado no âmbito da criatividade, pode ser entendida como a promotora da liberdade. Na compreensão concreta do que possibilita a contribuição da fundamentação da imaginação analógica, com a capacidade teórica de promover maior relevância ao pensamento teológico, hoje, sem dúvida, é a inserção no espaço público das temáticas da ética, da cidadania e da justiça para fomentar a ideia da liberdade criativa, a partir da teologia. Encontramos uma contribuição, muito significativa, nos estudos de Orlando Todisco, pensador e professor italiano, que afirma, em consonância com Tracy:

Deseja-se [no capítulo da obra] funcionalizar todos os poderes em direção à liberdade criativa, tanto reinterpretação a tradição como um resumo da liberdade do que eles pensaram e fizeram antes de nós [...], quanto testemunhando seu próprio surgimento com uma contribuição de expansão e de qualificação do ser. A hipótese que pretendemos reiterar consiste na recuperação da tradição como espaço de liberdade daquilo que nos precedeu, e na abertura de novos caminhos – é o sentido da própria emergência do nada para o ser (2010, p. 498, tradução nossa).

Todisco elabora sua reflexão, tendo em vista a perspectiva do voluntarismo franciscano, presente na Escola de pensamento ligada aos filósofos da Ordem, na Idade Média, em diálogo com a modernidade globalista, subjevista e racionalista. Ele é um proeminente estudioso europeu que se dedica com afinco ao diálogo da sua tradição cristã franciscana com o tempo presente, realizando, sem esta intenção, mas com sucesso, um tipo de Teologia Pública na atualidade, que busca na tradição aspectos relevantes para compreender ou propor perspectivas para a realidade.

Consideração final

Esta comunicação trouxe à baila, neste GT, alguns elementos que servirão de base teórica para este comunicador, na dissertação, em andamento, que tem como objetivo buscar nos sermões de Santo Antônio, um clássico para nós, a relevância de seus sentidos próprios, contextualizados em seu período de nascimento, a chamada Idade Média.

Buscou-se nesta comunicação compreender a importância da imaginação analógica como base teórica para entender o mundo que está em renovação contínua. Entender que a religião existe engajada em um mundo em constante transformação nos ajuda a explicar a convergência entre religião, política e espaço público, de modo muito particular na atualidade, na cultura do pluralismo, para fazer avançar o tema do bem comum como via fundamental.

A liberdade criativa é aquela que tem a sua origem na liberdade mesma e tem a verdade como sua serva, sendo o bem a alma da verdade.

Referências

FREITAS, Marta Helena de (et. al.). Os Sentidos Do Sentido: Uma Leitura Fenomenológica. *Revista da Abordagem Gestáltica* – XVIII(2): 144-154, jul.-dez., 2012. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v18n2/v18n2a04.pdf>. Acesso em: 18 set. 2023.

GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*. São Paulo: Paulinas, 1989.

LANDIM FILHO, Raul Ferreira. Significado e Verdade. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 32, p. 33-47. 1984. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/2093>. Acesso em: 18 set. 2023.

TODISCO, Orlando. *La liberta creativa: la modernità del pensare francescano*. Padova: Messaggero Padova. 2010.

TRACY, David. *A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: Unisinos. 2006.

LIDERANÇAS CRISTÃS NO STF DURANTE A PANDEMIA DE COVID-19: DIREITOS HUMANOS EM DEBATE

Ruth Faria da Costa Castanha¹

Resumo: O presente texto discute como se deu a atuação de lideranças cristãs no STF durante a pandemia de COVID-19 nos processos judiciais que discutiram a suspensão das atividades religiosas presenciais e qual a perspectiva de direitos humanos defendida nos documentos processuais. O texto também relaciona a participação dessas lideranças à teoria da secularização e da pós-secularização.

Palavras-chave: Lideranças cristãs; STF; pandemia de COVID-19; direitos humanos.

Introdução

O início do ano de 2020 foi marcado pela chegada da pandemia de Covid-19 ao Brasil. Diante de um cenário de incertezas quanto ao potencial do vírus Sars-Cov, as autoridades determinaram suspensão de diversas atividades presenciais, como comércios, empresas e templos religiosos. Diante dos decretos emitidos pelos governos (municipais e estaduais), o STF se transformou num palco das mais variadas lideranças cristãs, que se utilizando da figura do *amici curiae*, questionaram a suposta violação de direitos humanos. O presente trabalho tem como objeto investigar quais foram as concepções de direitos humanos defendidas por esses grupos nos principais processos judiciais que versaram sobre a suspensão das atividades presenciais, fechamento e reabertura dos templos durante a pandemia e que tramitaram perante o Supremo Tribunal Federal. Pretende-se demonstrar que a noção de direitos humanos também é um terreno em disputa por lideranças cristãs, que, sob a sua defesa, reiteram seus valores éticos e morais. Para tanto, serão analisadas as petições e pareceres constantes nos principais processos judiciais do STF que versaram sobre a suspensão das atividades religiosas durante a pandemia de COVID-19, além da utilização de pesquisa bibliográfica de livros, artigos científicos e textos normativos.

¹ Doutoranda em ciências da religião pela Universidade Metodista de São Paulo, mestra em direito pela PUC-SP, bacharel em direito e advogada. Tem como foco o estudo das relações entre religião e direito, e entre religião e o Poder Judiciário, sobretudo a atuação de lideranças cristãs perante o STF.

1. Secularização e pós-secularização no contexto brasileiro

Nos últimos anos temos visto o aumento da participação de cristãos na política, principalmente os evangélicos. Esse fenômeno pode ser atribuído a diversos fatores, como o crescimento de vertentes pentecostais e neopentecostais e o seu acesso aos meios de comunicação em massa, como o rádio e a televisão. Pode-se ainda destacar a democratização da internet e a expansão da utilização das redes sociais como fatores que agudizaram a participação de diferenciadas denominações cristãs na vida pública. A formação da famigerada “bancada evangélica” consolidou a importância do voto do “crente” como determinante nos resultados das urnas. Com a possibilidade de exploração desse público, partidos políticos iniciaram uma corrida para tentar abraçar as pautas desse grupo e angariar o seu apoio.

Como se verifica, a presença da religião como elemento de constituição da vida em sociedade não deixou de existir. O processo de modernização não eliminou a sua importância na esfera pública e denominações emergentes, destacadamente as neopentecostais, são um nítido exemplo de que essa concepção de modernidade secularizadora não deve ser absolutizada e levada ao extremo de defender o fim da religião. Carlos Alberto Ranquetat Júnior (2008) conceitua a secularização como um conceito “polissêmico e multifacetado” que se relaciona ao Direito Canônico, com a paulatina afirmação de uma jurisdição secular, estatal, que alcançou todos os setores da vida social que estavam sob o domínio da Igreja. Para o autor, este fenômeno está diretamente ligado à modernidade, que dessacralizou todas as suas esferas: arte, direito, ciência etc. Porém, segundo Peter Bergera modernidade trouxe uma falsa impressão de secularização do mundo, mas tal teoria está equivocada (BERGER, 2000, p. 10). Vale lembrar que Berger havia profetizado o fim da religião, tese que foi reformulada nos seus últimos escritos. O autor se deu conta de que, na realidade, a religião nunca deixou de ocupar um lugar de importância na vida, ela foi se transformando e se adaptando à realidade. Nesse sentido, podemos citar a participação cada vez contundente das religiões no cenário público, especificamente no contexto brasileiro, que testemunha o fortalecimento de grupos cristãos reacionários.

É nesse sentido que podemos debater o conceito de pós-secularização como um vetor importante para compreender o atual estado da arte. A discussão central quanto à pós-secularização é se de fato houve uma dessecularização do mundo, ou

se, na realidade, o mundo foi, em algum momento, secularizado. Jürgen Habermas, remanescente da Escola de Frankfurt, também reafirma a permanência da influência da religião nos dias de hoje. O filósofo aponta que a racionalização da vida não necessariamente excluiu a magia e a partir dessa ideia, fala de uma *pós-secularização*, cujo ponto principal é a ausência de desaparecimento da religião. Ao contrário, defende Habermas, ela se mostra mais fortalecida nos discursos e na esfera pública, protagonizando o cenário político (HABERMAS, 2007, p. 126). É nesse sentido que o autor alemão vai contrariar pensadores como Feuerbach e defender a revisão da tese da secularização, a fim de reconhecer a vitalidade do elemento religioso. Na próxima seção apontaremos exemplos de como tem se dado a ostensiva participação de grupos religiosos junto ao Poder Judiciário Brasileiro.

2. Lideranças cristãs no STF e a utilização da figura do *amicus curiae*

Como vimos, a presença da religião como elemento de constituição da vida em sociedade sempre foi uma realidade e não deixou de existir apesar da modernidade. Coadunando o exposto na seção anterior, o fundamentalismo cristão tem sido objeto de inúmeros estudos, principalmente no contexto da América Latina, que se tornou, na última década, o maior exemplo de que a religião está no âmago da sociedade. Essa perspectiva coaduna com o aumento da constituição de organizações voltadas à defesa da liberdade religiosa, a exemplo da ANAJURE, IBDR – Instituto Brasileiro de Direito e Religião, CONCEPABI, entre outras organizações cristãs. Nesse contexto, analisamos a participação de lideranças cristãs junto ao Supremo Tribunal Federal nos processos que questionaram a constitucionalidade de decretos destinados à suspensão das atividades presenciais (e consequente fechamento dos templos) durante a pandemia de COVID-19. Dentre as organizações estudadas, podemos citar: Associação Nacional de Juristas Evangélicos – (Anajure); Conselho Nacional de Pastores e Líderes Evangélicos Indígenas (CONPLEI); Conselho Nacional dos Conselhos de Pastores do Brasil (CONCEPAB); Associação Instituto Santo Atanásio de Fé e Cultura; Instituto Brasileiro de Direito e Religião (IBDR); União Nacional das Igrejas e Pastores Evangélicos (UNIGREJAS) e Associação Centro Dom Bosco de Fé e Cultura. Tais entidades têm representantes das mais variadas denominações de igrejas cristãs, como evangélicos de igrejas pentecostais, neopentecostais, históricas e católicos. Tais organizações atuaram

como *amici curiae* ou autores em diversas ações judiciais por todo o Brasil, sendo que, no STF, ao todo, tramitaram sete processos, conforme informações públicas coletadas junto ao portal eletrônico do STF. São eles: ADI (ação direta de inconstitucionalidade) nº 7009, ADPF (ação de descumprimento de preceito fundamental) nº 701, ADPF (ação de descumprimento de preceito fundamental) nº 811, HC (Habeas Corpus nº 203829, Rcl (reclamação) nº 46178 e SS (suspensão de segurança) nº 5476. Em todos esses processos há a participação, ostensiva ou não, de lideranças cristãs em “defesa da fé” e da liberdade religiosa, a fim de questionar a legalidade e/ou limites dos decretos cujos efeitos culminaram no fechamento de templos.

De acordo com o texto legal, o *amicus curiae* não é imparcial, como é o caso do Ministério Público, responsável por fiscalizar a aplicação da lei. O “amigo da corte” é parcial e tem a incumbência de fornecer elementos para que uma das partes saia vencedora no processo. O objetivo das suas contribuições é o de qualificar o debate com “entendimentos técnicos ou científicos, as informações decorrentes dessas intervenções devem ser necessariamente consideradas no momento do julgamento” (MOTA, 2018, p. 730). É muito comum tais participações de diversificados grupos religiosos, desde integrantes da tradição judaico-cristã até religiosos de matriz africana, por exemplo. No entanto, o que causa estranhamento e incita a investigação, é a avalanche de inscrições para atuação como *amicus curiae* por lideranças religiosas cristãs, sobretudo as evangélicas. Isso é um indicativo do crescimento da participação desses grupos no debate jurídico da Suprema Corte, reflexo da sua ingerência nos processos decisórios dos demais os poderes (Legislativo, Executivo e Judiciário). Sabe-se que essa figura é um corolário do sistema democrático, com fundamento na cidadania e na função social do processo judicial. O “amigo do juiz”, como também é conhecido, é uma figura destinada a contribuir para o aprimoramento das instituições do Estado de Direito. A grande questão é: como se deu essa atuação? Quais as principais defesas desses grupos nos processos apontados? A título de exemplo inserimos abaixo trechos de uma petição protocolada por um *amicus curiae* junto ao STF nos autos da ADPF nº 811 de 2021, proposta pelo Partido Social Democrático – PSD Nacional para que fosse declarada a inconstitucionalidade do Decreto nº 65.563/2021 do Estado de São Paulo, que

suspendeu as atividades religiosas durante um cenário de agravamento da pandemia de COVID-19:

Não há dúvida que necessário se faz que os Templos continuem de portas abertas para a manutenção trabalhos sacerdotais na assistência religiosa e socorro espiritual da população. Portanto, sob todas estas perspectivas, a população necessita dos Templos de qualquer culto com suas portas abertas, porque a assistência religiosa e o respectivo socorro espiritual são serviços essenciais, nos termos do art. 3º, do Decreto nº 10.282/20, do Governo Federal, que estabelece que as medidas previstas na Lei nº 13.979/20, deverão resguardar o exercício e o funcionamento dos serviços públicos e atividades essenciais; sendo estes, aqueles indispensáveis ao atendimento das necessidades inadiáveis da comunidade, dispondo-os em rol meramente exemplificativo (tanto que emprega e expressão “tais como” em seu §1º) (ADPF 811/2021, STF, p. 16).

O trecho acima integra a petição inicial da Ação de Descumprimento de Preceito Fundamental proposta pelo Conselho Nacional dos Conselhos de Pastores do Brasil – CONCEPAB, cujo presidente é o Bispo Robson Rodvalho, pastor e fundador da Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra, denominação neopentecostal. Vale lembrar o texto do citado decreto, que instituiu “medidas emergenciais, de caráter *temporário e excepcional*, destinadas ao enfrentamento da pandemia de COVID-19”. Grifou-se a expressão “temporário e excepcional” para ressaltar que a medida não objetivava cercear, de maneira duradoura, as liberdades por ele suspensas. A legislação em comento objetivou a imposição de isolamento social e fechamento dos templos num cenário de agravamento dos números de mortes pela propagação do vírus e escassez de leitos de UTI. A reabertura dos templos também foi objeto de discussão na ADPF nº 701/2021 proposta pela ANAJURE – Associação Nacional de Juristas Evangélicos em face de alguns decretos municipais que estabeleceram a suspensão das atividades religiosas. Um homem evangélico requereu o ingresso como *amicus curiae* utilizando linguagem religiosa:

Amicus Curiae. Fungibilidade. Direito Constitucional. Direito a Religião. Direito a Liberdade de Culto. Direito a Liberdade de Expressão. Instituições que “em tese”, ainda são democráticas
As igrejas são afinal, as verdadeiras FORÇAS ARMADAS DE DEUS, O COMANDANTE SUPREMO DESTA MUNDIA, POIS NÃO HÁ OUTRO.
[...] Nós, podemos até ter a nossa liberdade tirada, a nossa carne flagelada, podemos apanhar, ser torturados, presos, esquartejados, jogados aos leões, enfim, podemos sofrer tudo isso, mas para nós, o melhor vem depois, e isso, absolutamente nada nem ninguém poderá nos tirar.

Para nós, DEUS é único, grande e Justo Juiz, e contra as decisões dele, não cabe Recurso. [...]Essa é a raiva, o ódio daqueles que servem o mal, OU SÃO O PRÓPRIO MAL. Necessitamos de relacionamento pessoal com nosso deus, o que só poderemos ter através dos Cultos Presenciais (ADPF 701, STF: 2021).

Como se pode verificar a partir da ementa, há um discurso muito distante da tradição jurídica das cortes brasileiras. A linguagem não é técnica, mas, religiosa, focada num contexto muito específico de determinado grupo. Busca inserir no debate jurídico-social expressões “espiritualizantes”, de um campo não concreto e talvez para alguns dos ministros, incompreensível. Doravante, vê-se a seguinte frase: “FORÇAS ARMADAS DE DEUS, O COMANDANTE SUPREMO DESTA MUNDU, POIS NÃO HÁ OUTRO”, em letras garrafais. Como se verifica, há a invocação de um “exército”, de uma espécie de militarismo na religião e que reflete o atual contexto de polarização da política brasileira. A fala transcrita acima reafirma a presença, cada vez mais marcante, das religiões na esfera pública. Pode-se dizer que, neste caso específico, há trechos em que se utiliza a linguagem jurídica, sob a argumentação da liberdade religiosa, defendida como direito humano, tema da próxima seção.

3. Direitos humanos e dignidade da pessoa humana em debate

As petições analisadas têm um ponto em comum: a defesa da liberdade religiosa como um direito humano. O argumento majoritário das petições é o da defesa da liberdade religiosa, direito humano de primeira dimensão necessário à concretização da dignidade da pessoa humana.

Lembremos da teoria de Karel Vasaki, jurista tcheco-francês que viveu entre 1929 e 2015, defensor da teoria das gerações de direitos fundamentais. O autor, desenvolveu a teoria geracional, objetivando, metaforicamente, mostrar a evolução dos direitos do ser humano. Tais direitos, que seriam estudados pela análise cronológica, passariam a integrar os ordenamentos jurídicos dos diversos Estados. Essas gerações representariam a conquista três espécies de direitos fundamentais, amparada nos ideais divulgados especialmente na Revolução Francesa, os quais se resumiam no lema “liberdade, igualdade e fraternidade”. Cada uma dessas expressões representaria uma geração de direitos a ser conquistada. Posteriormente tem-se diversas críticas à noção cronológica dessas gerações, e,

considerando a vedação ao retrocesso, outros autores passaram a denominar as gerações de dimensões, onde nova uma “era” de direitos não substituiria direitos anteriormente conquistados. Na esteira da teoria geracional/dimensional, os direitos defendidos pelas lideranças estudadas estariam situados na primeira geração/dimensão, onde a defesa das liberdades pressupõe, inicialmente, uma postura negativa do Estado, ou seja, o seu suficiente distanciamento para garantir que o indivíduo exerça sua liberdade sem interferência estatal.

Outro eixo importante da tese majoritária das lideranças cristãs é a defesa da dignidade da pessoa humana, que estaria ameaçada pela redação de diversos decretos que determinaram a suspensão das atividades presenciais das igrejas cristãs. No entanto, é importante ressaltar que o conceito de dignidade da pessoa humana também é problemático. Sua grande vagueza tem feito com que ela funcione como um espelho, em que cada um projeta nela a sua própria imagem, os seus valores e convicções. Isso tem feito com que a ideia de dignidade seja frequentemente invocada pelos dois lados do litígio, quando estejam em disputa questões moralmente controvertidas. Como tese adicional, há a defesa da laicidade do Estado, o que se oporia à noção de laicismo, porém, tais noções também carregam muita subjetividade. Laicidade, assim como Democracia, é um termo polissêmico, dotado de elasticidade. Não há uma laicidade, há laicidades que devem ser analisadas sob perspectiva local, o que torna problemático o argumento de que ela estaria sob ameaça.

Considerações finais

Esse estudo demonstrou que a concepção de direitos humanos utilizada pelas lideranças cristãs nos processos analisados está centrada na defesa da liberdade religiosa e nos direitos fundamentais de primeira dimensão. Portanto, o discurso de defesa dos direitos humanos teria sido uma estratégia para que as lideranças estudadas reafirmassem seus valores morais, sociais, econômicos e políticos perante o STF.

Referências

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

CATROGA, Fernando. *Entre deuses e césores: secularização, laicidade e religião civil: uma perspectiva histórica*. 2ª Ed. Almedina: Coimbra, 2010.

HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

MIRANDA, Jorge. Estado, Liberdade Religiosa e Laicidade. *Observatório da Jurisdição Constitucional*. Ano 7, no 1, jan./jun. Lisboa: 2014.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos estudos Cebrap São Paulo*, n. 74, p. 47-65, mar. 2006.

RANQUETAT JR., C. A. Laicidade à brasileira: um estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos. *Tese*. 310 f. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2002.

RANQUETAT JR., C. A. Laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo conceitos. *Revista Sociais E Humanas*, 21(1), 67-75, 2009.

OS MITOS SECULARES E O MITO DA SOCIEDADE SECULAR

Thiago Mendes Alves de Deus¹

Resumo: Esta apresentação objetiva discorrer sobre uma linha perpendicular da pesquisa que desenvolvemos no PPGCRPUC-Campinas, que investiga a relação entre a dessacralização da Igreja e o Estado laico, uma análise a partir da obra *Secular Religion*, de Hans Kelsen. Ao abordar de maneira vertical o aspecto metodológico empregado nessa obra, buscaremos, na constituição do método comparativo, a base da argumentação refutativa de Kelsen em relação aos seus contraditores. Como marco de compreensão do método comparativo consideraremos a perspectiva de Marc Bloch quando identifica dois momentos inerentes ao método: analógico, analisando similitudes, e contrastivo, analisando diferenças. O rigor metodológico kelseniano transparece em *Secular Religion* como caminho para identificar equívocos interpretativos de seus adversários intelectuais. Após revisar amplo levantamento das semelhanças entre as ideias que formam a religião, e as ideias que formam as religiões seculares, Kelsen também destaca, ao contrário de seus interlocutores, diferenças fundamentais entre os fatos sociais analisados que podem levar a erro operacional do método, conduzindo a más interpretações da análise. Ele usa o método comparativo para fazer implicações epistemológicas remetendo aos fundamentos da constituição do método. Após indicarmos essa base metodológica, a utilizaremos para identificar os mitos seculares modernos, e, por hipótese, qual o lugar do mito na sociedade atual. Um teste neste sentido é importante para nossa pesquisa por ligar a tese de “*Secular Religion*”, que defende a impossibilidade epistemológica das religiões seculares a um aspecto da tese da pesquisa que desenvolvemos, a saber: a Igreja como potência mundana. **Palavras-chave:** Mitos Seculares; Religiosidade; Dessacralização; Método Comparativo; Hans Kelsen.

Introdução

Com o advento da modernidade, a relação Igreja e Estado sofre constantes transformações. A crise democrática que vivemos exige reflexões permanentes sobre esta relação. É neste sentido que desenvolvemos nossa pesquisa no âmbito do mestrado no PPGCR PUC-Campinas, buscando a compreensão de como a Igreja, enquanto uma instituição incumbida de direcionar a espiritualidade e valores que dão sentido à história e ao futuro da comunidade social, instituindo normas e referências morais, pode atuar no desenvolvimento da sociedade sem ferir o postulado da laicidade do estado democrático.

Partimos da hipótese de que tal atuação é possível por meio da religiosidade, que a Igreja, instituição e sacra, produz com uma **dessacralização**, entendida aqui

¹ Graduado em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie; Graduado em Ciências Jurídicas e Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Mestrado em andamento PPGCR da mesma instituição.

como ação positiva de “movimento para fora²”, enquanto conduz o sagrado para o mundo.

Como obra central para a análise da proposta, utilizamos o livro “Secular Religion”, do jurista Hans Kelsen. Nela, o autor, entendendo que as religiões contêm características específicas em sua definição, nega a ideia de religião secular, indicando os perigosos produtos que ela apresenta, como: a ameaça ao postulado da laicidade, da democracia e do espírito do pensamento moderno.

Abordamos, nessa comunicação, a ideia de mito nesta obra de Kelsen, observando como o autor desenvolveu essa ideia empregando o método comparativo, que entendemos ser uma base da argumentação refutativa aos seus interlocutores³. Consideramos a perspectiva de Marc Bloch sobre o método comparativo, que identifica dois momentos inerentes ao método, um momento analógico e um momento contrastivo (1998, p. 121).

Após delinear essa base metodológica, a utilizamos para identificar mitos seculares modernos, refutando, por hipótese, o mito de uma sociedade secular. Um teste neste sentido é importante para ligar a tese de “Secular Religion”, que defende a impossibilidade epistemológica das religiões seculares a um aspecto da tese da pesquisa que desenvolvemos, a saber: a Igreja como potência mundana.

1. O mito para Kelsen

A definição de mito é extensa e tem variadas facetas. Roland Barthes (2001, p. 73) propõe três formas para ler e decifrar o mito: 1) focalizando o significante vazio, em que o conceito preenche a forma do mito sem ambiguidade (sistema simples, significação literal); 2) focalizando um significante pleno, distinguindo o sentido da forma e a deformação que um provoca no outro (o mito é uma impostura); 3) focalizando o significante do mito em sua ambiguidade, reagindo “de acordo com o mecanismo constitutivo do mito”. Barthes diz que a primeira forma é

² Pretendemos destacar na etimologia da palavra o sentido do prefixo “des”, como “movimento para fora”, sentido que também pode ser expressado por esse sufixo e que mais harmoniza a raiz da palavra.

³ Os editores de “Secular Religion”, indicam que “o ponto de partida das considerações de Kelsen foi o livro “The New Science of Politics”, publicado em 1952 pelo ex-aluno de Kelsen, Eric Voegelin, contudo, no decorrer da obra, um grande número de interlocutores, diretos e indiretos aparecem, como, por exemplo, Carl Schmitt, Karl Löwith, Ernst Cassirer, Fritz Gerlich, Arnold J. Toynbee, Raymon Aron, J.L.Talmon, Crane Brinton, Rosenstock-Huussy, Hans Jonas, Jakob Taubes, entre vários outros.

cínica, a segunda é desmistificadora e a terceira é dinâmica, pois “o leitor vive o mito como uma história simultaneamente verdadeira e irreal.”

Nessa perspectiva, Kelsen enfrenta o conceito de mito como uma forma de expressão de ideias que fundam uma ordem de sentido, se aproximando da terceira forma proposta por Barthes. Podemos perceber esse entendimento quando, analisando o conceito de história, Kelsen faz uma comparação entre o mito judaico-cristão e o mito grego. Nas narrativas, encontra-se a fundação de sentido que cada uma das sociedades tem de história:

No mito judaico-cristão a história também começa com uma era de ouro, o paraíso, e depois degenera em um período de pecado e miséria. Mas a diferença entre o mito grego e o judaico-cristão não é tão grande a ponto de justificar uma visão que considera apenas o último, *mas não o primeiro como o protótipo da filosofia moderna da história*. De acordo com o mito judaico-cristão o fim da história, a era de ouro, o paraíso perdido, retornará no Reino de Deus. Portanto, se é essencial para a filosofia moderna da história conceber a história como uma sucessão de eventos que acontecem, mas uma vez, então o mito judaico-cristão é certamente um modelo menos adequado do que o mito grego (KELSEN, 2012, p. 203)⁴.

Podemos afirmar que o jusfilósofo vê um espaço funcional no mito, indo além da chave simbólica especulativa, quando diz que um modelo é menos adequado que outro. Contudo, percebemos que essa utilização é articulada dentro da simultaneidade verdade/irreal que Barthes expõe na terceira forma de ler e decifrar o mito. Nessa perspectiva, *o rito deve seguir o mito*⁵, sendo perigoso estruturar envolta de um mito religioso ritos seculares. Isto porque o “*sentido pode até perder seu valor, mas não morre se prestando a esconder a forma do mito*”⁶. Entendemos, como exemplo disso, quando Kelsen se refere ao teólogo Rudolf Bultmann, denunciando sua tendência em “interpretar as filosofias ateístas da modernidade como religiões seculares”⁷ (2012, p. 8).

⁴ No original: “In the Judaeo-Christian myth history also begins with a golden age, the paradise, and then degenerates into a period of sin and misery. But the difference between the Greek and the Judaeo-Christian myth is not so great as to justify a view that considers only the latter, *but not the former as the prototype of modern philosophy of history*. According to the Judaeo-Christian myth the end of history, the golden age, the paradise, will return in the Kingdom of God. Therefore, if it is essential for modern philosophy of history to conceive of history as a succession of events that happen but once, then the Judaeo-Christian myth is certainly a less suitable model than the Greek myth” (grifo e itálico nosso).

⁵ Ver Paul Tillich, Teologia da Cultura

⁶ Ver Roland Barthes, Mitologias

⁷ Original “interpreting modern atheistic philosophies as secularized religion”

O programa de demitologização de Bultmann é célebre e sua motivação para a construção do programa foi válida⁸, mas, com o tempo, o mito permanece nas interpretações bíblicas. O passar da história consolidou a bíblia como um livro de fé e não de ciência, o que diminui a preocupação/motivação bultminiana. Diante disto, cabe se perguntar, levantando mais uma problematização para refletirmos a partir de *Secular Religion*: é tão distante a visão científica da visão mítica como suponha Bultmann? Não será possível um caminho inverso à afirmação do filólogo francês Ernest Renan, quando ao comentar sobre Jesus e os essênios diz que: “As semelhanças em história não implicam sempre aproximações” (BLOCH, 1998, p. 128), que admita que as diferenças nem sempre implicam em distanciamentos? Sem dúvida, o mito é diferente da ciência, mas ambas são ordens de organização da realidade. Assim, em “*Secular Religion*”, Kelsen, de forma alguma, exalta o mito em detrimento da ciência, mas também não despreza sua força legitimadora, explicativa e organizadora. Percebemos, diante dessa posição de Kelsen, um reconhecimento da importância do mito e uma adequada colocação para essa ordem de ideias.

2. Os mitos seculares

A variedade dos mitos é vasta dentro de uma única matriz e a modernidade se abre a todas as matrizes apresentando seus temas em estórias que compõem um grande relicário de cores e luzes em busca da transformação do ethos social.

A ordem de ideias inteligíveis ao homem moderno parte dele próprio (CHAUÍ, 23:25–33:25), tendo nele mesmo a medida de todas as coisas. Este é o marco inicial para os mitos modernos. Tudo é em função dele. Assim se constrói o mito econômico, o mito do progresso, o mito político. Diante disso, destacaremos os temas da superação da morte e do bem viver buscando, por comparação, correspondentes seculares.

O tema da superação da morte sempre esteve nas preocupações humanas e está em muitas matrizes mitológicas⁹. Como conquista da imortalidade, temos o

⁸ Ver apresentação da tradução em português da “Teologia do Novo Testamento” Rudolf Bultmann redigida pelo Dr. Gottfried Brakemeier, professor de teologia sistemática da Escola Superior de Teologia de São Leopoldo/RS.

⁹ Sobre mitos de superação da morte ver artigo de SILVEIRA, Aline Dias; COSTA, Daniel Lula; SEGREDO, Raisa. “A importância dos Mitos Orientais sobre a morte para a compreensão da Condição

mito grego Sísifo (embora a imortalidade nesse mito seja um castigo), a lenda japonesa da sereia de Ningyo (a imortalidade aqui também é uma maldição), a lenda medieval do santo graal, a lenda da fonte da juventude, os mitos do fruto proibido representado pela ambrosia (grego), maçã dourada (nórdico), do pêsego da imortalidade (chinês), entre outros de várias mitologias¹⁰. Percebemos a secularização do tema a partir do mito grego de Asclépio correspondendo à moderna medicina (que tem como seu símbolo o ‘bastão de Asclépio’). Na medicina moderna o homem, munido com a ciência, supera aquilo que determina seu fim. A representação de uma serpente envolvendo um bastão, simboliza, em última instância, a cura indicando a superação da morte.

Na mitologia grega, Asclépio é filho de Apolo com uma mortal. Zeus não aprovou o relacionamento e puni a mortal adiantando seu destino, enquanto estava grávida. Antes que a criança morresse dentro do ventre se sua mãe, Apolo, que era o Deus da Medicina, salva, seu filho, que passou a ser considerado o Deus da Medicina, pois significava a vitória sobre a morte. Sua dedicação à arte de curar e sua descendência colaboraram para a expansão da sua fama e o do seu culto. Com a secularização, “o papel terapêutico da religião cedeu lugar aos processos científicos” (BOLAN. 1972, p. 160) e a medicina passa a ser considerada como libertação da permanente ameaça de morte.

No tema do bem viver temos três assuntos conectados: o trabalho (racionalização), a tecnologia/ciência (a facilitação) e o capital (prosperidade), todos unidos para oferecer melhor forma de vida ao homem (MUMFORD, 1967, p. 140, 274). Com isso, vislumbra a possibilidade de uma sociedade independente de forças para além dela tornando o homem livre definitivamente. Essa liberdade só é possível em uma sociedade secular, que o grande inquisidor sintetiza na máxima: “*se Deus não existisse tudo seria permitido*”.

Humana”. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano XI, n. 33, Janeiro/Abril de 2019 – p. 71-97.

<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/download/37203/751375138953/> Fonte Universidade Estadual de Maringá. Nesse artigo, que parte da perspectiva de Edgar Morin, reflete sobre as abordagens mitológicas da morte como não dual, tendo como base de análise três Mitos orientais: Gilgamés, Osíris e Trimurti hindu. Nesses mitos não há necessidade de superação da morte, pois vida e morte são partes de um todo.

¹⁰ Nossa fonte a essas estórias foi o blog “Portal dos Mitos”, utilizando a ferramenta de busca no próprio site. Disponível em: Portal dos Mitos: Mapa do Blog (portal-dos-mitos.blogspot.com).

3. O mito em uma sociedade secular

É com a modernidade que se inicia a construção do mito de uma sociedade secular. Max Weber vislumbra essa sociedade da seguinte forma:

Aquele grande processo histórico-religioso do desencantamento do mundo que teve início com as profecias do judaísmo antigo e, em conjunto com o pensamento científico helênico, repudiava como superstição e sacrilégio todos os meios mágicos de busca da salvação, encontrou aqui sua conclusão (2004, p. 96).

Nela a industrialização levaria o homem a um desencantamento do mundo e com a racionalização ele não necessitaria mais da ideia de Deus. Em termos comparativos, Deus, como provedor e organizador da realidade, seria substituído pela força de trabalho organizada e pela ordenação racional. Apesar das semelhanças de ideias, as diferenças são latentes. Ao contrastar essas hipóteses, logo se percebe que a providência na ideia de Deus não é somente material, não é somente para o corpo e não é só para vida. Formar uma sociedade sem considerar as necessidades espirituais do ser humano pode ser um desarranjo, não é seguro e nem apropriado. O mito precisa atender à demanda.

Quanto à racionalização como organizadora da realidade, a comparação fica mais harmônica, mas, ainda insuficiente. Com a emancipação do homem moderno, cresce sobre ele a responsabilidade de sua interferência na realidade. Há uma maior consciência sobre as consequências de suas ações. A ciência, sua aliada, vê a realidade na tentativa de prever consequências, mas, conforme indica Kelsen: “*Ver para prever é tarefa da ciência: prever tudo sem ter visto nada é apenas uma utopia metafísica absurda que ainda obtém muitos favores* (KELSEN, 2012, p. 151)¹¹.

Assim, ainda na sociedade secular persiste a pergunta pela origem, questão que pode reivindicar pensamento de tipo mitológico, especialmente religioso. Kelsen destaca Hans Reichenbach, como “um dos mais exemplares representantes da ciência e da filosofia” e em nota o cita:

O desejo de compreender o mundo natural conduz de tempos em tempos à pergunta sobre a origem do mundo. [...] A história da criação mais bem conhecida surgiu do espírito criativo do povo hebreu, [...] Esse relato explica a origem do mundo como criação da vontade divina. [...] por meio de analogias antropomórficas resumidas no seguinte raciocínio: assim como os homens

¹¹ No original “*To see in order to foresee is the business of science: to foresee everything without having seen anything is only an absurd metaphysical Utopia which still obtains too much favor*”. (itálico nosso)

constroem ou criam casas, ferramentas e jardins, também Deus construiu ou criou o mundo (2012, p. 52)¹².

Percebemos, com a citação, que por mais independente que o homem esteja ele ainda encontra verdade em suas estórias fundantes.

Conclusão

Nessa síntese kelseniana, vemos uma indicação para a complementariedade das duas esferas que nossa pesquisa aborda. Esperamos, como resultado, ao fim da pesquisa, indicar possibilidade de atuação das religiões, por meio da religiosidade, em contribuição para a manutenção e o fortalecimento da democracia.

Referências

CHAUÍ, Marilena. *A Terra é Redonda* – entrevista Marilena Chauí parte 1. O Mito Fundador. 25 de out. de 2023. Disponível em: www.youtube.com/watch?v=2F6-imiQawk

BARTHES, Roland. *Mitologias*. 11ªed – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BLOCH, M. Para uma História Comparada das Sociedades Européias. In: Bloch, M. *História e Historiadores*. Lisboa: Teorema, 1998. p. 119-150.

BOLAN, Valmor. *Sociologia da Secularização* – a composição de um novo modelo cultural. Petrópolis – Vozes, 1972.

KELSEN, Hans. *Secular Religion* – A Polemic Against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science, and Politics as “New Religions”. Germany: Springer-Verlag/Wien, 2012

MUMFORD, Lewis. *The Mith of the Machine*. New York: Harcourt, Brace&World, 1967.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*. Edição de Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

¹² No original “The desire to understand the physical world has at all times led the question of how the world began. [...] The best-known story of creation, a product of Hebrew imaginative sprit, [...] Its explains the world as the creation of God. [...] proceeding by anthropomorphic analogies: as humans make homes and tools and gardens, God made the world.”

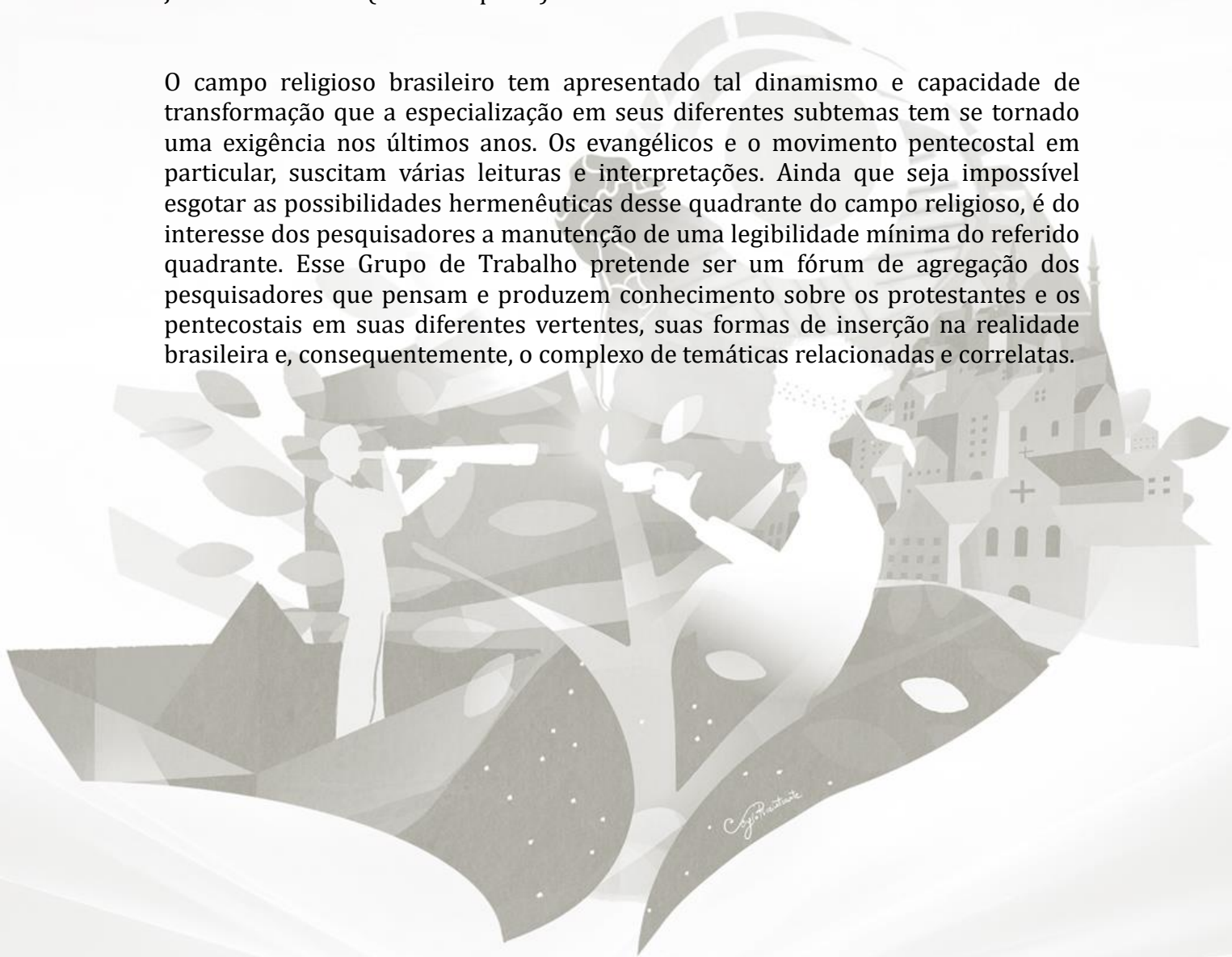
GT 12: PROTESTANTISMOS E PENTECOSTALISMOS



GT 12: PROTESTANTISMOS E PENTECOSTALISMOS

Edin Sued Abumanssur (PUC-SP)
David Mesquiati de Oliveira (UNIDA/RELEP)
Manoel Ribeiro de Moraes Jr. (UEPA)
Jefferson Zeferino (PUC-Campinas)

O campo religioso brasileiro tem apresentado tal dinamismo e capacidade de transformação que a especialização em seus diferentes subtemas tem se tornado uma exigência nos últimos anos. Os evangélicos e o movimento pentecostal em particular, suscitam várias leituras e interpretações. Ainda que seja impossível esgotar as possibilidades hermenêuticas desse quadrante do campo religioso, é do interesse dos pesquisadores a manutenção de uma legibilidade mínima do referido quadrante. Esse Grupo de Trabalho pretende ser um fórum de agregação dos pesquisadores que pensam e produzem conhecimento sobre os protestantes e os pentecostais em suas diferentes vertentes, suas formas de inserção na realidade brasileira e, conseqüentemente, o complexo de temáticas relacionadas e correlatas.



A TEÓLOGA NAS IGREJAS ASSEMBLEIA DE DEUS NO BRASIL E A HERMENÊUTICA PENTECOSTAL

Adeir da Silva Oliveira¹

Resumo: O presente artigo tem como objetivo analisar o lugar de fala das teólogas pentecostais nas Assembleias de Deus brasileiras (ADs) considerando os debates sobre a Hermenêutica Pentecostal. Partimos da conceituação de Gayatri Spivak sobre o lugar de fala, em que reflete sobre os estudos relacionados aos subalternos, e também, a partir das concepções de Pierre Bourdieu sobre o habitus e capital simbólico no campo religioso. A pergunta problema está formulada da seguinte maneira: de que modo a participação das teólogas pentecostais assembleianas, pode contribuir nas discussões sobre a Hermenêutica Pentecostal no contexto das igrejas ADs no Brasil? Para respondê-la, problematizamos o lugar de fala da mulher nas ADs, sua capacidade discursiva e a condição de mulher subalterna com voz silenciada nas questões religiosas. A abordagem será a partir do “Manifesto sobre a Hermenêutica Pentecostal”, emitido pela Convenção Geral dos Ministros da Igrejas Evangélicas Assembleias de Deus no Brasil (CGADB), em Abril de 2021. A partir deste documento, a ideia é analisar a situação silenciosa e aparente inviabilidade do papel das mulheres na história do pentecostalismo brasileiro. Outro ponto importante será o estudo de biografias femininas, como Céfora Carvalho, coautora da Teologia sistemático-Carismática, nos debates sobre a Hermenêutica Pentecostal. A pesquisa acentua como as mulheres têm pouca participação no âmbito dos debates e no desenvolvimento do ministério ou trabalho eclesiástico nas ADs no Brasil.

Palavras-chave: Subalterno; Assembleias de Deus; Pentecostalismo; Hermenêutica Pentecostal.

Introdução

O presente artigo é oriundo da busca de promover a oportunidade do lugar de fala das teólogas assembleianas brasileiras, sob perspectiva das discussões apresentadas no Manifesto da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB), em abril de 2021. Portanto, o autor propõe a utilização dos conceitos sociológicos de Pierre Bourdieu, sobre o poder simbólico, habitus e o capital simbólico no campo religioso. Também será usado o conceito subalterno, sob o ponto de vista de Gayatri Spivak, para analisar a situação do silêncio da mulher assembleiana nas discussões sobre a hermenêutica pentecostal. A metodologia proposta para o artigo é bibliográfica e de caráter qualitativo.

¹ Mestrado em andamento em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória. E-mail: adeiroliveri@live.com.

No contexto da América Latina, percebe-se um avanço nas discussões relacionadas aos pentecostalismos, sobretudo no que respeita as questões sociais contemporâneas. A Rede Latino-Americana de Pentecostais (RELEP) tem sido um amplo espaço para pesquisadores e pesquisadoras na produção de pesquisas na América Latina sobre os pentecostalismos. Contudo, no contexto das ADs brasileiras, nas discussões de conotação religiosa voz das teólogas tem sido pouco ouvida a nível nacional e internacional. Por isso, será destacado a relevante contribuição teológica da jornalista e escritora Céfora Carvalho.

1. A ação pastoral CGADB como capital simbólico do campo religioso brasileiro

O Manifesto publicado pela CGDB, em abril de 2021, aborda sobre a Hermenêutica Pentecostal em solo brasileiro. A relevância dessa temática para o pentecostalismo se dá, porque já se passaram cerca de uma década que se iniciou essa pesquisa em solo nacional e as discussões ainda permanecem, mesmo após um posicionamento oficial dessa Convenção. Contudo, questiona-se: como um tema extremamente relevante e discutido tanto por leigos, quanto por acadêmicos e principalmente pelos pastores dessa denominação, não teve a devida participação das teólogas brasileiras?

Assim, com exceção a Jornalista, teóloga e escritora Céfora Carvalho, coautora da Teologia Sistemático-Carismática, tivemos pouca atuação das pesquisadoras abordando essa temática em território nacional. Logo, surgiu o questionamento: de que maneira a participação das teólogas pentecostais assembleianas, podem contribuir nas discussões sobre a Hermenêutica Pentecostal? Visto que historicamente, o papel das mulheres nas ADs foi e tem sido de grande relevância.

Portanto, o artigo aborda os conceitos sobre o *habitus* e o capital simbólico no campo religioso, objetivando apresentar como os pastores CGADB, por meio de sua diretora, possuem um poder simbólico para nortear as discussões sociais e teológicas no pentecostalismo brasileiro. O conceito de capital simbólico, na perspectiva de Bourdieu, de forma simples trata de um “poder atribuído àqueles que obtiveram reconhecimento suficiente para ter condição de impor o reconhecimento” (CAMPOS; LIMA, 2018, p. 113).

2. O poder simbólico religioso a partir do *habitus* nas ADs no Brasil

A ideia de sistemas simbólicos, possibilita-nos, apresentarmos a crença se no campo religioso de forma simbólica e concreta por meio do *habitus*. Assim de acordo com o conceito de Bourdieu sobre o campo religioso, pode-se considerar que uma liderança religiosa como esse campo, ou seja, os agentes de produção a partir da orientação de um *habitus*. Dessa forma os pastores assembleianos em comento, de forma representativa são possuidores de um poder simbólico capaz de produzir “a moralização ou a sistematização das crenças e práticas religiosas” (BOURDIEU, 2015, p. 34).

Para Bourdieu, a perspicácia simbólica da religião procura demonstrar o estabelecimento à ordem social, sobretudo no que respeita a um caráter meramente inquestionável e transcendental. Nesse aspecto se configura a gênese do poder simbólico religioso. Segundo Lahire (2002, p. 19), “cada campo corresponde um *habitus* (sistema de disposições incorporadas) próprio do campo [...] e cada agente do campo é caracterizado por sua trajetória social, seu *habitus* e sua posição nesse campo”. Nesse sentido, como uma agente social, a mulher assembleiana, sobretudo as teólogas merecem serem ouvidas no que respeita as discussões em comento.

Portanto, Bourdieu apresenta-nos o conceito de *habitus* com:

Sistemas de disposições duráveis e transponíveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, ou seja, como princípios geradores e organizadores de práticas e de representações que podem ser objetivamente adaptadas ao seu objetivo sem supor a intenção consciente de fins e o domínio expresso das operações necessárias para alcançá-los (BOURDIEU, 2009, p. 87).

Assim, “compreender o *habitus* significa reconhecer que nele existe um componente dinâmico e dialético, portanto, mudanças podem ser acionadas de diversas formas: os agentes sociais podem adotar novos comportamentos que contribuirão para a melhor gestão do seu estilo de vida” (MADEIRA; FILGUEIRA; BOSI; NOGUEIRA, 2018, p. 109). Por isso, a participação de teólogas assembleianas brasileiras como Céfora Carvalho, nos debates sobre a Hermenêutica Pentecostal, precisam ter mais oportunidades de fala no contexto assembleiano e também a nível mundial.

3. A participação das mulheres nas ADs no Brasil nas discussões teológicas e sociais

A religião tem desempenhado um papel relevante na sociedade em torno das discussões contemporâneas. No entanto, a participação das mulheres continua sendo inviabilizadas ou silenciadas, em relação ao diálogo no âmbito de importantes discussões no contexto assembleiano. As mulheres ainda possuem pouca participação em eventos oficiais sobre o diálogo e as discussões em relação a temas relevantes da contemporaneidade no contexto das ADs brasileiras.

Ao abordar sobre a globalização e a discussão sobre o futuro do diálogo interfé, Kwok Pui-Lan afirma que “o diálogo está acontecendo entre líderes religiosos em encontros ecumênicos, entre estudiosos em espaços acadêmicos e nas comunidades locais e não nas hierarquias” (PUI-LAN, 2011, p. 21). Logo, resta-nos o questionamento seria o diálogo o caminho para inserir as teólogas na esteira dessas discussões?

A história do pentecostalismo nos mostra, que as mulheres deixaram um legado relevante através das operações do Espírito Santo em suas vidas. Mulheres como Maria Woodworth Etter que foi uma proeminente evangelista do final do século XIX, nos Estados Unidos, considerada avó do Pentecostalismo. Além disso, de acordo com o escritor Gedeon Freire de Alencar (2021), o “apagamento de Frida Vingren das matérias referentes às efemeridades das Assembleias de Deus parece seguir uma lógica de desigualdade estrutural, também observável em meios de comunicação não religioso”.

No que concerne ao lugar de fala, sob a perspectiva dos estudos subalternos em Spivak, Gabriel Nascimento afirma:

Trata-se, assim, da experiência vivida por mulheres negras e teorizadas por elas próprias, sem o uso de intérpretes, e da condição dessas mulheres em serem construídas como o “outro do outro”. Parecem dois fenômenos similares, mas são interdependentes por natureza. São interdependentes porque um fenômeno não precisa do outro para existir e porque um condiciona a existência do outro. O lugar de fala cumpriria, portanto, um lugar de “sotaque”, que reúne, no caso do Brasil, as experiências vividas, que vêm reconhecidas no trabalho dos estudos decoloniais como lócus de enunciação, sempre a partir do feminismo negro, e do direito de fala de mulheres negras em poderem se fazer representar sem intérpretes (NASCIMENTO, 2021, p. 61).

Finalmente, é necessário estimular uma maior inclusão de mulheres como Céfora Carvalho, coautora da Teologia Sistemático-Carismática nos debates pertinentes ao pentecostalismo. Portanto, fica evidente que “há mulheres estudando teologia, fazendo mestrado e inclusive doutorado, trazendo outras reflexões para dentro da família, igreja e inclusive a sociedade” (COUTINHO, 2020, p. 43). Além disso, as mulheres assembleianas, que já atuam nas escolas bíblicas dominicais e em outros setores importantes da Igreja, possuem condições de avançar não somente nas discussões, como por exemplo, sobre a hermenêutica pentecostal, mas também, sobre as questões sociais contemporâneas.

Conclusão

O Artigo apresentou os conceitos de Bourdieu sobre o *habitus*, capital simbólico no campo religioso. Inicialmente, a pesquisa abordou sobre a ação pastoral da CGADB como Capital Simbólico do Campo Religioso brasileiro e buscou aludir a capacidade discursiva das mulheres. Na segunda parte discutiu-se a respeito do Poder Simbólico Religioso a partir do *habitus* no contexto das ADs no Brasil para refletir sobre a invisibilidade da figura feminina no âmbito das discussões sobre a hermenêutica pentecostal. Por fim, o texto propôs demonstrar através do lugar de fala, que essas mulheres tenham mais espaço e apresentem reflexões para dentro da família, igreja e inclusive na sociedade.

Portanto, ao tratar acerca do lugar de fala das teólogas pentecostais nas ADs no Brasil, a discussão contextualizou-se em torno do Manifesto publicado pela CGADB DE abril de 2021. Apesar de ser um tema amplamente discutido nos últimos trinta anos no contexto pentecostal anglo-saxão, esse assunto está em pauta no meio assembleiano a uma década e mesmo assim, não se ouve uma voz feminina tradando dessa questão com propriedade em solo pátrio. Por isso, a perspectiva de Spivak sobre o lugar de fala da mulher, é trazido para que seja quebrado esse silêncio e que seja demonstrado o potencial feminino no âmbito do pentecostalismo brasileiro.

Referências

ALENCAR, Gedeon F.; FERREIRA, Ismael V.; BARROZO, Victor B. F. *Pentecostalismos, Direitos Humanos e questões contemporâneas*. São Paulo: ANPTECRE, 2022, p. 13.

BOURDIEU, Pierre. *O Senso Prático*. Petrópolis: Vozes, 2009.

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

CAMPOS, Pedro H. F.; LIMA, Rita C. P. Capital simbólico, representações sociais, grupos e o campo do reconhecimento. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, v. 48, n. 167, p. 100-127, 2018.

CONVENÇÃO GERAL DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS NO BRASIL (CGADB). Disponível em: <https://www.etads.com.br/noticia/2-manifesto-do-conselho-de-doutrina-e-da-comissao-de-apologetica-da-cgadb-sobre-hermeneutica-pentecostal>. Acesso em: 27 jul. 2023.

COUTINHO, Marcia S. A atuação das mulheres na igreja evangélica Assembleia de Deus. *Dissertação* (Mestrado em Ciências das Religiões) – Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, Faculdade Unida de Vitória, Vitória, 2020.

LAHIRE, Bernard. *Homem Plural: os determinantes da ação*. Petrópolis, Vozes, 2002.

MADEIRA, Francilene B.; FILGUEIRA, Dulce A.; BOSI, Maria Lúcia M.; NOGUEIRA, Júlia A. D. Estilos de vida, habitus e promoção da saúde: algumas aproximações. *Revista Saúde & Sociedade*, São Paulo, v. 27, n. 1, p. 106-115, 2018.

NASCIMENTO, Gabriel. Entre o Lócus de Enunciação e o Lugar de Fala: marcar o não-marcado e trazer o corpo de volta na linguagem. *Revista Trab. Ling. Aplic.*, Campinas, v. 60, n. 1, p. 58-68, 2021.

PUI-LAN, Kwok. *Globalização, gênero e construção da paz*. Teresina- PI: Paulus Editora. 2011.

RELIGIÃO CRESCE CONSCIÊNCIA AMBIENTAL DIMINUI

Ângela Maringoli¹

Resumo: O Brasil tem experimentado um crescimento significativo do protestantismo. O número de cristãos evangélicos cresceu cerca de 61,5 por cento em dez anos, com 16 milhões de novos fiéis (Censo 2010 IBGE). Segundo a pesquisa, entre 2000 e 2010, o total de evangélicos no Brasil subiu de 26,2 milhões para 42,3 milhões em 2010. A proporção dos evangélicos em relação à população do país avançou de 15,5 por cento para 22,2 por cento. O grupo mais representativo numericamente são os pentecostais. Cerca de 60% dos evangélicos, segundo o Censo de 2010, com presença geográfica importante, ocupação de espaço nas mídias tradicionais (rádio e TV) e com intensa atuação na política partidária. Especialmente nos últimos quatro anos 2018-2022, com políticos evangélicos em posições de destaque no governo. Concomitantemente ao crescimento dos evangélicos cresce também em ritmo assustador a degradação ambiental. O desmatamento na Amazônia atingiu patamares incalculáveis nos últimos três anos. Certamente, existem vários caminhos a se trilhar, porém o presente estudo optou por resgatar a leitura hermenêutica popular da Bíblia que privilegia as relações da sociedade e da natureza em suas políticas ambientais e nesse sentido a inserção dos núcleos temáticos sugeridos pela Teoambientologia viriam a corroborar com o desenvolvimento da Teologia Pentecostal apta a enfrentar os desafios dos dias atuais.

Palavras-chave: Pentecostal; Povos Originários; Meio- ambiente; Teoambientologia.

Introdução

A pesquisa através do método investigativo estuda o fenômeno do pentecostalismo na evangelização das comunidades indígenas e as articulações positivas ou não da espiritualidade pentecostal das tribos indígenas para o momento ambiental-climático do planeta. Como fenômeno social o pentecostalismo teve seu expansionismo diretamente ligado ao crescimento do cristianismo alcançando diferentes culturas em diferentes épocas, o que talvez explique a existências dos vários tipos de “pentecostalismos” tornando-se, portanto, uma tarefa árdua mapear ou precisar as origens embrionárias do pentecostalismo. Estudiosos do pentecostalismo apontam que o mesmo é um universo religioso a parte, um fenômeno social. O campo religioso pentecostal é por natureza plural o que acaba por trazer novas concepções escatológicas em sua hermenêutica e o historiador Paulo Siepierski faz uma leitura das características do pentecostalismo

¹ Doutora em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo, especialização em Educação Ambiental pela Universidade de Coimbra. Email prof.angela.maringoli@gmail.com.

brasileiro dizendo que nas primeiras décadas, não obstante sua acentuada expansão geográfica, o pentecostalismo (1910), apresentou uma formidável uniformidade doutrinária” (SIEPIERSKI, 2004, p. 71).

O artigo buscou pelo pentecostalismo de missão na comunidade indígena dos Ticuna localizada no Amazonas. Pastor Eli da tribo dos Ticuna no vilarejo de Benjamim Constant (AM), forneceu informações que cooperaram na construção desse artigo. Os Ticuna da Amazônia brasileira vivem à beira do rio Solimões e as margens das cabeceiras dos pequenos rios e eles configuram o mais numeroso povo indígena da região. O pastor mora com sua família em uma aldeia que fica distante de Manaus cerca de 6 dias de viagem de barco. O sistema econômico usado pela aldeia é tribal, um tipo de economia circular. Os moradores da aldeia sobrevivem da caça, da pesca e da agricultura familiar.

1. Protestantismo de missão e o pentecostalismo

Os Primeiros Protestantes chegarão no Brasil Colonial entre o século XVI XVII. Entretanto a evangelização aos povos originários será bem mais tardia. O que temos como concreto é que a vinda desses religiosos a essas terras modificou e trouxe influência na cultura e nos costumes dos povos originários. Estudos mostram que a presença tanto da missão católica como a da missão protestante provocou transformações ao status religioso dos povos originários e às suas variáveis pertencças religiosas.

A aldeia dos Ticuna, foi evangelizada pelos missionários batistas por volta da década de 60. O próprio pastor Eli é batista. A evangelização pentecostal chegou aos povos Ticuna há uns 15 anos e provocou mudanças na religiosidade dos povos originários. Durante a pesquisa surgiram algumas evidências da presença desses modelos de pentecostalismos, que é centrada no batismo com o Espírito Santo, como os possíveis precursores do modelo que conhecemos hoje. Tais movimentos, no decorrer da história do cristianismo, denominado de matrizes teológicas do pentecostalismo contribuíram no desenvolvimento da teologia pentecostal atual e esse mesmo modelo de pentecostalismo americanizado chegou aos Ticuna.

1.1. O pentecostalismo e os ticuna

O pentecostalismo é a religião da experiência apoiada em dois pilares: a experiência da fé e a expressão dessa fé que encontra certa similaridade à religiosidade dos povos originários. Os missionários pentecostais ao evangelizarem as aldeias, encontraram congregações tradicionais batistas residentes a mais tempo entre os povos originários. O pastor Eli conta que não houve conflito entre as denominações, porém, os pentecostais de uma maneira prosélita ganhavam o interesse dos moradores distribuindo funções e trabalho entre os da aldeia separando para o ministério os mais destacados na aldeia e agregando aos poucos uma membresia. Esse tema será estudado posteriormente pela pesquisa: proselitismo. Como experiência religiosa o aldeado “se converte”, ou “vira crente” para se enquadrar em uma comunidade religiosa, porém, como comentou o Pastor Ticuna muitos nunca deixaram de crer em suas origens, nos antepassados e na fé que eles expressavam até camuflando-as. Obrigar a aldeia com imposições evangelísticas religiosas é impedir a ação do Espírito. Imposições religiosas são movimentos que impactam as evangelizações de um povo aldeado sendo que a religião se expressa em uma estreita relação com meio ambiente social onde está inserida e os costumes dessa.

A comunicação verbal é uma das grandes dificuldades para os evangelistas. O Ticuna é uma língua tonal apresentando complexidades em sua fonética além do que não possui um alfabeto própria. A comunicação e a história do povo são transmitidas pela oralidade nas narrativas das lendas e mitos. Alguns da tribo além do dialeto Ticuna falam o português.

1.2. Entendendo a espiritualidade Ticuna

A espiritualidade dos Ticuna é a xamânica e como toda religião de mistérios tem suas práticas em seus simbolismos com os quais os fiéis expressam sua fé. Para os povos originários a religião faz parte das demais estruturas e esferas sociais. A religião é parte integrante do processo de aculturação da comunidade porque é ela quem carrega em sua centralidade as representações históricas, sociais e culturais de povos e comunidades. Conforme aponta Eliade se trata de uma das técnicas mais antigas de êxtase, se relacionando com místico, magia e religião (ELIADE, 2002, p. 25).

O espaço é o lugar do sagrado e isso não pode ser questionado por que é aí que a relação entre humano e o sagrado acontece. Como questionar o sagrado das tribos? O sagrado é fundamental é diário e faz parte da vida da comunidade diferentemente das religiões ocidentalizadas que estão legitimadas pela sociedade capitalistas e isso justifica a exploração e opressão do povo.

Na aldeia moram em torno de 1500 Ticuna sendo que Floresta Amazônica peruana e brasileira possui 70 mil desses. Nas últimas décadas o povo se sente ameaçado pelas invasões às suas terras e grilagem. Os Ticuna têm conhecimento da riqueza mineral, hídrica e madeireira de suas terras². Nos anos 1990 obtiveram o reconhecimento oficial da maioria de suas terras. Os povos originários se encontram irmanados com a terra e com o meio ambiente. Eles entendem vieram e voltarão para o pó da terra. Essa mesma terra que guarda em seu solo os seus antepassados, e história. Seres humanos são diferentes entre si e o sagrado de cada um também.

Na religiosidade dos Ticuna a palavra Ngewane³ é a referência de uma árvore sagrada. Na cultura indígena o sagrado é relevante, é a expressão da sua crença. Nota-se que esses povos têm sinergia para com a floresta essa relação é algo muito presente parte das crenças de seus antepassados. A fé xamânica está conectada à natureza a rituais de dança, músicas, coreografias, roupas e instrumentos sonoros que fazem parte do culto ao sagrado onde o êxtase sempre esteve presente sendo sempre relacionado a um estado no qual a pessoa se encontra em um estado mental cuja razão se encontra além de si mesma, além da estrutura de sujeito-objeto.

² O Projeto de Lei 191/20 regulamenta a exploração de recursos minerais, hídricos e orgânicos em reservas indígenas 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.

³ “O Livro das Árvores” lançado pelo povo Ticunas, demonstra que as larvas migram para as raízes da árvore e lá se convertem em milhares de peixes-pacus, traíras, piranhas, sardinhas, surubins, tucunarés, aruanãs, pias e sarapós, que ganham as águas durante as enchentes. O ngewane existe para a natureza nunca acabar, para nunca faltar alimento”, escrevem os Ticunass, que também creem nos poderes multiplicadores de outra árvore sagrada, a tüerüma. Seus galhos proliferam em todas as direções. Quando as folhas da direita caem no chão, se transformam em onças, e as da esquerda, originam gaviões. O livro faz parte do projeto.

Rubens Alves argumenta como é possível explicar essa distância entre o conhecimento e a experiência e ele mesmo responde dizendo que não é preciso ter envolvimento pessoais com as narrativas que chegam a nós ou vive-las para que isso seja um pressuposto na investigação do fenômeno religioso. A experiência religiosa permanece, mas fora do mundo das ciências (ALVES, 2001, p. 47).

2. Bioma da Amazônia

O território da floresta amazônica distribui-se em 60% de área no Brasil, pertencentes aos Estados do Amazonas, Acre, Amapá, Rondônia, Pará e Roraima e os demais 40% de área distribuída pela Bolívia, Colômbia, Equador, Guiana, Guiana Francesa, Peru, Suriname e Venezuela. A floresta amazônica sofre variações climáticas oriundas das correntes de ar vindas diretamente dos oceanos Atlântico e Pacífico. A umidade da floresta é grande e as correntes marítimas quentes elevam a temperatura das regiões litorâneas e insulares de alta latitude e podem ser responsáveis pela maior umidade. A Floresta abriga 1/5 de água doce do planeta e tem a maior bacia hidrográfica. As mudanças climáticas interferem na geopolítica, cultura, costumes, mercado de produção e financeiro, imigração, assim como nas cidades e comunidades com diversidades de costumes adquiridos por influências culturais e pluralidades religiosas

Importante pontuar que a emissões de carbono como consequência da produção dos alimentos, em específico a produção de grãos, modelo do agronegócio, elevariam de 1,5°C ou 2°C ainda nesse século a temperatura da floresta. A produção de alimentos é responsável por um quarto das emissões mundiais e os de origem animal como carne e laticínios tendem a ter uma pegada de carbono maior em comparação aos demais. E, a agricultura tradicional deixa de ser uma forma de subsistência humana, para se tornar apenas um produto de mercado. No Brasil, esse modelo tecnológico de agricultura trouxe mudanças sociais assim como o aumento dos lucros e da produtividade.

3. Os povos originários, marco temporal e a mineração

A população indígena no Brasil concentra-se principalmente na Região Norte do país, 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. Tramita no Congresso Nacional a sanção que pretende vetar a Lei que nesse mês de outubro de 2023 aprovou o Marco Temporal (Constituição de 1988).

O tema é atual, político e econômico e de interesse da sociedade brasileira. 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). 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 territórios onde sobressai o interesse político por parte dos ruralistas e grileiros, que são apoiados pela “bancada Ruralista” no Senado e também pela “bancada Evangélica”. A centralidade da PL 490 que está sendo votada determina que têm direito à demarcação de suas terras os povos originários que as ocupavam na data de 5 de outubro de 1988, dia da promulgação da Constituição. A PL ignora o fato de os indígenas terem sofrido perseguições e expulsões de suas terras desde que os portugueses começaram a colonizar o Brasil, expulsões por grileiros e outros. 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 que, no entanto, estão despreparados para essa demanda.

Considerações finais

O artigo se encontra em construção. Para entender a expressão pentecostal dos Ticuna faz-se necessário uma investigação detalhada quantitativamente, uma pesquisa de campo a partir do local de fala do objeto de estudo “Os Ticuna da Amazônia brasileira” para que a pesquisa seja conclusiva. O que será realizado brevemente. O artigo acredita na necessidade de garantir o direito dessa população que por séculos vem sendo violentada. Direito a terra sendo esse o seu maior direito.

Referências

ALVES, Rubens. *O que é religião*. São Paulo: Loyola, 2001.

ELIADE, M. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MARINGOLI, Ângela *Teoambientologia*. Um desafio para a Educação Teológica, Ed. Recriar. São Paulo, 2020.

MARINGOLI, Ângela. A Educação Teológica Pentecostal Em Seus Núcleos Temáticos E O Diálogo Com A Teoambientologia. *Protesta*, vol. 3 núm. 5 (2023) ISSN 24525308 & Carisma <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/> Los autores conservan sus derechos pentecostal theological ed.

SIEPIERSKI, Paulo. “Contribuições para uma tipologia do pentecostalismo brasileiro”. In: GUERRIERO, Silas (org.). *O Estudo das religiões: desafios contemporâneos*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 71-88.

PENTECOSTALISMOS, SOCIEDADES MIDIÁTICAS E CAMPANHAS ELEITORAIS MODERNIZADAS

David Mesquiati de Oliveira¹

Resumo: As profundas transformações que ocorreram nas sociedades modernas, influenciadas pela tecnologia e pela centralidade dos meios de comunicação de massa criaram sociedades midiáticas. Essas sociedades são caracterizadas pela videopolítica, e mais recentemente, pela governabilidade algorítmica, que desempenha um papel central na operacionalização da democracia contemporânea. Com isso, surgiram novas formas de agir político como manifestações dessas transformações societárias, políticas e tecnológicas mais amplas. Uma delas, são as campanhas eleitorais modernizadas que se caracterizam pelo uso intensivo de pesquisas e marketing, pela centralidade dos meios de comunicação de massa, pela profissionalização dos participantes, pela personalização das campanhas e pelo uso de apelo publicitário sedutor-emotivo. Esse apelo acontece por meio do uso de técnicas que buscam envolver emocionalmente o público-alvo. Isso é alcançado principalmente pela utilização de imagens e mensagens que despertam emoções positivas, como felicidade, amor, conforto, entre outras. Essas técnicas são trazidas para as campanhas eleitorais a partir do campo do marketing comercial, onde já haviam sido desenvolvidas para persuadir o consumidor a adquirir determinado produto ou serviço. O objetivo é seduzir os eleitores, priorizando a comunicação emocional em detrimento da argumentação crítica-racional, que exigiria maior abstração e reflexão por parte do público. Essas estratégias são consideradas um risco para a democracia, já que podem influenciar a escolha dos eleitores de forma menos fundamentada e racional. A questão central é entender como os pentecostais têm sido cooptados pelo discurso sedutor-emotivo por parte da extrema direita em suas imagens e personagens.

Palavras-chave: Pentecostalismo e Política; Eleições; Sociedade midiática; Governabilidade algorítmica.

Introdução

O objetivo do texto é analisar as transformações nas sociedades modernas, influenciadas pela tecnologia e pelos meios de comunicação de massa, que deram origem a sociedades midiáticas. Em particular, o texto busca entender como essas transformações afetaram as campanhas eleitorais e o protagonismo da religião – especialmente dos pentecostais –, levando à predominância de estratégias de comunicação emocional em detrimento da argumentação crítica-racional, e como isso representa um risco para a democracia.

O problema abordado no texto é a cooptação dos eleitores, especialmente os pentecostais, pelo discurso sedutor-emotivo promovido pela extrema direita em

¹ Doutor em Teologia (PUC-Rio), Doutorando em História (UFES), pesquisador produtividade Capixaba (FAPES). Docente da Faculdade Unida de Vitória e Faculdade Batista de Minas Gerais. Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Faculdade Unida.

suas imagens e personagens. Isso levanta a questão de como essas estratégias de comunicação emocional podem influenciar as escolhas dos eleitores de forma menos fundamentada e racional, colocando em risco o processo democrático.

A predominância da comunicação emocional nas campanhas eleitorais, especialmente quando combinada com o uso de técnicas do marketing comercial, pode levar os eleitores a serem influenciados de maneira menos fundamentada e racional. Isso pode ser especialmente relevante no contexto da cooptação dos eleitores pentecostais pela extrema direita.

O texto destaca a preocupação de que as estratégias de comunicação emocional utilizadas nas campanhas eleitorais, combinadas com a cooptação dos eleitores, podem representar um risco para a democracia. A ênfase na sedução dos eleitores através de apelos emotivos, em detrimento da argumentação crítica-racional, pode levar a escolhas menos fundamentadas e racionais por parte do público, o que levanta preocupações sobre a saúde do processo democrático em sociedades midiáticas.

1. Referencial teórico

Dois textos que vêm da ciência política ajudam a construir o referencial teórico dessa contribuição: o artigo de Pedro Floriano Ribeiro (2004) e o clássico livro de Roger-Gérard Schwartzberg (1978), *O Estado Espetáculo*. Entrou como pano-de-fundo um terceiro texto, de Guy Debord (1997[1967]), *A Sociedade do espetáculo*.

Floriano Ribeiro (2004) trata da influência dos meios de comunicação, especialmente da televisão e da mídia digital, nas campanhas eleitorais e na política moderna. Ele destaca como a imagem se tornou uma linguagem poderosa na política, substituindo em parte o impacto dos textos. Também menciona a importância da mídia na formação da opinião pública e como os partidos políticos se adaptaram a essa realidade, tornando-se mais orientados para a imagem e a sensação do que para os argumentos racionais. Além disso, o texto aborda a monetização das campanhas eleitorais, destacando como os candidatos precisam se adaptar ao cenário político e como passaram a utilizar estratégias de marketing para conquistar eleitores e, a crescente importância da internet como um novo campo político.

Roger-Gérard Schwartzberg (1978), professor da Universidade de Paris, em seu livro *O Estado Espetáculo*, fala dos papéis desempenhados pelos políticos em um cenário político que se assemelha a um espetáculo. Nesse contexto, ele observou que nada é acessório na política, pois esta se transformou em um espetáculo no qual os atores políticos desempenham papéis específicos e personificam o poder. Essa personalização do poder é evidenciada por meio de diferentes arquétipos políticos.

O primeiro desses arquétipos é o “herói”, que representa o político carismático e carrega consigo uma aura de força natural. Ele é visto como um showman que atua em um palco político, muitas vezes cercado de mistério e autoridade. O herói político é retratado como uma figura divina ou enviada por Deus, com sua própria propaganda. No entanto, à medida que o tempo passa e o político enfrenta desafios ou falhas em seu governo, seu papel de herói pode se desgastar, dando lugar ao “anti-herói”, que é uma figura mais comum e convencional, dando a impressão de que qualquer pessoa pode chegar ao poder.

Outro arquétipo político mencionado é o “líder charmoso”, que é habilidoso em surpreender, cativar e agradar ao público. Ele é frequentemente retratado como um jovem executivo, realizador e playboy, envolvendo-se em atividades esportivas e interagindo com o público. No entanto, esse tipo de líder tem prazo de validade curto e é eventualmente substituído pelo “pai provedor”, uma figura de poder com características paternalistas.

O “pai provedor” exerce autoridade como uma figura paterna, legitimando o poder e exigindo obediência. Ele pode ser heroico, como um chefe fundador, ou mais ordinário, representando uma autoridade paternal de rotina. Com o tempo, a idade se torna uma vantagem, pois é associada à sabedoria e experiência. Nas crises, as pessoas podem ansiar por um passado melhor, onde o *pai provedor* atuava como uma âncora e figura tutelar protetora.

O texto também aborda a representação das mulheres na política, incluindo a “mulher comum”, a “mulher líder charmosa”, a “heroína” e a “mãe”. Essas representações são discutidas em relação à imagem dos políticos masculinos e às dinâmicas patriarcais na sociedade. Além disso, o autor explora como a vida privada de um político é cuidadosamente construída, desde sua certidão de nascimento até seu boletim de saúde, e como a família do líder desempenha um papel importante na humanização de sua imagem pública. Em resumo, o texto analisa como os

políticos desempenham diferentes papéis e arquétipos em um cenário político que se assemelha a um espetáculo, e como essas representações influenciam a percepção pública dos líderes políticos.

2. Avanços tecnológicos e as transformações na política

Nos últimos anos, tem havido um crescente interesse no estudo das relações entre religião e política, especialmente no contexto brasileiro. Dentre os diversos grupos religiosos atuantes na política partidária, os pentecostais têm ganhado destaque pela forma ativa com que se articulam para participar de campanhas eleitorais na Nova República (1986-presente). Neste contexto, este trabalho visa analisar a relação entre pentecostanismos, sociedades midiáticas e campanhas eleitorais modernizadas, focando na influência dos líderes pentecostais na política eleitoral brasileira.

A relação entre pentecostanismos, sociedades midiáticas e campanhas eleitorais é complexa e multifacetada. Se por um lado há o legítimo interesse de maior participação cidadã, por outro, líderes inescrupulosos utilizam igrejas como máquinas eleitorais em alianças oportunistas. Refletir sobre essas interações e as mudanças tecnológicas de nossa época é fundamental para uma compreensão mais abrangente do cenário político brasileiro e suas implicações para o sistema democrático. É necessário um debate amplo e aprofundado sobre o papel dos líderes pentecostais na política eleitoral, levando em consideração os desafios e as oportunidades que surgem nesse contexto.

É importante ressaltar que não se busca generalizar ou estigmatizar os pentecostais, mas sim compreender as dinâmicas políticas e sociais em que estão inseridos. É fundamental garantir a transparência e a ética no processo eleitoral, evitando abusos de poder e manipulação da opinião pública.

O estudo dessas temáticas traz à tona questões relevantes acerca das relações entre religião e política, destacando a necessidade de um olhar crítico e reflexivo sobre a influência dos líderes pentecostais nas eleições no Brasil. A busca por um equilíbrio entre liberdade religiosa, participação política e preservação dos princípios democráticos é essencial para uma sociedade plural e justa.

A sociedade contemporânea é cada vez mais imagética e midiática, o que impacta diretamente as campanhas eleitorais. Os líderes pentecostais têm se

adaptado a essa realidade, utilizando-se de recursos audiovisuais, como programas televisivos e transmissões ao vivo nas redes sociais, para disseminar sua adesão a uma agenda política. Essa abordagem midiática contribui para a visibilidade e o alcance das propostas políticas e ideológicas assumidos pelos líderes pentecostais do *mainstream*.

As novas tecnologias da comunicação, em especial as redes sociais e as plataformas digitais, desempenham um papel fundamental na estratégia de campanha eleitoral dos líderes pentecostais. Através do uso dessas plataformas, eles conseguem interagir diretamente com seu público, disseminar suas propostas e mobilizar seus seguidores para ação política. Além disso, as redes sociais também possibilitam a formação de grupos de apoio e engajamento político, fortalecendo o vínculo entre os líderes religiosos e seu eleitorado.

Um aspecto relevante a ser considerado é o uso de algoritmos nas redes sociais, que podem influenciar a opinião pública durante as eleições. É importante analisar como os líderes pentecostais podem utilizar essas ferramentas para direcionar informações e mensagens específicas aos seus seguidores, visando induzir determinados comportamentos e decisões no processo eleitoral. Esse fenômeno requer atenção e reflexão sobre a ética política e a transparência no uso das tecnologias de comunicação. São comuns as falas que demonizam os partidos e políticos de esquerda, considerando-os como uma peste contagiosa, que deve ser combatida como inimiga do evangelho. Esse estigma é amplamente explorado em imagens e associações pejorativas com perceptível adesão das massas.

3. Sociedades midiáticas e governabilidade algoritma

A ascensão das sociedades midiáticas e a governabilidade algoritma têm transformado a forma como a política é comunicada e percebida pelos eleitores. A disseminação rápida de informações através das redes sociais e o uso de algoritmos para personalizar o conteúdo têm influenciado a percepção pública e moldado a opinião dos eleitores.

As sociedades midiáticas são aquelas em que a comunicação é central para a vida política, e a governabilidade algorítmica se refere à influência crescente dos algoritmos na tomada de decisões políticas e na operacionalização da democracia.

Nesse contexto, as campanhas eleitorais modernizadas se destacam como um dos principais espaços onde esses fenômenos se manifestam.

O surgimento das sociedades midiáticas e a governabilidade algorítmica têm impactado profundamente a maneira como a política é conduzida nas sociedades modernas. Um dos fenômenos mais notáveis é a modernização das campanhas eleitorais, que agora se baseiam em estratégias de marketing, uso intensivo de meios de comunicação de massa e apelos emocionais.

As campanhas eleitorais modernizadas têm adotado estratégias de marketing que enfatizam o apelo publicitário sedutor-emotivo. Através do uso de imagens, personagens cativantes e mensagens que despertam emoções positivas, como felicidade ou conforto, busca-se criar uma conexão emocional com o público-alvo. Essas técnicas são importadas do campo do marketing comercial e têm potencial para influenciar as escolhas eleitorais de forma menos racional.

Recentemente, as campanhas eleitorais são caracterizadas por uma série de elementos-chave:

- 1) Uso intensivo de pesquisas e marketing: Candidatos e partidos políticos agora investem consideravelmente em pesquisas de opinião para entender o eleitorado e adaptar suas mensagens de acordo com as tendências;
- 2) Centralidade dos meios de comunicação de massa: Televisão, rádio e mídias sociais desempenham um papel fundamental na disseminação das mensagens políticas e na construção da imagem dos candidatos;
- 3) Profissionalização dos participantes: Consultores políticos, especialistas em marketing e profissionais de comunicação desempenham um papel crucial na formulação e execução das estratégias de campanha;
- 4) Personalização das campanhas: Os candidatos são frequentemente apresentados de forma altamente personalizada, muitas vezes destacando aspectos de suas vidas pessoais para criar empatia com o eleitorado;
- 5) Uso de apelo publicitário sedutor-emotivo: Esta é uma das características mais marcantes das campanhas modernizadas, em que se busca envolver emocionalmente o público-alvo por meio de imagens e mensagens que despertam emoções positivas, como felicidade, amor e conforto.

Bem, a utilização intensiva de estratégias sedutor-emotivas nas campanhas eleitorais pode representar um risco para a democracia. Ao priorizar a comunicação emocional em detrimento da argumentação crítica-racional, há o perigo de influenciar as escolhas dos eleitores de forma menos reflexiva e fundamentada. Isso pode comprometer a tomada de decisões informadas e a participação cidadã na política.

Embora a comunicação emocional tenha se tornado uma estratégia eficaz para mobilizar eleitores, ela também apresenta riscos significativos para a democracia. A ênfase na emoção em detrimento da argumentação crítica pode comprometer a qualidade do debate político e a capacidade dos cidadãos de tomar decisões informadas. A manipulação das figuras arquetípicas do “herói” (mito) e do “pai provedor” (do bolsa família e da picanha) foram acionadas reiteradas vezes na polarização política recente.

4. Pentecostalismo e a cooptação do discurso sedutor-emotivo

Os pentecostais se tornaram alvo e agentes replicadores do discurso sedutor-emotivo, especialmente em relação à extrema direita. O uso de líderes religiosos pentecostais como porta-vozes políticos busca explorar a influência dessas figuras carismáticas sobre seus seguidores e sua capacidade de mobilização. Ao adotarem o apelo publicitário sedutor-emotivo nas suas campanhas, esses líderes buscam conquistar o apoio dos fiéis de modo mais emocional que racional (DU METZ, 2022).

Uma das principais características do pentecostalismo é a sua capacidade de mobilização. Devemos nos perguntar se líderes carismáticos e suas respectivas comunidades podem ser vistos como verdadeiras máquinas eleitorais, capazes de atrair e influenciar um público cativo sob o cabresto dos pastores. Essa fidelidade dos fiéis pentecostais vem sendo explorada pelos líderes religiosos como uma forma eficaz de angariar votos e apoio político clientelista.

Os líderes pentecostais não estão alheios às vantagens que a política pode oferecer em termos de poder e recursos. Assim, muitos deles estabelecem alianças oportunistas com políticos, visando obter benefícios mútuos. Essas alianças são conduzidas de maneira estratégica, levando em consideração os interesses tanto da liderança religiosa quanto dos políticos envolvidos.

O apelo sedutor acontece por meio do uso de técnicas que buscam envolver emocionalmente o público-alvo. Isso é alcançado principalmente pela utilização de imagens e mensagens que despertam emoções positivas, como felicidade, amor, conforto, entre outras. Essas técnicas são trazidas para as campanhas eleitorais a partir do campo do marketing comercial, onde já haviam sido desenvolvidas para persuadir o consumidor a adquirir determinado produto ou serviço. O objetivo é seduzir os eleitores, priorizando a comunicação emocional em detrimento da argumentação crítica-racional, que exigiria maior abstração e reflexão por parte do público. Essas estratégias são consideradas um risco para a democracia, já que podem influenciar a escolha dos eleitores de forma menos fundamentada e racional.

A questão que se apresenta é como os pentecostais têm sido cooptados por esse discurso sedutor-emotivo por parte da extrema direita em suas imagens e personagens. Diversos grupos têm sido manipulados pela extrema direita em diversas partes do mundo. Os pentecostais, conhecidos por sua fé fervorosa e devoção religiosa, não seriam uma exceção. Isso se deve, em parte, à sua disposição para abraçar discursos que apelam às emoções e à sua tendência a se envolverem ativamente na política.

O discurso sedutor-emotivo da extrema direita muitas vezes se alinha com os valores e crenças dos pentecostais, criando uma conexão emocional entre esses grupos e os candidatos que os representam. Essa conexão é frequentemente baseada em questões como valores familiares, conservadorismo moral e oposição a mudanças sociais mais igualitárias e progressistas.

Conclusão

Este estudo abordou a relação entre pentecostalismos, sociedades midiáticas e campanhas eleitorais modernizadas, com foco no apelo publicitário sedutor-emotivo utilizado pela extrema direita. As transformações societais, políticas e tecnológicas têm impulsionado a formação de sociedades midiáticas, nas quais a política e a comunicação estão cada vez mais interligadas. Nesse contexto, as campanhas eleitorais têm adotado estratégias baseadas no marketing comercial, buscando envolver emocionalmente o público-alvo.

Os pentecostais têm sido cooptados por esse discurso sedutor-emotivo, principalmente pela extrema direita, que busca explorar a influência dos líderes

religiosos pentecostais sobre seus seguidores. Ao adotarem técnicas de apelo emocional, como o uso de imagens cativantes e mensagens que despertam emoções positivas, esses líderes buscam conquistar o apoio dos fiéis de forma mais emocional do que racional.

No entanto, é importante ressaltar os riscos que essa abordagem pode representar para a democracia. Ao priorizar a comunicação emocional em detrimento da argumentação crítica-racional, há o perigo de influenciar as escolhas dos eleitores de forma menos informada e reflexiva. Isso pode comprometer a tomada de decisões conscientes e participação ativa na política.

Portanto, é fundamental que os eleitores estejam atentos às estratégias utilizadas nas campanhas eleitorais e busquem uma análise crítica das propostas apresentadas. Além disso, é necessário um debate amplo sobre a ética política e o papel das emoções no processo eleitoral, visando preservar os princípios democráticos e garantir uma escolha fundamentada e consciente por parte dos eleitores.

A relação entre pentecostalismos, sociedades midiáticas e campanhas eleitorais modernizadas é complexa e multifacetada. Os líderes pentecostais têm se destacado pela forma ativa com que se articulam para fazer política eleitoral na Nova República. A utilização das igrejas como máquinas eleitorais, as alianças oportunistas, as mudanças na sociedade imagética e midiática, a presença das novas tecnologias da comunicação e o uso de algoritmos nas redes sociais são elementos-chave nessa análise. Compreender essas interações é fundamental para uma compreensão mais abrangente do cenário político brasileiro e suas implicações para o sistema democrático. É necessário um debate amplo e aprofundado sobre o papel dos líderes pentecostais na política eleitoral, levando em consideração os desafios e as oportunidades que surgem nesse contexto.

As transformações nas sociedades midiáticas e a governabilidade algorítmica têm dado origem a campanhas eleitorais modernizadas que enfatizam a comunicação emocional. Os pentecostais, devido às suas características e crenças, têm sido cooptados por discursos sedutores da extrema direita, o que levanta questões sobre o impacto dessas estratégias na democracia. É fundamental que a sociedade e os pesquisadores compreendam essas dinâmicas e estejam atentos aos riscos que elas representam para a saúde do sistema democrático.

Referências

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DU MEZ, Kristin Kobes. *Jesus e John Wayne: como o evangelho foi cooptado por movimentos culturais e políticos*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2022.

SCHWARTZENBERG, Roger-Gérard. *O estado espetáculo*. Rio de Janeiro/São Paulo: Difel, 1978.

RIBEIRO, Pedro José Floriano. Campanhas eleitorais em sociedades midiáticas: articulando e revisando conceitos. *Sociol. Polít.*, Curitiba, n. 22, p. 25-43, 2004.

DESENVOLVIMENTO DA IGREJA OU TRANSFORMAÇÃO SOCIAL? UM DIÁLOGO ENTRE O DNI E AS TEOLOGIAS DA LIBERTAÇÃO E MISSÃO INTEGRAL

Fabiano Pires Silva¹

Resumo: O “Desenvolvimento Natural da Igreja” (DNI), liderado por Christian A. Schwarz na Alemanha, propõe uma mudança de paradigma nas igrejas, enfocando as seguintes reformas: teológica, espiritual e estrutural. Baseado em pesquisas globais, Schwarz delinea “oito marcas de qualidade” como diretrizes para o crescimento das comunidades religiosas. O DNI ganhou destaque global, incluindo no Brasil, onde grupos oferecem orientação e algumas denominações adotam suas práticas. Porém, questiona-se se as “três reformas” do DNI podem abordar os desafios da igreja na América Latina e se as “oito marcas de qualidade” a tornam transformadora diante dos problemas sociais da região. Um diálogo crítico com as teologias latino-americanas da “missão integral” e da “teologia da libertação” revela lacunas na proposta do DNI. É crucial compreender que aplicar o DNI sem considerar essas teologias pode limitar seu impacto à expansão da igreja, negligenciando a transformação social. Este artigo busca integrar o DNI com as perspectivas destas teologias latino-americanas para ampliar a relevância da igreja, capacitar sua missão de enfrentar desafios sociais e contribuir para a transformação do mundo, indo além do crescimento próprio.

Palavras-chave: Desenvolvimento Natural da Igreja (DNI); Teologia da Libertação; Missão Integral; Reforma; Transformação Social.

Introdução

Na vasta paisagem teológica, onde as igrejas buscam seu papel no mundo contemporâneo, surge uma indagação fundamental: o objetivo primordial da igreja deve ser seu próprio crescimento e desenvolvimento, ou ela tem a responsabilidade de se tornar um agente ativo na transformação social? Essa interrogação essencial está no cerne do nosso diálogo, que se desdobrará entre as páginas deste artigo.

O “Desenvolvimento Natural da Igreja” (DNI), uma abordagem de crescimento eclesial concebida por Christian A. Schwarz, se destaca como uma interessante voz no cenário religioso, defendendo não apenas o crescimento da igreja em números, mas também uma transformação profunda em sua teologia e estrutura. No entanto, até que ponto as “três reformas” propostas pelo DNI e as “oito

¹ Graduação em Teologia (UMESP). Mestrado em andamento em Ciências da Religião no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (PPG-CR-UMESP). E-mail: fabianopires.consultor@hotmail.com

marcas de qualidade” são aptas para a igreja a enfrentar os complexos problemas sociais que assolam a América Latina?

Para responder a essa questão crucial, propomos um diálogo a princípio inicial entre o DNI e duas importantes correntes teológicas latino-americanas: a “missão integral” e a “teologia da libertação”. A pesquisa utiliza fontes bibliográficas para examinar o tema proposto e com isso tenta entrelaçar essas perspectivas, buscando não apenas identificar lacunas e limitações no DNI, mas também promover uma compreensão abrangente que potencialize a relevância da igreja em sua missão de enfrentar as adversidades sociais e contribuir efetivamente para a transformação do mundo ao seu redor.

1. Fundamentos e propostas do DNI

Schwarz, em “Mudança de Paradigma na Igreja” (2001), destaca a importância de três reformas na igreja, inspiradas por Martinho Lutero (teologia), o movimento pietista (espiritualidade) e um terceiro paradigma atual (estrutura). Ele inicia a análise desses temas sob a perspectiva da reforma protestante.

Se examinarmos agora o efeito da primeira reforma nas três áreas (teologia, espiritualidade e estruturas), descobriremos que a ênfase de Lutero, de acordo com a sua própria avaliação da sua contribuição, foi primariamente na área do ensino teológico (SCHWARZ, 2001, p. 85).

Schwarz enfatiza o cerne desta restauração importante, mas aponta uma brecha fundamental deixada por esta primeira reforma como vemos a seguir.

Entretanto, se buscarmos uma reforma da espiritualidade (e esta área realmente não deve ser considerada como idêntica à teologia!), devemos concordar com os críticos que expressam seu lamento porque, nesta área, Lutero só percorreu parte do caminho. Walter Nigg escreve: “É desapontador, doloroso e deprimente ver que nenhuma reforma de vida ocorreu junto com a Reforma” ... Para a grande maioria da população, o efeito espiritual da reforma foi que milhões de católicos nominais transformaram-se em milhões de protestantes nominais (SCHWARZ, 2001, p. 85-86, *apud* NIGG, 1959, p. 67).

Portanto, uma segunda reforma, derivada da primeira, visava torná-la mais prática na vida pessoal. Schwarz aponta o pietismo como parte dessa mudança. Ele se refere a um movimento variado que abrange desde o pietismo clássico do final do século XVII, passando pelos avivamentos do início do século XIX, o movimento de

comunhão do século XX, até o atual movimento evangélico. E o descreve da seguinte maneira:

O pietismo enfatizava a *práxis pietatis*, a devoção do coração, um novo relacionamento com a Bíblia, regeneração, certeza da salvação, o evangelismo e santificação. Estes termos em si já mostram onde estava sua ênfase: era uma reforma da vida espiritual. [...] em termos de teologia, o Pietismo não trouxe (deliberadamente) muita novidade. Conscientemente, seguiu os ensinamentos de Lutero e dos outros reformadores. Não se preocupou com uma nova teologia, mas sim com a aplicação prática do que os reformadores tinham formulado (SCHWARZ, 2001, p. 89).

As restaurações “teológica” e “espiritual” representaram contribuições sem precedentes, tendo impactado profundamente o mundo e orientado o curso da história. No entanto, Schwarz identifica a necessidade de *ativar* o legado dessas duas primeiras reformas, com uma terceira.

Não creio que precisamos desenvolver novas fórmulas teológicas – o que os reformadores redescobriram em termos de teologia bíblica em grande parte já está formulado em formas clássicas. Também não creio que precisamos buscar uma espiritualidade totalmente nova: o que o Pietismo, bem como os movimentos devocionais a ele relacionados, exigiram e começaram a praticar parece ser exatamente o que precisamos hoje. Nosso problema, porém, é que as maravilhosas descobertas da Reforma e do Pietismo são em grande parte sufocadas no lamaçal de estruturas inadequadas. Na terceira reforma, precisamos criar estruturas que sejam recipientes adequados, de forma que as demandas das duas primeiras possam ser colocadas em prática (SCHWARZ, 2001, p. 90).

O que Schwarz (2010) quer expressar com “estrutura” pode ser exemplificado pelas “oito marcas” essenciais de qualidade em igrejas saudáveis, as quais ele ensina em seu livro “O Desenvolvimento Natural da Igreja”. Essas marcas representam a conclusão de uma pesquisa empírica abrangendo mais de 45.000 igrejas e apontam as características comuns das que mais crescem no mundo: 1) Liderança capacitadora. 2) Ministérios orientados pelos dons. 3) Espiritualidade contagiante. 4) Estruturas eficazes. 5) Culto inspirador. 6) Grupos pequenos interativos. 7) Evangelização orientada para as necessidades. 8) Relacionamentos marcados pelo amor fraternal.

Para a implementação desta abordagem, Schwarz elaborou um vasto conjunto de conceitos, princípios, lições e uma metodologia que estão disponíveis em seus livros e funcionam como um manual prático para compreender e adotar

seus métodos. Esse extenso conteúdo foi traduzido para diversos idiomas. Parece que, de acordo com a perspectiva de Schwarz, uma igreja na qual essas marcas estão presentes e bem desenvolvidas é considerada um recipiente saudável e ideal para o legado das reformas protestante e pietista.

O DNI ganhou destaque na América Latina, especialmente no Brasil, devido à diversidade religiosa da região. As igrejas enfrentam desafios sociais, políticos e econômicos, buscando estratégias para crescer e se adaptar. O DNI é atraente por prometer crescimento saudável e transformação interna. No entanto, críticos questionam se sua ênfase interna é suficiente para abordar os desafios sociais profundos da América Latina. Argumentam que as igrejas também devem se envolver ativamente em questões sociais, como justiça social e combate à pobreza, para serem verdadeiramente relevantes e eficazes.

2. Diálogo com as teologias da libertação e missão integral

Para compreender plenamente as implicações do “Desenvolvimento Natural da Igreja” (DNI) no contexto latino-americano e sua capacidade de abordar os desafios sociais da região, é crucial contextualizá-lo junto às teologias da libertação e missão integral. A teologia da libertação, nascida nos anos 60, enfoca a justiça social e a emancipação dos oprimidos, ligando a fé à transformação social. Enquanto isso, a missão integral, um movimento evangélico, busca uma transformação holística da sociedade, incluindo dimensões sociais, econômicas e ambientais.

Ao comparar o DNI com essas teologias, fica evidente que o DNI tem limitações em abordar questões sociais e políticas diretamente. Enquanto o DNI se concentra na reforma interna e no crescimento numérico das igrejas, as teologias da libertação e missão integral promovem uma abordagem mais abrangente, integrando o compromisso social à fé. O DNI carece de uma análise crítica das estruturas de poder, engajamento efetivo em questões de justiça social e solidariedade com os marginalizados. Enquanto as teologias da libertação e missão integral instam a igreja a ser profética na denúncia da injustiça e na busca ativa pela transformação social, o DNI parece mais preocupado em manter o status quo e fortalecer as instituições religiosas.

Hugo Assmann, representante da Teologia da Libertação, destaca o âmago da perspectiva desta corrente, focando nos excluídos e no mundo em vez da igreja.

Prioriza uma “reforma social” global sobre questões internas. Para ele, se a teologia não considera essa realidade como ponto de partida, suas perguntas e respostas correm o risco de se tornarem desconectadas do sofrimento humano e da complexidade do mundo real e atual.

Se a situação histórica de dependência e dominação de dois terços da humanidade, com seus 30 milhões anuais de mortos de fome e desnutrição, não se converte no ponto de partida de qualquer teologia cristã hoje, mesmo nos países ricos e dominadores, a teologia não poderá situar e concretizar historicamente seus temas fundamentais. Suas perguntas não serão perguntas reais. Passarão ao lado do homem real. Por isso, como observava um participante do encontro de Buenos Aires, é “necessário salvar a teologia do seu cinismo”. Porque, realmente, frente aos problemas do mundo de hoje muitos escritores de teologia se reduzem a um cinismo (ASSMANN, 1976, p. 40).

A teologia deve ser mais do que reflexão abstrata, mais do que uma ferramenta para o desenvolvimento da igreja, mas sim uma busca ativa por respostas aos desafios globais. Integrar a injustiça global à teologia pode orientar a disciplina e a missão da igreja para encarnar os valores do reino de Deus e promover amor e justiça como destaca René Padilha, um dos expoentes da Missão Integral.

Quando a igreja se compromete com a missão integral e se propõe a comunicar o evangelho mediante tudo o que é, faz e diz, ela entende que seu propósito não é chegar a ser grande numericamente, ou rica materialmente, ou poderosa politicamente. Seu propósito é encarnar os valores do reino de Deus e testificar do amor e da justiça revelados em Jesus Cristo, no poder do Espírito, em função da transformação da vida humana em todas as suas dimensões, tanto em âmbito pessoal como em âmbito comunitário (PADILLA, 2009, p. 18).

Essa perspectiva ressalta que a igreja não deve buscar apenas o crescimento quantitativo, mas deve se comprometer ativamente com a promoção do bem-estar humano e da justiça. Ao fazer isso, a igreja não apenas cumpre sua missão em sua plenitude, mas também se torna um farol de esperança e transformação em um mundo que anseia por valores mais profundos do reino de Deus.

3. Uma possível integração das perspectivas: Potencializando a relevância da Igreja

O diálogo interteológico entre o DNI, as teologias da libertação e missão integral é essencial para uma compreensão abrangente da missão da igreja na América Latina. Essa interação permite a identificação de lacunas, desafios e

oportunidades de sinergia entre essas perspectivas. O DNI, por exemplo, pode enriquecer sua abordagem ao incorporar o compromisso social e político das teologias da libertação e missão integral, intensificando seu papel na busca da justiça e transformação social. Por sua vez, as teologias da libertação e missão integral podem se beneficiar da ênfase do DNI na revitalização espiritual e renovação das comunidades religiosas, compreendendo que o crescimento interno é crucial para o impacto externo da igreja.

A integração das perspectivas levanta questões práticas e de definição, como implementar essa abordagem unificada e reformular as “marcas de qualidade”. No entanto, mesmo sem definições claras, essa integração fortalece a missão da igreja, unindo desenvolvimento, compromisso social e crescimento espiritual, atraindo aqueles que buscam comunidade de fé e ação transformadora. Também pode inspirar a igreja a ser uma voz profética em questões sociais, impulsionando projetos sociais baseados em uma abordagem holística da fé, ampliando seu impacto na comunidade.

Considerações finais

Neste artigo, exploramos o diálogo entre o “Desenvolvimento Natural da Igreja” (DNI) e as teologias da libertação e missão integral na América Latina. Identificamos lacunas e convergências, destacando a importância de integrar as perspectivas para uma missão mais abrangente e eficaz. O desafio agora é para as igrejas e líderes religiosos na região, que devem promover ativamente esse diálogo e adotar uma abordagem holística da missão da igreja, unindo crescimento espiritual e compromisso social. Ao fazê-lo, as igrejas podem se tornar agentes de transformação em suas comunidades. A complexidade desse diálogo nos desafia a repensar nossa compreensão da missão da igreja, independentemente de como o classificamos. O apelo final é para a reflexão e a ação, pois as igrejas na América Latina têm a oportunidade de desempenhar um papel vital na busca por um mundo mais justo e compassivo. Isso requer coragem e compromisso e ressoa com o coração da fé e da missão cristã.

Referências

ASSMANN, Hugo. *Teologia desde la praxis de la libertación: ensayo teológico desde la América dependiente*. Salamanca: Sígueme, 1976.

ASSMANN, Hugo; SUNG, Jung Mo. *Deus em nós: o reinado que acontece no amor solidário aos pobres*. São Paulo: Paulos, 2010.

BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. *Como fazer teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 2011.

PADILLA, C. René. *Missão Integral*. Viçosa: Ultimato, 2014.

PADILHA, C. René. *O que é missão integral?* Viçosa: Ultimato, 2009.

SCHWARZ, Christian A. *Mudança de Paradigma na Igreja*. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2001.

SCHWARZ, Christian A. *O desenvolvimento Natural da Igreja*. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2010.

ANTÔNIO TORRES GALVÃO: UM INTELLECTUAL MEDIADOR NO PENTECOSTALISMO BRASILEIRO (1931-1944)

Francisco Alexandre Gomes¹

Resumo: Este trabalho põe em foco os artigos de Antônio Torres Galvão, presentes no *Jornal Mensageiro da Paz*, em que o autor aborda assuntos escatológicos e políticos. De 105 textos, publicados entre 1931 e 1944, foram selecionados 33 que discorrem, direta ou indiretamente, sobre “os sinais dos tempos” do fim da História, sob a perspectiva do governo dos homens, e sobre a iminente implantação do reino milenial de Cristo. Antônio Torres Galvão atuou em vários campos, foi pastor das Assembleias de Deus em Pernambuco, trabalhador na Companhia de Tecidos Paulista (CTP), presidente do Sindicato dos Trabalhadores de Fiação e Tecelagem de Paulista e Igarassu, conselheiro do Tribunal Regional do Trabalho da 6ª Região, deputado estadual e governador de Pernambuco. Apesar de haver pesquisas a respeito de sua atuação sindical e política, pouco se estudou sobre o seu papel de intelectual no pentecostalismo brasileiro, justamente a característica realçada aqui, sob a ótica de referenciais teóricos e metodológicos que utilizam as categorias de intelectual mediador e de mediação cultural. Nas décadas de 1930 e 1940, foi um dos autores mais lidos pelos pentecostais no Brasil, quando divulgou no jornal *Mensageiro da Paz* suas ideias escatológicas dispensacionalista, pré-tribulacionista e pré-milenial; um posicionamento político contra o fascismo, o nazismo e o stalinismo; e seu apoio ao governo Vargas.

Palavras-chave: Intelectual; Escatologia; Política; Pentecostalismo.

Introdução

Este trabalho é desdobramento de uma pesquisa mais ampla², em andamento, com o propósito de investigar o projeto editorial das Assembleias de Deus no Brasil, entre 1930 e 1948, enfatizando suportes, sujeitos e ideias. Neste trabalho, a lente se volta para os artigos – com temáticas escatológicas³ e políticas, remetendo principalmente a iminência do “Reino milenial de Cristo”⁴ –, escritos por Antônio Torres Galvão (doravante, A. T. Galvão) e publicados pelo jornal *Mensageiro da Paz*, o meio de comunicação oficial das Assembleias de Deus (ADs), a partir dos anos 1930.

¹ Mestre em História Social, Doutorando em História – UFC. E-mail: francisco.gomes15@prof.ce.gov.br.

² Pesquisa de doutorado, realizada junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Ceará (UFC), sob orientação da Profa. Dra. Ana Amélia de Moura Cavalcante de Melo.

³ Na teologia cristã, a escatologia é o estudo sistemático das profecias bíblicas sobre o futuro. É comum no meio pentecostal brasileiro entender a escatologia como sendo a doutrina “das últimas coisas” ou “do fim do mundo”.

⁴ Um período na história da humanidade em que Jesus Cristo governará, literalmente, o planeta terra por mil anos, tendo os cristãos, que cumpriram determinados requisitos e experiências, no seu séquito.

Dentre os 105 textos de A. T. Galvão veiculados no jornal, 33 deles foram selecionados para serem perscrutados, pois tratam de forma direta ou indireta da Volta de Jesus e implantação do Milênio. Os marcos temporais seguem a temática, a primeira publicação desta natureza ocorreu em novembro de 1931 e a última em abril de 1944.

A análise dos artigos de A. T. Galvão, é realizada compreendendo-o como um “intelectual mediador”, que ajudou a moldar e promover a circulação de ideias escatológicas e políticas entre os pentecostais no Brasil. Desse modo, difundiu a escatologia dispensacionalista⁵, pré-tribulacionista⁶ e pré-milenial⁷; seu posicionamento político contra o fascismo, o nazismo e o stalinismo; e seu apoio ao governo de Getúlio Vargas (1930-1945).

1. As mediações de um intelectual pentecostal

O jornal *Mensageiro da Paz*, teve papel central na divulgação do pentecostalismo no Brasil, sendo útil para alinhar discursos internos (líderes e crentes leigos), bem como para divulgar ao público externo (não crentes) as ideias pentecostais defendidas pelas Assembleias de Deus. Nele, realça-se a atuação de A. T. Galvão, que se destacou na difusão de conhecimento e como alguém com grande capacidade de articulação, inclusive política, sendo visto como um intelectual mediador (GOMES; HANSEN, 2016).

Quem investiga o trabalho intelectual deve atentar para duas observações: a primeira se trata de reconhecer que as mediações culturais podem ser praticadas por sujeitos diversos, com valências fundamentais para as sociedades e culturas que eles compõem, mas que comumente não recebam o devido crédito pelo importante papel que desempenham e raramente são identificados como intelectuais; a segunda refere-se à definição do conceito de intelectual tal qual a abordagem teórico-

⁵ A teologia dispensacionalista divide a história da humanidade em sete dispensações ou períodos: Inocência, Consciência, Governo Humano, Promessa, Lei, Graça e o Milênio. As cinco primeiras ocorreram nos tempos bíblicos do Antigo Testamento; a sexta dispensação, a da Graça é o tempo atual e coincide com a Era cristã, após essa virá o Milênio.

⁶ Para os pré-tribulacionistas, no final da dispensação da Graça e antes da implantação do Milênio, haverá um período denominado de Grande Tribulação, um tempo catastrófico sem precedentes na história da humanidade. Porém, a igreja, ou seja, os salvos por Jesus Cristo, não passarão por ela, pois Jesus voltará e arrebatará a igreja, antes desse tempo catastrófico.

⁷ O pré-milenismo argumenta que Jesus virá uma segunda vez à terra. Somente a partir deste retorno é que ocorrerá a implantação da dispensação do Milênio.

metodológica na perspectiva da categoria intelectual mediador (GOMES; HANSEN, 2016).

Partindo da premissa de que a comunicação de ideias implica, também, em produção, ao menos de sentidos, a questão desta seção é saber como A. T. Galvão comunicou a perspectiva escatológica da iminência do Milênio para um grupo que, à época, era composto majoritariamente por pessoas da classe social menos abastada, de baixo nível instrucional, com pequeno acesso às estruturas de poder, arraigados em uma cultura religiosa católica e, naquele momento, pouco representativos no conjunto da população brasileira.

1.1. A comunicação de ideias escatológicas

No primeiro artigo em que trata do “fim dos tempos”, A. T. Galvão descreve o contexto catastrófico da época. Era o ano de 1931 e as consequências da quebra da Bolsa de Nova Iorque, em 1929, ainda repercutiam no cenário mundial. O autor cita a corrida armamentista, o desemprego, a falência das empresas, como sinais do fim próximo:

Tudo isto, como uma trombeta alviçareira, nos anuncia que está às portas o tempo em que “os reinos do mundo se absolverão no reino de Deus e do seu Christo e Elle reinará para todo o sempre”. Apoc. 11:15. Que venha esse dia glorioso quando um só será o Senhor, e um só será o seu Nome! (Mensajeiro da Paz, Ano I, nº 20, novembro de 1931, p. 5).

Na medida em que os anos 1930 avançavam e os conflitos bélicos recrudesciam mundo afora, a perspectiva do autor ganha mais argumentos:

[...] a ocupação da Abissínia pela Itália, e da Renania, pelas tropas de Hitler, a guerra civil espanhola, que continua a ensanguntar a pátria de Cervantes, e a crise constitucional inglês, de que resultou a abdicação do Rei Eduardo VIII. A velha Europa parece haver chegado ao fim da sua civilização, e, como se ainda não bastassem para o desequilíbrio do mundo as lutas alí desenroladas entre fascistas e comunistas, eis que no extremo oriente, a China milenária, já começa a sangrar sob os horrores da guerra civil! (Mensajeiro da Paz, Ano VII, nº 04, fevereiro de 1937, p. 1).

Esta série de acontecimentos, encarados como “sinais dos tempos”, confirmavam a proximidade de algo ainda mais extraordinário, que seria a Volta de Jesus:

Os que têm a Bíblia como seu faról, sabem que a destruição dêste mundo é inevitável, talqualmente o foi a do mundo antigo, e que das

suas ruínas, hão de surgir novos céus e nova terra, onde habita a justiça (Apoc. 21:1); Esses, que assim pensam, porém, estão á espera de outro acontecimento muito mais transcendente o arrebatamento dos que com os olhos fitos no céu, dizem como o vidente de Patmos: – “VEM SENHOR JESUS!” (Mensageiro da Paz, Ano VII, nº 04, fevereiro de 1937, p. 1).

Ao falar do arrebatamento, ele apresenta sua perspectiva pré-tribulacionista. Ainda que não use o termo tribulação, ao citar o arrebatamento da igreja, o conceito de Grande Tribulação está implícito, pois sem a existência dela, não seria necessário ocorrer um arrebatamento. Percebe-se, assim, o trabalho de mediação de A. T. Galvão, ao apresentar de forma simples e direta uma doutrina que se tornará prevalente entre os pentecostais no Brasil.

Além do pré-tribulacionismo, A. T. Galvão apresentou ao público leitor o dispensacionalismo. Como se observa nos trechos seguintes:

O dia da dispensação da graça, “o dia da salvação”, “o ano aceitável do Senhor”, está no seu término. O sol já vai desaparecendo no ocaso e o crepúsculo começa a invadir a terra (Mensageiro da Paz, Ano X, nº 10, maio de 1940, p. 4).

Todavia, na dispensação em que vivemos há, para cada indivíduo em particular a oportunidade de encontrar a felicidade interior, mediante a aceitação daquele reino que não vem com aparência exterior e não é comida nem bebida, mas sim justiça, paz e alegria no Espírito Santo, (Lucas 17:20 e Romanos) (Mensageiro da Paz, Ano XI, nº 22, novembro de 1941, p. 2).

Mesmo que a palavra dispensacionalismo, não apareça diretamente nos textos, quando o autor do trecho escreve que a dispensação está no fim, especificamente a da graça, ele aponta que a dispensação seguinte, isto é, a do Milênio, está iminente, que o arrebatamento ocorrerá brevemente e que a Grande Tribulação terá início, de acordo com o dispensacionalismo clássico (MARTINS, 2020).

Os conceitos escatológicos de pré-tribulacionismo, dispensacionalismo e pré-milenismo, o tripé basilar da escatologia do pentecostalismo no Brasil, teve em A. T. Galvão um dos seus mediadores. A maneira direta como apresentou e a associação destes com realidades vividas, certamente contribuiu para compreensão destas ideias no meio pentecostal.

A crença pré-milenerista foi vista como uma atitude escapista, apolítica, da parte dos pentecostais. Por outro lado, existem estudos questionando essa

interpretação, inclusive, propondo que os pentecostais teologizaram categorias políticas, como afirma Osiel Lourenço:

A fala pentecostal sobre esse reino que virá não aconteceu deslocada da realidade. Além disso, a referida fala não é apenas comparação entre o reino terreno e o reino celestial, mas há uma fusão entre linguagens e arquétipos que descrevem modelos de nação terrena e celeste. Pentecostais que falam sobre o céu, falam a partir de arquétipos e mentalidades políticas (LOURENÇO, 2018, p. 128-129).

A seguir serão apresentados alguns posicionamentos políticos de A. T. Galvão, o que de algum modo corrobora a interpretação deste último estudo citado, ou seja, a crença pentecostal pré-milenarista não necessariamente incompatibilizava-se com possuir e expressar uma posição política.

1.2. Posicionamento político

Aqui, a ênfase será em como A. T. Galvão trouxe para o público pentecostal sua opinião sobre determinados regimes políticos. Dois detalhes sobressaem-se, primeiro é que os textos analisados são anteriores ao seu envolvimento direto na política partidária; o segundo é perceber como ele articulou seu posicionamento político com a dimensão escatológica.

Inicialmente será evidenciada sua crítica ao regime fascista de Mussolini na Itália. A. T. Galvão, se aproveita de uma querela com o catolicismo para se posicionar contra a invasão da Etiópia pelas tropas fascistas, em 1935:

[...] o Papa que, segundo telegramas publicados nos jornais, afirmou que “as guerras de conquistas são abençoadas por Deus”, partem as legiões fascistas, para o massacre dos abissínios e conquista do vasto Império do Negus, sob o pretexto de civilizar aquelas regiões semi-bárbaras, mas civilizar a tiros de canhão e a rajadas de metralhadoras! (Mensajeiro da Paz, Ano V, nº 23, dezembro de 1935, p. 1).

Mais uma vez utilizando um pretexto religioso, como no caso anterior, o autor tece agora uma crítica ao governo nazista de Adolf Hitler na Alemanha:

A Alemanha hitlerista apresenta também sintomas alarmantes. Lemos, há pouco, na imprensa de nossa terra, que o chanceler e ditador do Reich, Adolfo Hitler, em resposta ao protesto dos habitantes do Sarre, contra a decisão das autoridades nazistas de retirar das paredes a efigie de Cristo, afirmára que essa medida se justificava, porque, no nacional-socialismo, não havia lugar para martires, mas somente para heróis (Mensajeiro da Paz, Ano VII, nº 19, outubro de 1937, p. 2).

Assim como manifestou sua contrariedade aos regimes da extrema direita, A. T. Galvão mostrou que sabia dos expurgos praticados por Stalin e denunciou o regime soviético:

A Rússia soviética continúia no sistema de “depuração” fuzilando os seus próprios generais que ousam discordar da brutalidade de Stalin, e procurando implantar a desordem nos outros países, não sómente da Europa, como na própria America (Mensageiro da Paz, Ano VIII, nº 03, fevereiro de 1938, p. 6).

Em ambas as ocasiões em que os regimes fascista, nazista e stalinista são criticados, a leitura completa do artigo deixa uma mensagem: tais governos refletiam o estado de descalabro da humanidade, portanto, compõe o contexto dos “sinais dos tempos”, então, não se pode esperar algo de bom de tais regimes, pelo contrário, somente deterioração e ruína.

Por outro lado, o governo de Getúlio Vargas recebeu apoio em mais de uma ocasião. Por exemplo, após o golpe que deu origem ao Estado Novo:

Sómente o Brasil conseguiu fazer uma revolução branca, revolução de cima para baixo, graças á argucia do estadista que, há sete anos nos governa. É de notar, porém, que o presidente Vargas afirmou categoricamente, no preâmbulo da Nova Constituição, que a nação estava “sob a funesta iminencia da guerra civil” (Mensageiro da Paz, Ano VIII, nº 03, fevereiro de 1938, p. 6).

Em outra ocasião, enaltece a situação de paz no Brasil e faz votos para que o país assim continue sob a labuta de seu “esclarecido chefe”:

Ante os horrores da guerra, baqueiam instituições, e poderosas organizações militares morderam o pó da derrota. O ano de 1942 inicia-se, assim, ante perspectivas sombrias. Oxalá desçam no ano de 1942 a paz e a concórdia sôbre os homens, e, particularmente, sôbre a grande pátria brasileira, sob a égide do seu *esclarecido chefe – o snr, Getúlio Vargas* (Mensageiro da Paz, Ano XII, nº 03, fevereiro de 1942, p. 4, grifos do autor).

Este último trecho citado representa uma quebra na lógica de que a paz só poderia ser alcançada mediante a intervenção direta de Jesus na história. E de que não se poderia esperar dias melhores, já que as catástrofes eram “sinais dos tempos”. A. T. Galvão, ao manifestar seu desejo de paz à nação brasileira e ao atribuir tal estado às qualidades do “esclarecido chefe – o snr, Getúlio Vargas”, contradisse seu próprio argumento escatológico.

Considerações finais

A partir de textos escritos por A. T. Galvão e publicados no *Mensageiro da Paz*, entre 1931 e 1944, tratando das ideias teológicas sobre as “últimas coisas” ou “o fim do mundo”, procurou-se inferir as mediações de natureza escatológicas e políticas realizadas por este autor, junto ao público pentecostal. Para isso, utilizou-se estudos que alargaram as possibilidades de entendimento do trabalho intelectual, pela categoria do intelectual mediador.

Destacou-se que o autor fez críticas aos regimes políticos fascista, nazista e stalinista, ambos, incluídos no conjunto da inevitável deterioração da humanidade, portanto, interpretados como sinais do fim iminente. Já o governo de Getúlio Vargas foi elogiado e alvo de interseção⁸, contradizendo, assim, a argumentação escatológica do autor, de que nenhum governo humano poderia melhorar as condições de vida deste mundo.

Mediante o exposto, é possível considerar que a tese da aversão dos primeiros pentecostais brasileiros a política, como consequência de suas perspectivas escatológicas pré-milenaristas, deve ser relativizada. A investigação da trajetória de vida de A. T. Galvão e de seu trabalho de mediação permite inferir que o campo religioso e o político podem se aproximar e estabelecer relações de poder entre seus agentes.

Ciente que os intelectuais mediadores não são neutros, que seus interesses materializam-se por meio de discursos, textos, ideias e posicionamentos políticos (SOARES, 2017). Não é um despropósito cogitar que A. T. Galvão, ao defender o Governo Vargas, estivesse procurando inserir os pentecostais no projeto de construção do Estado nacional brasileiro. Pode-se pensar assim porque durante o Governo Vargas (1930-1945), segundo Costa Filho (2021, p. 63), havia “[...] uma pluralidade de matizes ideológicos, que circulavam da extrema direita, a vertentes do Socialismo e do Comunismo, com a participação de vanguardistas, tradicionalistas e radicais [...]”, envolvidos no projeto de construção do Estado Nacional. Por que não, também, os pentecostais?

⁸ Na semântica pentecostal, significa orar por rogar a Deus em favor de alguém ou algo.

Referências

COSTA FILHO, Cícero João da. Gustavo Barroso: um olhar historiográfico deste antissemita (1933-1937). In: SUZUKI, Júlio César; NEPOMUCENO, Maria Margarida Cintra, ARAÚJO, Gilvan Charles Cerqueira de. (orgs.). *Intelectuais em circulação na América Latina*: diálogos, intercâmbios, redes de sociabilidade [recurso eletrônico]. São Paulo: USP, 2021. p. 58-81.

GOMES, Angela de Castro; HANSEN, Patrícia Santos. *Intelectuais mediadores: praticas culturais e ação política* (Orgs.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

LOURENÇO, Osiel. *Pentecostalismo na esfera pública*: uma análise a partir do jornal Mensageiro da Paz. Joinville: Santorini, 2018.

MARTINS, Eric de Oliveira. *O Plano Divino Através dos Séculos*: Escatologia dispensacionalista pentecostal. São Paulo: Recriar, 2020.

SOARES, Gabriela Pellegrino. *Escrita e edição em fronteiras permeáveis*: mediadores culturais na formação da nação e da modernidade na América Latina (século XIX e primeiras décadas do XX). São Paulo: Intermeios/USP, 2017.

DOCTRINA MILITAR E DOCTRINA ASSEMBLEIANA: AS DUAS FACES DA MESMA MOEDA?

Gedeon Freire de Alencar¹

Resumo: Hierarquia e disciplina são dois pontos em comum e fundamentais na doutrina militar e na doutrina assembleiana. Algumas Assembleias de Deus-ADs ainda hoje satanizam algumas expressões culturais, e, oficialmente, seus membros não podem participar do carnaval, festas juninas e esportes, mas existe uma instância social que é celebrada: as Forças Armadas. E ambas se espelham. Essa é uma etnografia com entrevistas com oficiais das Forças Armadas que são membros das ADs. Oficiais são patentes militares a partir de tenente até o cume da carreira chegando a general, almirante ou brigadeiro, respectivamente nas três instâncias que formam as Forças Armadas: Marinha, Exército e Aeronáutica, as entrevistas tem a seguinte pergunta: *os valores pentecostais assembleianos e os valores militares são compatíveis ou incompatíveis? O ethos assembleiano é igual ao ethos militar ou em alguns momentos eles podem – e devem – ser divergentes?* Nessas entrevistas surgiram as questões: fardamento, capelania, guerra, gênero, música e participação dos assembleianos nas atividades sociais da chamada “família militar”, além das duas questões fulcrais já citadas – hierárquica e disciplina-, pois, sem esse binômio não existem as Forças Armadas e as ADs. Nenhuma novidade que a membresia pentecostal esteja majoritariamente nas mais baixas camadas sociais, no entanto, com as mudanças sociais, mesmo muito lenta ascensão social, hoje já temos uma pequena elite militar nas ADs. Muitas pesquisas no campo pentecostal visam analisar a elite política, mídia, gênero, então, pretendemos adicionar um novo item nessas análises. Esses oficiais podem ser quantitativamente poucos, mas valorativamente muito influentes, e, teoricamente, uma moeda única. Mas, como as moedas, com dois lados. E lados distintos.

Palavras-chave: Doutrina Militar e Assembleiana; Assembleias de Deus; Forças Armadas.

Questão central: Assembleias de Deus no Brasil

As *Assembleias de Deus* no Brasil – ADs são a maior denominação evangélica pentecostal no Brasil, com 12.314.410 milhões de membros, e, segundo o WAGF, é a maior AD do mundo². No Brasil, perde apenas para a *Igreja Católica Apostólica Romana* e, se fosse um país, seria o 11º da América Latina. O *Instituto Brasileiro e Geografia e Estatística – IBGE*³, órgão censitário oficial do país, apresenta os seguintes resultados: na década de 1999, havia 2.439.763 de membros; em 2000

¹ Doutor em ciências da religião – PUC-SP, membro da *Rede Latinoamericana de Estudos Pentecostais – RELEP*, da *Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina e Caribe- CEHILA* e do *Grupo de Estudos do Protestantismo e Pentecostalismo-GEPP-PUC-SP*, professor visitante da Faculdade Unida -ES.

² WAGF informa que na AL são 27 milhões de membros, creditando às ADs no Brasil o número de 25 milhões de membros, mas não diz de onde tirou essa informação, discrepando, portando do número oficial dado pelo IBGE – <https://worldagfellowship.org/> .

³ <https://www.ibge.gov.br/>

alcançou 8.418.140; e em 2010 ultrapassou os doze milhões. O crescimento percentual, respectivamente, foi de 246% na década de 1990-2000, mas de apenas de 46% na década seguinte. Mesmo assim, é bem superior aos números da membresia das ADs nos EUA, próximos aos três milhões⁴. Ainda não temos os dados do Censo 2022, mas as estimativas são de crescimento. O DataFolha estima que os evangélicos no Brasil são, atualmente, 31,8%, ou seja 64.980.003, numa população de 203.062.512 de habitantes. Nesse ritmo de crescimento há inclusive uma estimativa de que ano 2030, os evangélicos chegarão a 39,8% e os católicos 38,6%, acontecendo assim, “a transição religiosa” de uma hegemonia católica secular para uma nova composição do campo religioso. Portanto, teríamos na atualidade no Brasil 64.980.003 de evangélicos, majoritariamente pentecostais.

Relação Brasil & ADs – décadas de 1980 a 2010.

	1910	1980	1991	2000	2010
POPULAÇÃO DO BRASIL	23.414.177	119.002.706	146.814.061	169.870.803	190.732.694
CATÓLICOS	-	105.861.103 89%	122.365.302 83,3%	125.517.222 73,7%	123.280.172 64,6%
EVANGÉLICOS	177.727 1,1%	7.888.850 6,62 %	13.157.094 9,0%	26.452.174 15,6%	42.275.440 22,1 %
PENTECOSTAIS	-	3.863.507 3,2 %	8.768.929 6,0%	17.975.106 10,6%	25.370.484 13,3 %
ADS	20	1.506.258 1,26%	2.439.770 1,66%	8.418.140 4,95%	12.314.410 6,46%
SEM RELIGIÃO		1.953.096 1,6%	6.946.077 4,7%	12.492.189 7,4%	15.335.510 8,04 %

Fonte: IBGE Censos de 1970, 1980, 1991, 2000 e 2012 (JACOB, 2003, p. 34).

Pentecostalismos no Brasil: CCB e ADs

Em 1910 nasce a *Congregação Crista no Brasil-CCB*, no Sudeste, na colônia italiana, e se mantém por décadas uma igreja étnica. É a segunda maior denominação pentecostal, com 2.289.634 de membros (Censo 2010). As ADs nascem no Norte, fruto do trabalho de missionários suecos, vindos dos EUA. Desde o início com membresia e clero nacional, se expandiu com as migrações internas e,

⁴ Fonte: <https://ag.org/About/Statistics>.

em duas décadas, alcançou o país inteiro. Não é uma igreja única, mas um conglomerado de igrejas, Ministérios⁵ e Convenções⁶ locais, estaduais e nacionais, autônomas, distintas e, quase sempre, em disputa⁷. Apesar da dimensão continental do país, da expansão rápida, da pouca institucionalização e da autonomia das lideranças iniciais, manteve o nome original, mas com especificidades de locais e temporais; são diversos “*assembleianismos urbano, rural, difuso e autônomo*” (ALENCAR, 2018).

Pentecostalismos são religiões das classes mais pobres, mas nos últimos anos com o crescimento do país e melhoras dos índices sociais, tiveram também tiveram ascensão social. Hoje existe uma elite pentecostal na política⁸, mídia e muitas outras áreas (CUNHA, 2007), e temos até as “Dinastias Familiares” (CORREA, 2018). Esta pesquisa, portanto, pretende identificar, analisar e etnografar a “elite militar nas ADs”, pois, se antes existiam apenas “praças” nas ADs, as igrejas reformadas já tinham oficiais no topo de pirâmide militar⁹.

As Forças Armadas no Brasil e o pertencimento religioso

No Brasil existem apenas 348.352 militares para uma população de mais de 200 milhões de habitantes, ou seja, menos de 1% da população. Apesar da insignificância numérica, os militares têm – ou sempre tiveram – importância central no país. Os militares lideraram o fim do Império Português e assumiram o poder na República em 1888, e, como foi recorrente na AL, os golpes sempre foram realizados por eles ou estando os mesmos na liderança, como na Ditadura Militar 1964-1988. Serbin (2001), historiador americano, na análise que faz da Comissão

5 *Ministérios* são uma especificidade das ADs no Brasil. Tem uma igreja-sede e essa funda, sustenta, coordena as congregações/igrejas locais; na igreja-sede fica o pastor presidente (outra especificidade das ADs no Brasil) que tem o domínio absoluto e vitalício sobre a toda a estrutura eclesiástica das demais igrejas. Invariavelmente o nome do Ministério é o nome da localidade – cidade ou bairro – da igreja sede. Portanto, no Brasil, as ADs são episcopais (ALENCAR, 2018).

6 No Brasil, teoricamente, existem três grandes nacionais. A mais antiga é a *Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil-CGADB* e, como as demais, apesar de ser “convenção de igrejas”, não têm nenhuma representativa ou poder decisão, pois são formadas exclusivamente por pastores. Existem muitas outras Convenções regionais com a abrangência nacional e internacional.

7 “*Onde a luta se travar*” é uma tese de doutorado em História, realizada por Maxwell Fajardo (2018), do “esgarçamento ministerial” das ADs.

8 Há uma imensa bibliografia sobre políticos evangélicos no Brasil atual, pois esse é fenômeno que, segundo alguns, tem alterado inclusive os resultados das eleições, e não somente no Brasil, mas também na AL (PIERUCCI,1992; GUADALUPE, 2018; ANÉAS, 2023).

9 O 29º. Presidente da República no Brasil, General Ernesto Geisel (1907-1996), era luterano e o General Luiz Eduardo Ramos, batista, foi ministro no Governo passado, e, na Ditadura Militar, tiveram atuação central gerais que eram presbiterianos.

que reuniu a elite católica e militar no final da Ditadura, diz que sua motivação era que eles – Militares e Igreja Católica – sentiam-se representar a fundamentação moral da nação.

As três Forças (Aeronáutica, Exército e Marinha) são comandadas pelo Ministério da Defesa¹⁰ e realizam um Censo Religioso. Contudo, os dados são refletidos a totalidade do contingente, pois é uma atividade voluntária e alguns não o fazem ou são feitos de forma distintas, dificultando a comparação. Mesmo assim os dados são significativos.

Os Censos Militares

Quantitativo de militares em 2019				
Classificação	MARINHA	EXÉRCITO	AERONÁUTICA	TOTAL
Oficiais	11.444	28.530	11.375	51.349
Praças	62.426	181.673	52.904	297.003
Cabos	14.551	26.512	4.467	45.530
Marinheiros/ Soldados	17.207	108.832	22.481	148.520
TOTAL	73.870	210.203	64.279	348.352

Fonte: Ministério da Defesa: Estatísticas pessoais. Livro Branco de Defesa Nacional – Brasil 2020¹¹

Então, tem-se o total de 348.352 militares. Desses, 51.349 são oficiais, ou seja 14,7%. Quantos desses são evangélicos, ou mais especificamente, quantos desses são assembleianos?

Por que analisar o campo assembleiano? Entrevistas

A pesquisa se iniciou fazendo entrevistas com essas pessoas: oficiais das Forças Armadas que são membros das ADs – no momento já realizamos 42 entrevistas¹². Essa etnografia tem a seguinte pergunta: *os valores pentecostais assembleianos e os valores militares são compatíveis ou incompatíveis? O ethos assembleiano é igual ao ethos militar ou em alguns momentos eles podem – e devem –*

¹⁰ <https://www.gov.br/defesa/pt-br>

¹¹ https://www.gov.br/defesa/pt-br/assuntos/copy_of_estado-e-defesa/livro_branco_congresso_nacional.pdf acesso 03/07/2023.

¹² Já foram contactados mais de cem pessoas via telefone, e-mail, sites, Instagram e LinkedIn, mas as respostas têm sido muito diversas. Desde a exigência de consultar o comando (no caso dos militares na ativa; algo diverso dos que estão na reserva), ao questionamento à pessoa do pesquisador: filiação religiosa, objetivo, local de publicação, etc.; ou simplesmente ignorar o contato.

ser divergentes? Nas entrevistas surgiram as questões: fardamento, capelania, evangelização/ecumenismo, culto à bandeira, guerra, gênero, música e participação dos assembleianos nas atividades sociais da chamada “família militar” (CASTRO, 2021), além das duas questões fulcrais – *hierarquia e disciplina* –, pois, sem esse binômio não existem Forças Armadas e as ADs.

Uma patente militar tem muitas suas especificidades, mas agem com um único comando e objetivo. Portanto, um oficial católico, luterano, espírita, afro, sem religião, evangélico ou assembleiano exerce sua “missão” da mesma forma que qualquer outro? Em tese, sim. E, se há uma convergência fundante na doutrina militar e assembleiana, algo que foi amplamente repetido e provado nas entrevistas, há também algumas “divergências doutrinárias” que alguns criticam e abominam, mas outros relativizam, ignoram ou negam.

Não haveria nenhum problema para um oficial e/ou músico de qualquer outra expressão religiosa, participar de, por exemplo, “festas mundanas” (festas juninas, bailes de formatura, carnaval, recepções, churrasco do quartel com futebol e cerveja), praticar esportes; militares-músicos tocarem em celebrações maçônicas, espíritas, festas dos padroeiros ou bailes dos quartéis, mas para um assembleiano – mais grave para uma assembleiana... – é, “doutrinariamente”, um grave problema. Um *militar praça* não tem nenhuma opção de participar ou não participar, mas no caso dos *oficiais* é algo mais complexo, pois, alguns não apenas precisam participar, mas estão no comando dessas atividades. E as respostas foram diametralmente opostas: alguns entendem como absolutamente óbvio participar, pois é apenas uma etapa da vida militar. Mas outros as consideram errado, abominação, pecado.

Acrescente-se às peculiaridades assembleianas brasileiras as disputas do “esgarçamento ministerial” (FAJARDO, 2018). Complica ainda mais a atuação e pertencimento dos militares assembleianos na vida militar, algo que não tem nenhuma importância para um militar de outro campo religioso.

Censos religiosos das Forças Armadas

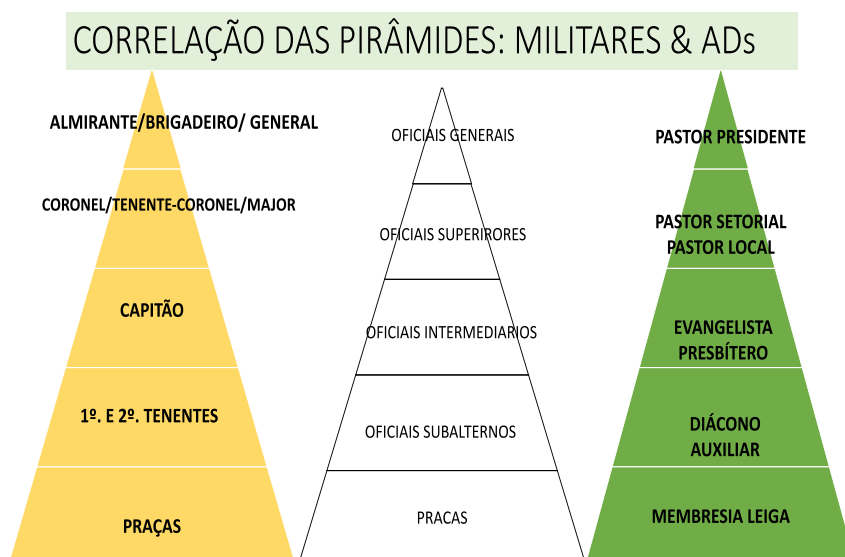
	AERONÁUTICA	EXÉRCITO	MARINHA	TOTAL
	Censo de 2023	Censo de 2021 ¹³	Censo de 2021	

¹³ No Exército, apenas 42,91%, ou apenas 92.862 pessoas dos 210.203 componentes responderam ao Censo.

Católicos	31.685 45,56%	40.499 43,61%	31.378 42,4%	103.572 28,88%
Evangélicos	27.535 38,79%	22.677 24,42%	21.248 39,4%	71.460 19,92%
ADs (apenas oficiais)	3.912 5,62%	877	10.306	15.905
Espíritas	2.509 3,61%	5.742 6,18%	2.789 3,8%	11.031 3,08%
Sem religião	6.643 9,55%	-	8.612 11,9%	15.255 4,25%
TOTAL	69.575	(92.862 – 42,91%) 210.203	73.870	(201.318) 353.648

O “monopólio da violência” e o “poder pastoral”: dupla legitimação?

Algo muito significativo é que esses oficiais militares são pastores. Afinal, um oficial, no caso, almirante, brigadeiro, general, coronel, major, capitão ou tenente não poderia, numa ADs no Brasil, ser um crente comum. Se no sistema militar ele é oficial, também na igreja ele é “oficial”, ou seja, tem um cargo de destaque. Aliás, na correlação das pirâmides de poder, temos muitas coincidências. A ascensão aos cargos acontece no registro óbvio de tempo de serviço, tanto no serviço militar como nas ADs. Mas o topo da pirâmide é uma posição política. As patentes máximas de almirante, brigadeiro e general são nomeações realizadas pelo Presidente da República. No caso das ADs, pastor presidente é nomeação também política e é realizada por causa da consanguinidade (CORREA, 2020), conchavos ou golpes mesmo. E golpes militares e golpes ministeriais assembleianos são corriqueiros no Brasil.



Segundo Weber (1998), o Estado tem o *monopólio legítimo* da coação física e a igreja tem o *monopólio* da legítima coação hierocrática (grifos no original). Portanto, um pastor-oficial-militar se sente *duplamente legitimado* no exercício de seu poder. A dupla legitimidade do poder pastoral-militar representa uma complexa interseção entre duas esferas de poder que podem ter objetivos e métodos diferentes. Essas “tecnologias de exercício de poder”, portanto, interagem, coexistem e se influenciam mutuamente, pois, segundo Foucault (2023, p. 243) “o pastorado preludia a governabilidade”. O poder pastoral é exercício de “condução da conduta cotidiana, na gestação das vidas” (2023, p. 200).

A análise foucaultiana foi feita prioritariamente ao exercício pastoral católico sacramental e magisterial – algo, em tese, inexistente no protestantismo – aplicado tanto aos párocos como muito mais expressos nos conceitos de confissão, controle de conduta dos mentores espirituais nos conventos e mosteiros. No protestantismo, no entanto, por causa da teoria do sacerdócio universal dos crentes ou pela cissiparidade institucional e autonomia individual e dos grupos, esse modelo de tecnologia de controle de conduta da vida não tem o mesmo poder. E, como Foucault (2023, p. 200) afirma: “Reforma foi muito mais uma *batalha pastoral* de que uma *batalha doutrinal*” (grifo meu), ou seja, as diferenças teológicas são ou foram muito menos importantes que as estruturas de exercício pastoral.

“Quem controla os controladores?” (CORREIA, 2023, p. 47)

As ADs, no geral, são pouco institucionalizadas, quase anárquicas, não homogênea, a membresia pode e deve exercer os mesmos “dons”, o pastorado é acessível a (quase) todos. Cantar, pregar, orar e glossolalia são atividades paritárias, então, bem distante do modelo do poder do bispo católico. Marcadas por múltiplas cisões, grupos distintos, convenções rivais, onde as instituições nacionais têm pouca ou nenhuma ingerência sobre as igrejas locais, quais as condições do “poder pastoral” controlar a conduta dos membros?

Como indica Foucault (2023:200/2006), o poder pastoral também é exercido sobre “bens, nas riquezas e nas coisas, [...] coletividade”. Então, temos a pergunta: “quem controla os controladores?”. Nas ADs: o pastor presidente. Uma figura máxima, vitalícia, acima de tudo e todos (e a grande maioria dos entrevistados são pastores-presidentes). Assim, o sistema militar e o sistema assembleiano se imitam,

pois, não há uma “batalha doutrinária, mas uma batalha pastoral”. O “espírito militar” (CASTRO, 2021) se caracteriza pela defesa da família militar, disciplina, cumprimento de horários, respeito à hierarquia, obediência às regras, rigor no fardamento, na ideia de vocação e missão, e diferenciação entre militar & paisano. Há uma correlação parecida com o “espírito assembleiano” na distinção entre vida na igreja & vida no mundo e os demais itens citados. Duas questões prosaicas: como modelo militar, um obreiro não ficar sem sua “farda” (paletó e gravata); e existe um rito obrigatório: “A paz do Senhor!” é cumprimento oficial igual a continência militar. Rito obrigatório e seu esquecimento resulta em “disciplina” (algo também central nas duas doutrinas).

Considerações finais

Se, como diz Gilberto Velho (CASTRO, 2021) os “militares são uma das categorias mais citadas e menos conhecidas da sociedade brasileira”, o “poder pastoral-militar-assembleiano” ainda menos conhecido e estudado. No entanto, o “espírito militar” está absolutamente presente no estilo do exercício do poder pastoral assembleiano, pois se o Estado e a Igreja, além do monopólio tem também a legitimidade, essas pessoas exercem suas atividades com dupla legitimidade, e uma delas, autorreferenciadas pela hierarquia e disciplina, ainda mais, com “legitimidade divina”. Então, doutrina militar e doutrina assembleiana podem ser as duas faces da mesma moeda?

Referências

ALENCAR, Gedeon Freire. *Matriz Pentecostal Brasileira. Assembleias de Deus – 1911-2011*. São Paulo: Recriar, 2018.

ANÊAS, André, MERLO, Lucas, GAMA, Rafael (org.). *Evangélicos & Política*, São Paulo: Recriar, 2023.

CANDIOTO, Cesar, SOUZA, Pedro de (orgs.) *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

CASTRO, Celso. *O Espírito Militar. Um antropólogo na caserna*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

CORREA, Marina. *Assembleias de Deus. Ministérios, carismas e exercício do poder*. São Paulo: Recriar, 2018.

CORREA, Marina. *Dinastias Assembleianas*. Sucessões familiares nas igrejas Assembleias de Deus no Brasil. São Paulo: Recriar, 2020.

CUNHA, Magali. *A Explosão Gospel*. Um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil. Rio de Janeiro: Maud, 2007.

FAJARDO, Maxwell. *Onde a luta se travar*. Uma história das Assembleias de Deus no Brasil. São Paulo: Recriar, 2018.

FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo, 2008a.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. A vontade de saber. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

GAUDALUPE, José Luis, GRUNDBERGER, Sebastian (eds.) *Evangelicos y poder em America Latina*. Konrad Adenauer Stiftung, Lima, 2018

OLIVEIRA, Cicero J. S. Estado Pastoral e Governo Político dos Homens. Griot. *Revista de Filosofia Amargosa*, v. 20, n.2, p 75-87, junho, 2020.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Fundamentalismo e integrismo: os nomes e a coisa. *Revista USP*, n. 13, p. 144-156, 30 maio 1992.

SERBIN, Kenneth. *Diálogo na Sombra*. Bispos e Militares, tortura e justiça social na Ditadura, SP, Cia das Letras, 2001.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: UNB, 1998.

RELAÇÕES ENTRE RELIGIÃO E ESPAÇO PÚBLICO: ATUAÇÕES DO CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS E O CENÁRIO ECUMÊNICO BRASILEIRO

Ingrid Carolina Soto Escobar Ribeiro¹

Resumo: Centrada no cenário das relações entre religião e espaço público, a presente comunicação assume como objeto de estudo as atuações do Conselho Mundial de Igrejas (CMI) desde sua fundação em 1948 ao apontar historicamente suas ênfases no cenário ecumênico brasileiro e destacar as atuações de igrejas protestantes no Conselho, sob o aspecto diaconal. No contexto de inquietações concernentes ao âmbito social, o CMI estabeleceu uma Comissão de Diálogo com religiões cristãs, ampliando sua abrangência e suas perspectivas de ação para uma sociedade responsável. A partir do estudo sobre a expansão do movimento ecumênico brasileiro, o presente trabalho aprofunda-se na análise da expansão desse movimento, a partir da década de 1950, descrito como o “primeiro período interprotestante”, conforme apresentado por Elias Wolff em “Caminhos do Ecumenismo no Brasil”. Através da obra “O Movimento Ecumênico: História e Significado” de Zwinglio Mota Dias, apresenta-se a realização da Conferência sobre Igreja e Sociedade, promovida pelo CMI na cidade de São Paulo em 1953, que concedeu espaço para a coordenação de esforços de setores protestantes preocupados com as relações entre as igrejas e as diferentes expressões nacionais da sociedade latino-americana. A partir da abordagem histórica proposta, desafios e tensões que ecoam nestes períodos são explicitados, ao passo que a importância da promoção do diálogo para atuações ecumênicas em sintonia com temáticas como unidade, justiça, paz, missão e diaconia é constatada como essencial para o desenvolvimento de ações ecumênicas na esfera que engloba debates públicos e ações que visam resultar em impactos práticos sociais.

Palavras-Chave: CMI; Ecumenismo; Diálogo; Diaconia; Espaço Público.

Introdução

O presente texto propõe apresentar uma perspectiva histórica acerca do ecumenismo, movimento que se estende ao longo de décadas, influenciando não apenas o cenário religioso, mas também o social e o político. Este estudo tem como objetivo lançar luz sobre o movimento ecumênico, incentivado pelo Conselho Mundial de Igrejas, ao apresentar uma perspectiva de suas origens, desenvolvimentos, desafios e impactos no Brasil. Considerando sua trajetória de longo percurso, o ecumenismo emerge como um espaço de diálogo, cooperação e busca pela unidade entre diferentes denominações cristãs, ao objetivar ter um papel relevante na compreensão das relações entre igrejas e na articulação de ações no

¹ Mestrado em andamento em Ciências da Religião pela PUC-Campinas. Graduada em Filosofia pela mesma instituição. E-mail: ingridcarolina.ser@gmail.com.

espaço público, voltadas para a cooperação e diálogo na promoção da paz e justiça social.

Neste contexto, a narrativa histórica apresentada neste estudo abordará não apenas a fundação e evolução do movimento ecumênico em escala global, mas também seu impacto e interações com diferentes realidades regionais, com foco especial na experiência brasileira. Ao contextualizar os eventos e protagonistas que marcaram as diferentes fases do ecumenismo, apresentados por Zwinglio Motta Dias (1998), examinando os desafios enfrentados e os desdobramentos históricos que moldaram o curso desse movimento ao longo do tempo. Por meio desta investigação histórica, pretende-se destacar o papel do CMI e as igrejas protestantes na configuração de um diálogo significativo entre as diversas comunidades cristãs no horizonte ecumênico.

1. Ecumenismo e a origem do Conselho Mundial de Igrejas (CMI)

O Conselho Mundial de Igrejas (CMI) foi criado no contexto pós-Segunda Guerra Mundial em 1948 com o intuito de estabelecer um espaço de diálogo e cooperação entre variadas denominações cristãs ao redor do mundo. Seu principal objetivo, delineado desde sua origem, é promover a unidade entre diferentes tradições e igrejas cristãs, fomentando a cooperação em questões de justiça social, paz e missão. A iniciativa de criação do órgão, incentivada por líderes religiosos e teólogos que sentiram a necessidade de desempenhar um papel ativo na promoção da reconciliação e na prevenção de futuras guerras no âmbito ecumênico, foi intensificada pelas marcas produzidas pela Segunda Guerra que deixou o mundo em estado de choque com as atrocidades cometidas no período (WORLD COUNCIL OF CHURCHES, 2006). Dessa forma, o CMI se comprometeu a defender a igualdade e a justiça como parte de seu trabalho ecumênico em sua assembleia inaugural, que ocorreu em 1948 e reuniu representantes de 147 diferentes congregações de quarenta e quatro países em Amsterdã (WORLD COUNCIL OF CHURCHES, 2006).

No horizonte ecumênico que se estendeu no início do século XX com o objetivo de promover a unidade e a cooperação entre as diferentes denominações cristãs, a fundação do CMI foi um passo significativo para o movimento ecumênico ao visar superar as divisões denominacionais e buscar uma unidade mais profunda em Cristo (FITZGERALD, 2004). Para melhor compreensão acerca do termo

“ecumenismo” utilizado, apresentamos que a palavra é derivada do antigo termo grego “ekoumeni” que se traduz como “o mundo inteiro” e que começou a ser adotada com intensidade no final do século XIX e início do século XX em referência a novas organizações cristãs ou entidades eclesiais internacionais emergentes (FITZGERALD, 2004).

Nesta conjuntura, a relevância intrínseca da esfera religiosa no conceito do termo “ecumenismo” emerge de maneira substancial a partir do século XVII, em decorrência da Reforma Protestante e no contexto dos conflitos que fragmentaram as comunidades cristãs na Europa (DIAS, 1998). Considerando esses aspectos, em 1937, durante a Conferência de Oxford sobre Vida e Trabalho, definiu-se o termo “ecumênico” como uma referência ao pensamento e a ação da Igreja na busca por concretizar a “Una Sancta”, a comunhão dos cristãos que reconhecem um único Senhor (FITZGERALD, 2004). Diante dessas circunstâncias, “ecumenismo” passou a descrever encontros que congregavam representantes de diversas igrejas cristãs e também passou a ser empregado para delinear perspectivas sobre os ensinamentos cristãos que levavam em conta as visões de diversas igrejas.

Na verdade, o movimento ecumênico nunca deixou de ser uma proposição nascida e acalentada no interior das igrejas protestantes. O posterior engajamento das igrejas ortodoxas e, muito mais tarde, da Igreja Católica Romana, apenas confirma este pioneirismo protestante. A partir de sua operacionalização através das inspirações, articulações e instrumentos relacionados, de uma forma ou de outra, com o CMI, esse movimento ecumênico, de tantas facetas, nuances e formas de expressão pública, caracterizou-se por definir-se teologicamente como esforço de unidade dos cristãos comprometidos com a implantação dos sinais do Reino anunciado pelo proscrito de Nazaré (DIAS, 1998, p. 159).

Uma questão a ser considerada acerca do movimento é a posição alheia da Igreja Católica (não indicando desinteresse ao movimento) ao ecumenismo e ao CMI. A Igreja permaneceu distante dos esforços ecumênicos liderados por protestantes e ortodoxos, mas encontrou espaço para desenvolver trabalhos doutrinários com o CMI por meio do “Grupo de Trabalho Conjunto”, dado que, em 1949, um documento emitido pelo Santo Ofício denominado “Ecclesia Sancta” declarou reconhecer a legitimidade dos esforços de unificação realizados pelas demais igrejas e em 1964, através do Decreto Conciliar sobre ecumenismo *Unitatis Redintegratio*, a Igreja Católica apontou que não há um ecumenismo católico (DIAS, 1998).

2. O CMI e suas relações com o ecumenismo brasileiro

É importante ressaltar que os eventos ocorridos na Europa e América do Norte, influenciavam diretamente as igrejas da América Latina, região que gerava preocupações através de atividades missionárias em relação à uniformidade cultural imposta pelo Catolicismo Romano, contrastando com a diversidade proporcionada pelas igrejas evangélicas que exerciam atividades missionárias nesse âmbito (DIAS, 1998). Ao abordarmos estas questões surge o papel que o CMI visa desempenhar: a promoção da unidade entre as igrejas-membro cristãs e ações a partir da diaconia com uma influência que parte para o âmbito internacional. Assim, a origem do CMI representa um momento crucial para compreender a história do ecumenismo no Brasil, influenciando não somente as discussões ecumênicas, mas também contribuindo para ações concretas no campo social e político levando em consideração que suas ações influenciaram e se entrelaçaram com o igrejas brasileiras, tendo impacto direto na expansão e no fortalecimento de iniciativas ecumênicas entre as diferentes igrejas presentes no país.

Dessa forma, sublinhamos que “não se pode pensar e entender o movimento ecumênico, que começa a se desenvolver no Brasil, [...] sem referi-lo [...] ao movimento ecumênico internacional, sob a influência e inspiração do Conselho Mundial de Igrejas (CMI)” (DIAS, 1998, p. 128). O movimento ecumênico brasileiro passou a ser ampliado em 1950 com diálogos entre protestantes, católicos e o CMI (WOLFF, 2002). Junto aos esforços de certos setores das igrejas evangélicas latino-americanas para retificar o caráter denominacional do trabalho missionário, embasados em uma compreensão mais aprofundada da realidade socioeconômica e política do continente, destaca-se a influência determinante do CMI na construção de espaços ecumênicos na região com a comissão “Igreja e Sociedade”, ao organizar a Conferência sobre Igreja e Sociedade em São Paulo no ano de (DIAS, 1998).

Este evento permitiu a articulação de esforços de diferentes setores evangélicos que começaram a preocupar-se com o sentido e as consequências das relações entre as Igrejas e as diferentes expressões nacionais da sociedade latino-americana. A conferência iria influir sobremaneira nos esforços desenvolvidos pelos setores mais politizados e que faziam parte da série de encontros continentais conhecidos sob o título de Conferências Evangélicas Latino-Americanas (CELAS). É a partir desses empenhos que se cria, em 1961, a Junta Latino-Americana de Igreja e Sociedade, que se tornou conhecida sob a sigla ISAL (DIAS, 1998, p. 147).

Assim, a presença e atuação do Conselho Mundial de Igrejas no cenário brasileiro foi marcante, não apenas no fomento ao diálogo e entre igrejas, mas também na influência e suporte a ações práticas e programas sociais no Brasil, contribuindo para o diálogo entre igrejas acerca da conscientização sobre questões humanitárias e sociais. Após os anos sessenta, persistiu uma contínua busca, em estabelecer uma estrutura que representasse o protestantismo na América Latina no contexto ecumênico. Esse anseio resultou na concepção de uma comissão em favor da unidade da Igreja Evangélica Latino-Americana (UNELAM) e, no território brasileiro, juntamente com o fortalecimento ecumênica em algumas igrejas, a formação do Conselho Latino-americano de Igrejas (CLAI) e o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC), refletindo uma nova perspectiva para o ecumenismo brasileiro que em muitos momentos, causou tensões ao não dialogar profundamente com igrejas de vertentes conservadoras (DIAS, 1998).

Considerações finais

O estudo sobre o ecumenismo revela sua relevância ao desempenhar um papel significativo na promoção do diálogo e na busca pela unidade entre as diferentes tradições cristãs. Ao longo dos anos, o ecumenismo pôde influenciar não apenas as estruturas e as relações dentro das igrejas, mas também o panorama social, político e humanitário global através do CMI com apoio de igrejas protestantes. É evidente que as origens do ecumenismo remontam a um contexto pós-Segunda Guerra Mundial, quando a necessidade de promover a reconciliação, a paz e a cooperação entre as denominações cristãs se tornaram imperativas e que, no contexto brasileiro, o ecumenismo forneceu espaço para a articulação de esforços conjuntos para questões sociais no espaço público. No entanto, a perspectiva apresentada não foi isenta de desafios, mesmo possuindo momentos de consolidação e expansão do movimento no país, refletindo a diversidade de ideias e abordagens dentro do contexto religioso brasileiro.

Em suma, o ecumenismo continua a desempenhar o papel de realizar discussões entre igrejas e promover valores como solidariedade, justiça e paz. Suas realizações e desafios, ao longo da história, destacam a importância contínua de abertura ao diálogo e definição de objetivos práticos, visando uma compreensão mais ampla e inclusiva do cristianismo e um impacto positivo na sociedade global.

Dessa forma, o estudo histórico do ecumenismo apresentado por Zwinglio Motta Dias reforça a necessidade de promover a colaboração entre as diversas comunidades cristãs, ao apresentar as cooperações efetivadas entre igrejas e seus resultados práticos.

Referências

DIAS, Z. M. O Movimento Ecumênico: história e significado. *Numen*, Juiz de Fora, v. 1, n. 1, p. 127-163, 1998.

FITZGERALD, Thomas. *The Ecumenical Movement*. Westport: Greenwood, 2004.

VISSER'T HOOFT, W. A. *The Genesis and formation of the World Council of Churches*. Genebra: WCC, 1982.

WOLFF, Elias. *Caminhos do Ecumenismo no Brasil: história, teologia, pastoral*. São Paulo: Paulus, 2002.

WORLD COUNCIL OF CHURCHES. Ecumenism in the 21st century: Lecture at Nanjing Union Theological Seminary, on 17 November 2006. Disponível em: <https://www.oikoumene.org/resources/documents/ecumenism-in-the-21st-century>. Acesso em: 09 ago. 2023.

VIGÍLIA DA MATA ENQUANTO ELEMENTO DA EXPRESSÃO DOS ENTRELAÇOS RELIGIOSOS PENTECOSTAIS NA AMAZÔNIA: CONSTRUÇÃO DEMARCATÓRIA DO CAMPO DE PESQUISA

Luis Rodolfo da Silva Moura¹

Resumo: A presente publicação se propõe apresentar a delimitação do campo de estudo proposto no projeto de pesquisa de doutorado, intitulado: “Vigília da mata enquanto elemento da expressão dos entrelaços religiosos pentecostais na Amazônia”, este, que está sendo desenvolvido no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA/UFPA), que procura estudar a expressão religiosa pentecostal na vigília da mata – ou “oração do monte” como é mais conhecido entre os pentecostais – dando ênfase aos entrelaços religiosos que esse pentecostalismo apresenta com outras expressões do rico repertório da religiosidade amazônica, bem como, analisar seus códigos significativos. Em vista disso, a construção do projeto de tese aponta para o desafio investigativo; do imaginário, da cultura e da memória, desse grupo de oração, que vê a mata enquanto espaço sagrado no que oportuniza manifestações pentecostais menos reguladas, favorecendo em certa medida mais liberdade religiosa nesse tipo de devoção, o que gera fortes traços sincréticos, o que faz desses encontros de orações um fértil campo de pesquisa. Esta pesquisa se concentra em um determinado grupo de pentecostais que regulamente nas madrugadas dos sábados, se encontram em uma região de mata no bairro da Marambaia em Belém-PA. Vale destacar, que embora o projeto faça parte dos desdobramentos de pesquisa realizada anteriormente, segue em fase de estruturação. Contudo, a pesquisa aspira compreender nesses entrelaços, as performances desses religiosos em suas práticas rituais; narrativas e normativas; como também, o conhecimento das dinâmicas místicas e dos entes encantados e espirituais em práticas religiosas desse pentecostalismo da mata.

Palavras-chave: Vigília da Mata; Oração do Monte; Pentecostalismo Amazônico; Sincretismo Religioso.

Introdução

O texto discorrerá com a proposição de apresentar o processo de construção da delimitação do campo de pesquisa, intitulada até então: “Vigília da mata enquanto elemento da expressão dos entrelaços religiosos pentecostais na Amazônia” onde se tentará apontar de forma breve alguns aspectos da tríade; imaginário, cultura e memória, como forma introdutória de compreensão desse campo, visto que esses primeiros apontamentos são correspondentes a fase de construção do projeto de pesquisa, pois ainda que o projeto em construção seja fruto do desdobramento de

¹Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia – (PPGSA/UFPA). E-mail: roldolfomoura2005@yahoo.com.br

uma pesquisa realizada anteriormente no referido campo, porém agora, vislumbra novas abordagens, como observaremos.

Em vista disso, entendo que somente em uma fase posterior essa tríade será apresentada de forma mais consistente, sobretudo com a contribuição que a análise etnográfica pode oportunizar para um bom conhecimento do campo com seu complexo códigos significativos.

É nesse sentido que o texto será estruturado, apresentando alguns aspectos relativos ao conhecimento de campo e seus códigos significativos, como forma de pavimentar os primeiros passos da pesquisa para possíveis roteiros de futuras análises, como de compreender as práticas rituais; narrativas e normativas; como também, o conhecimento das dinâmicas místicas e dos entes encantados e espirituais em práticas religiosas nesses porosos encontros pentecostais da mata.

1. Sobre o campo

O antropólogo abaetetubense Heraldo Maués já nos idos da década de 70 já defendia que é impossível compreender a Amazônia sem buscar conhecer a sua rica diversidade religiosa (1990, p. 20-22), dessa forma, pra quem pretende analisar a região, são imprescindíveis que se conheçam os traços das religiosidades típicas da pluralidade religiosa existente no norte do país, sendo assim, não é segredo que o repertório religioso amazônico é intensamente diversificado, nesse sentido, o poeta e cientista social Paes Loureiro (2000), defende que: “na Amazônia as pessoas ainda veem seus deuses, convivem com seus mitos, personificam suas ideias e as coisas que admiram”. A luz dessa interpretação, ao qual o poeta busca construir uma identidade territorial e simbólica da região amazônica, nos permite também refletir de que maneira esse repertório de códigos de cultura religiosa podem transitar como elementos de manifestações religiosas pentecostais na capital paraense, em especial, nos encontros de vigília de mata.

Abordar essa aproximação da cultura religiosa tradicional desse amazônico com o segmento religioso pentecostal tendo como objeto de investigação a vigília na

mata, ou como preferem os pentecostais, em uma *oração do monte*², torna-se um desafio frente à escassez que há nesse tipo de abordagem.

A pesquisa se assentará sobre a forma da expressão religiosa de caráter mais efervescente do movimento pentecostal, o que os próprios pentecostais denominam como movimento do *reteté*³, este supervaloriza as manifestações espirituais a partir dos dons do Espírito Santo, os quais recebem a crença de serem manifestados por intermédio da influência do seu agente, ou seja, o mesmo Espírito Santo que é o responsável pelas experiências extáticas na reunião.

Sendo assim, a pesquisa anterior buscou compreender as divergências entre si dessas manifestações, de um lado um sagrado domesticado, e de outro um sagrado marginalizado no campo pentecostal, é neste segundo caso que a o projeto de pesquisa traz como proposição, identificar prováveis traços de elementos religiosos adquiridos nessas orações, que apontem para supostas ressignificações feitas por esses religiosos que compreendem a mata como um espaço ideal a sua devoção.

Por conseguinte, a pesquisa procurará por meio da observação participante e das entrevistas, analisar a ressignificação que esse religioso pentecostal amazônico faz da mata enquanto espaço sacralizado, bem como entender a formação litúrgica das reuniões, com o intuito de identificar possíveis heranças de códigos religiosos de outras matrizes religiosas.

Como sinalizado previamente, a proposta da pesquisa é um desdobramento da dissertação; “Poder da Mata”: uma análise sobre a dimensão conflituosa no campo pentecostal no contexto das vigílias da mata”, desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (PPGCR-UEPA)⁴. O referido estudo descreve e analisa as disputas na relação de poder do campo pentecostal em Belém, em específico, no contexto das vigílias de mata, sendo assim, para uma análise mais precisa, foi selecionado um pequeno grupo de oração em uma região de mata em

² “Monte de oração” é o lugar onde acontecem as vigílias, o termo faz referência às narrativas bíblicas acerca das manifestações sobrenaturais que ocorreram nos montes, como Monte Sinai, Monte da Transfiguração, etc.

³ Reteté é entendido como uma espécie de ritual religioso desenvolvido pelos pentecostais, que é momento onde o crente experimenta de forma mais intensa a manifestação do poder divino, que envolve as expressões verbais, gesticulações, postura corporal fruto da ação sobrenatural atribuído ao poder do Espírito Santo ou pela presença de Jesus (GUERREIRO, 2016, p. 21)

⁴ MOURA, Luís Rodolfo da S. “Poder da mata” uma análise sobre a dimensão conflituosa no campo pentecostal no contexto das vigílias da mata. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade do Estado do Pará, Programa de Pós- Graduação em Ciências da Religião, 2020.

Belém-PA, que nos permitiu compreender essa busca por capital simbólico religioso, o que gera um conflito na relação de poder no que se refere ao monopólio dos bens simbólicos, dessa forma foram analisada a disputa entre as forças estabelecidas desse campo religioso em contraponto as forças emergentes, representadas pelos grupos de orações da mata, ou seja, as divergências entre um sagrado domesticado e um sagrado marginalizado. Sendo assim, a pesquisa se propôs descrever como se dão esses conflitos por legitimidade pentecostal nesse segmento religioso extremamente plural.

Foi a partir do trabalho de campo desta pesquisa, com a observação participante e entrevistas que se notou o campo fértil desse objeto de estudo, que são esses encontros de orações, pois as narrativas construídas por muitos daqueles pentecostais se assentavam sobre várias ressignificações de inúmeros códigos da cultura religiosa dos povos tradicionais.

A vigília é um dos momentos de espiritualização que mais se evidencia a busca da presença divina, seja de forma individual ou em grupo, o fato é que o religioso pentecostal procura viver a recomendação bíblica de uma vida de perseverante oração (Romanos 12:12), vale ressaltar que o pentecostal faz uma “leitura performática”⁵ da Bíblia (OLIVEIRA, 2017) e com esse tipo de compreensão das narrativas bíblicas é natural que potencialize a sua performance religiosa no que diz respeito a vida de constante oração, a fim de vivenciar experiências sobrenaturais por intermédio da oração, como ocorreram com vários personagens bíblicos. Essa performance dos pentecostais é em boa medida fruto da compreensão literal que fazem dos textos bíblicos, que em certa maneira, justifica o *ethos* pentecostal.

Por conseguinte, a vigília da mata é para o pentecostal um refúgio com certa independência religiosa na qual se anseia a aproximação com o sobrenatural, logo a mata se torna um lugar mágico repleto de encanto e mistério, bem como é compreendido por outras formas de expressão da religiosidade popular amazônica,

⁵ Sobre a leitura performática David Mesquiati de Oliveira descreve da seguinte forma: “A leitura performática não fica presa ao conhecido e decodificado, mas pode avançar e incorporar suspeitas, intuições e experiências pessoais. A ideia de um leitor com função autor desestabiliza a noção tradicional de autor como o princípio de uma certa unidade de escritura. A performance possibilita a mescla entre vivência e ficção e entre texto e biografia pessoal (2017a, p. 123).

dessa maneira a mata se configuram nessas vigílias como espaço místico e sincrético que precisa de estudos mais aprofundados.

2. Imaginário, cultura e memória

Nesta breve seção serão apresentadas a tríade; imaginário, cultura e memória, como forma introdutória, para compreensão do campo que este projeto de pesquisa se propõe a estudar, embora entendendo de que são categorias que requerem aprofundamentos teóricos mais acentuados.

Dito isto, início lembrando que o poeta João de Jesus Paes Loureiro (2000, p. 371), ao descrever a paisagem amazônica, atribui em sua descrição o papel místico da floresta, a qual traz a incorporação das encantarias como lugar de habitação dos deuses que são produzidos pelo religioso amazônico, essa descrição é relativo à forma de expressão religiosa do “caboclo amazônico”, que é entendido como o religioso interiorano que herdou sua cultura religiosa, em função do sincretismo que ocorreu ao longo do processo de ocupação da Amazônia, com destaque à ancestralidade ameríndia, catolicismo ibérico, religiosidade de matriz africana, entre outros (GALVÃO, 1976, p. 3; FIGUEIREDO, 1996, p. 97), dessa forma essas encantarias desenvolvidas por esse religioso foi fundamental para um “catolicismo popular”, uma vez que esse tipo de catolicismo agregou xamanismo caboclo e a atuação dos pajés, formando uma cultura religiosa popular (MAUÉS, 2017, p. 245), com crença nos encantados (*Idem*, 2005, 1990), que compreende a participação de padres, pajés, curadores, benzedores constituindo um corpo de crenças mágico/religiosa no que formou o ambiente cultural/religioso do imaginário amazônico.

Dessa forma, o cientista da religião Gustavo Soldati Reis ao analisar os evangélicos na Amazônia paraense, na tentativa de compreender o discurso da palavra escrita e pregada em um contexto rico do imaginário religioso das encantarias e pajelanças, acredita que os evangélicos no Pará, sobretudo os pentecostais, reinventam suas próprias encantarias. O pesquisador busca construir a categoria “evangélico encantada”, como forma de compreender as construções identitárias dessa pluralidade evangélica decorrente das ressignificações que esse segmento religioso formula diante desse imaginário encantado que é a Amazônia (2016, p. 79).

Pretende-se com essa breve abordagem, destacar que a reinterpretção que o pentecostal que frequenta as viglias da mata constrói acerca da mata no sentido de espaço encantado, pode ser entendido em conformidade com a herança ancestral religiosa do amazônico e pelas formas de manifestação religiosa do pentecostalismo, que agregam semelhanças no que se refere ao êxtase, cura, em uma nova roupagem de curandeirismo ou xamanismo em um jogo semântico e de ressignificação religiosa (RODRIGUES e MORAES, 2018, p. 914), pois como em todo imaginário religioso o universo simbólico pentecostal também constituem suas narrativas místicas, pela qual constroem suas encantarias, exercendo influência da cultura religiosa cabocla, que reúnem aspectos da religiosidade ameríndia, africana e europeia (GUSTAVO, 2016, p. 81).

Contudo, o pentecostalismo na região amazônica, como qualquer outra forma de expressão religiosa é marcado pelo sincretismo, sobretudo, pela forma como se concebeu o processo histórico brasileiro (FERRETTI, 2001, p. 13), sendo assim nesses encontros e desencontros do repertório religioso do pentecostal paraense, com a cultura religiosa dos ditos povos tradicionais da região, justifica de algum modo a forma como o crente desenvolve sua devoção na vigília da mata, pois a memória e o imaginário destes crentes, os permitem visualizar a mata não como um lugar qualquer, mas sim um espaço que representa magia, mistério e encanto.

Dessa forma, retomando a descrição que Paes Loureiro elabora sobre a paisagem amazônica, porém fazendo uso em uma luz interpretativa do pentecostalismo desenvolvido na vigília da mata, pode-se descrever no seguinte sentido; a mata incorpora a encantaria que é o lugar de mistério onde o crente vai buscar a presença do Deus que acredita.

Portanto, com um olhar sob as formas de manifestações religiosas percebidas na vigília da mata, a pesquisa buscará descortinar alguns novos sentidos que o crente faz de códigos da cultura/religiosa tradicional amazônica, a qual ateste de alguma maneira que a mata é vista por muitos pentecostais como um espaço que transita vários códigos do repertório religioso dos povos tradicionais amazônicos.

Considerações finais

O campo de investigação proposto neste projeto de pesquisa percorre não somente o da esfera da expressão religiosa pentecostal, pois os entrelaços religiosos

que a vigília da mata apresenta, exige certa extensão investigativa que dê conta de perceber os inúmeros códigos significativos desse encontro de oração.

Entendo que uma boa pesquisa de qualquer expressão cultural se inicia com um bom conhecimento do campo e do seu sistema simbólica, por isso, é com essa perspectiva que tentarei cursar essa proposta de pesquisa, e que isso venha ajudar a compreender as práticas rituais, narrativas e normativas dessa forma de devoção pentecostal, bem como, conhecer a dinâmicas míticas e dos entes encantados e espirituais em práticas religiosas desses pentecostais amazônicos.

Referências

BÍBLIA, Português. A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição rev. e atualizada no Brasil. Brasília: Sociedade Bíblia do Brasil, 1969.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERRETTI, Sérgio F. Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil – modelos, limitações e possibilidades. *Tempo*, vol. 6, p. 13-26, núm. 11, jul, 2001.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazonia; a constituição de um campo de estudo 1870-1950. *Dissertação* (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências, 1996.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens*. 2. ed. São Paulo: Nacional; Brasília: INL, 1976.

GUERREIRO, Clayton S. A gira do “reteté”: Uma análise das disputas sobre o “pentecostalismo legítimo”. *Dissertação* (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2016.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Obras reunidas*. São Paulo: Escrituras, 2000.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: Edufpa, 1990.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 19, n.53, p. 259-274, 2005.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Não é possível entender as populações amazônicas sem considerar suas práticas religiosas populares. *Revista Terceira Margem Amazônica*. São Paulo, v. 2, n.6, p 243-255, mar. 2017. Entrevista concedida a Roberto Araújo Martins e Tânia N. O. Miranda.

MOURA, Luís Rodolfo da S. “Poder da mata” uma análise sobre a dimensão conflituosa no campo pentecostal no contexto das vigílias da mata. *Dissertação*

(Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade do Estado do Pará, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 2020.

OLIVEIRA, David Mesquiati. A leitura bíblica dos pentecostais e a noção de performance. *Rever: Revista de Estudos da Religião*, v. 17, p. 119-140, 2017.

REIS, Gustavo S. Evangélicos na Amazônia Paraense: identidade entre as representações da palavra escrita e imaginada. *Observatório da Religião*, v. 03, p. 76-91, 2016.

RODRIGUES, Donizete; MORAES JUNIOR, Manoel Ribeiro de. A pentecostalização de Povos Tradicionais na amazônoa: aspectos conceituais para uma antropologia de identidades religiosas. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião(online)*, v. 16, p. 900-918,2018.

ENTRELAÇAMENTOS DA IGREJA METODISTA E A LÓGICA DE MERCADO: ANÁLISE ECONÔMICO-HISTÓRICA

Marina de Oliveira Lúcio¹

Resumo: O metodismo surgiu em pequenos grupos liderados pelo anglicano John Wesley, na Inglaterra do século XVIII, destacando-se pela ênfase na práxis social e na preocupação com os marginalizados. Wesley organizou a Igreja Metodista com uma estrutura cristã, de liderança autocrática e caráter missionário, estendendo rapidamente sua atuação a outros países. No Brasil, o metodismo chegou sob influência dos EUA, no século XIX, e incorporou a educação e a promoção social como foco de sua atuação missionária. Contudo, sob os influxos das mudanças sociais especialmente da secularização, ao longo do tempo, a Igreja Metodista distanciou-se das suas preocupações sociais iniciais. Para analisar o desenvolvimento dessa vertente do Cristianismo e compreender as influências históricas e socioeconômicas no contexto brasileiro, será realizado um levantamento bibliográfico. Os descritores “Poder da Igreja Metodista” e “Igreja Metodista no Brasil” serão utilizados como ponto de partida para essa investigação, além disso, a leitura crítica será embasada nos aportes teóricos de Peter Berger e Jung Mo Sung. Nesse enfoque teórico, há que se considerar que a secularização na sociedade moderna gerou pluralismo religioso e lógica de mercado religioso, onde as religiões competem por fiéis. Os indivíduos vivem um quadro imanente, lidando com questões seculares sem abandonar o discurso religioso. O metodismo no Brasil carrega carga de herança individualista, com tendências neopentecostais enfatizando a espetacularização da fé e competindo por fiéis consumidores. Assim, a história do metodismo mostra sua evolução de movimento social coletivo para um movimento mais individualista e comercializado, influenciado por contextos culturais e políticos específicos.

Palavras-chave: Igreja Metodista; Secularização; Mercado religioso.

O metodismo teve início com pequenos grupos liderados por John Wesley, como pequenas igrejas locais de contato próximo enfatizando a prática social. À medida que crescia, instituiu doutrinas e regras. Originalmente, a religião aparecia com função social e a salvação como resultado da práxis social, atendendo aos marginalizados. Surgiu durante a Revolução Industrial para reformar a Igreja Anglicana, mas evoluiu para abraçar a transformação da nação, com Wesley organizando o movimento metodista com uma ordem cristã para maior eficácia. Esse contexto se deu em função da Igreja Anglicana, que, pela ótica de John Wesley, se mostrava deturpada, com apatia religiosa e esvaziada de sentido comunitário, se sustentando em riquezas, exploração econômica e salvação individual (FERREIRA

¹ Graduada em Psicologia PUC MINAS, *campus* Poços de Caldas. Mestrado em andamento pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião pela PUC Minas. Bolsista CAPES. E-mail: marininha.lucia@gmail.com

JUNIOR, 2021). Contudo, ao final de sua vida John Wesley percebe e denuncia uma mudança de perfil do povo metodista, que se preocupa mais com o acúmulo de riquezas, com uma “soteriologia social” individualista e privada. Compreendemos a soteriologia social como o elemento central da teologia de John Wesley, que delinea sua teologia nos aspectos comunitários, sinérgicos e públicos no compromisso com os menos privilegiados (FERREIRA JUNIOR, 2021). Observa-se, então, um movimento social que se transformou em um movimento individualista do ser e fazer metodista, que segue a tendência de que a religião passou a ter função reguladora de mercado.

Como pontua Sung (2014), Adam Smith, no século XVIII, denunciou como agentes religiosos eram financiados por fundos públicos ou iniciativas privadas devido ao pluralismo moderno, que permitiu às pessoas escolherem dentre várias crenças. Isso desafiou o monopólio da fé cristã, levando à teoria do “mercado religioso” com base na teoria da secularização, liderada por Peter Berger. Nesse sentido, para a Igreja Metodista,

As missões, em geral, eram organizações administrativas, muitas delas organizadas pelas Juntas ou Conselhos, pertencentes a um conjunto de comunidades religiosas, sendo constituídas em sociedades, com o objetivo de manter a propaganda evangélica no país e no estrangeiro ou em comissões oficiais criadas pela autoridade eclesiástica das comunidades para a divulgação da fé (NASCIMENTO *apud* SILVA, p. 30, 2017).

Peter Berger (2017) traz a teoria da secularização a partir da ideia do contexto católico apostólico romano no qual secular significa ‘fora do claustro’ da Igreja, fora do contexto religioso de congregações que vivem de acordo com regras cristãs, levando ao contexto “sociológico” de secular enquanto falta de influência religiosa. Existem pensadores que defendem a totalidade da secularização, como um fenômeno final e irreversível. Berger, por sua vez, observou que há um movimento de retorno ao sagrado, como uma presença viva da religião na modernidade, enquanto fenômeno dinâmico, nesse sentido ele deslocou seus esforços para demonstrar uma nova teoria prevalente, a teoria do pluralismo, neste caso, o pluralismo religioso se dá na busca humana pelo equilíbrio entre o relativismo total, advento da secularização, e o fundamentalismo.

É interessante compreender que a Igreja Metodista sofreu efeitos do tempo e da cultura, integrando e imprimindo formas de ser metodista características de cada região e período pelo qual

passava. Ao chegar ao Brasil o que se tem não é a Igreja Metodista exatamente nos moldes de John Wesley, mas sim uma Igreja Metodista de matriz estadunidense. Por sua vez, o metodismo no Brasil não se deu sem embate com a Igreja Católica Romana Brasileira, no entanto, esta segunda passava por um período de perda do monopólio e a Igreja Episcopal do Sul (que veio a se separar dos EUA como Igreja Metodista) encontrou espaços deixados de lado pelo catolicismo onde se instalou. Porém os ideais metodistas estadunidenses (de individualidade, liberdade intelectual, democracia etc.) eram abstratos demais para serem reproduzidos de forma direta no Brasil, a educação, também, foi o meio que encontraram que desenvolver esses ideais na mente brasileira, provando a superioridade da educação metodista (SILVA, 2017).

Então, a inserção do protestantismo no Brasil tem caráter civilizatório, como sentido ético-religioso dotado de cunho político, isso é evidência da ética protestante (WEBER *apud* SILVA, 2017). Assim, o protestantismo se deu no país a partir de três níveis, o polêmico, do embate direto com os católicos por ocupação de espaços na sociedade brasileira, o educacional, nos colégios e escolas dominicais, e o proselitista, que consistia no esforço direto dos protestantes em converter os católicos (SILVA, 2017). O caráter americanista que acompanhou a vinda do metodismo para o Brasil se deu em razão não apenas das missões diretamente patrocinadas pelos Estados Unidos, mas, também, pelo contexto de hegemonia cultural estadunidense (EUA como modelo de mundo). Um segundo aspecto importante de ressaltar é que a Igreja Metodista nos EUA se separou em duas durante o período das tensões civis entre norte e sul, principalmente sobre o que tangia a escravidão. A Igreja Metodista Episcopal do Sul aceitava a escravidão e foi ela quem efetivamente estabeleceu as missões no Brasil. Inclusive, com o final da Guerra Civil e a derrota do Sul, sulistas norte-americanos se realocaram para locais onde era a escravidão era legal, assim uma onda de imigrantes sulistas da Igreja Metodista Episcopal do Sul veio para o Brasil e se estabeleceram primeiramente em Santa Bárbara do Oeste (SP) (SILVA, 2017).

A ideia de religião como uma escolha pessoal e privatizada impulsionou uma lógica de mercado, onde as religiões competem para atrair fiéis e consumidores de bens religiosos, seguindo princípios capitalistas. No entanto, uma crítica à teoria do mercado religioso, como proposta por Berger, é que ela não especifica a qual mercado se refere. Ela pressupõe uma visão capitalista de mercado como universal,

resultando na transformação das tradições religiosas em mercadorias sujeitas à lógica econômica (SUNG, 2014).

Vale traçar o que se compreende por economia de mercado. Essa é uma noção capitalista e neoliberal que compreende as necessidades do mercado como primordiais, ele tem papel central e é autorregulado (SUNG, 2014). Portanto, a economia de mercado é centrada nas necessidades do mercado, incentivando o consumo e criando demandas, inclusive no mercado religioso. No mercado religioso as religiões devem, então, se flexibilizar para serem mais consumidas e ainda, criar necessidades de consumo para os consumidores religiosos – estes que por sua vez devem ter poder de consumo, caso contrário são excluídos desse esquema. Ainda, a economia de mercado instaurou a lógica de que fora do mercado não há salvação. Imbricado no contexto religioso, supõe-se o pensamento de que aqueles que estão à margem das relações mercadológicas são seres de menos fé (FERREIRA JUNIOR, 2021). Nesse sentido, todas as pessoas devem compartilhar a mesma fé no mercado senão perecerão. Há um caráter cooperativista necessário ao capitalismo neoliberal e para isso seria necessário negar uma solidariedade universal em nome de posições individuais para o bom funcionamento do sistema – como o princípio neoliberal da não crença nos direitos humanos naturais (GEBARA & SUNG, 2020).

Uma abordagem econômica da religião, ainda, se sustenta, mais uma vez, no pluralismo enquanto fruto da separação Estado e Igreja, e diz de uma desregulamentação causada pela ineficiência das organizações religiosas que atuam dentro de uma economia altamente regulada, o que supostamente causaria mais concorrência e mais fieis, ou menor perda de fieis. Em termos econômicos, há uma teoria chamada “economia de oferta”, a qual diz da “diminuição da regulação do Estado na economia como o caminho para o crescimento econômico e bem-estar social com o aumento da concorrência e oferta” (SUNG, 2014, p. 296). Há uma crítica feita nesse sentido, aceitar sem ressalvas o proposto por Berger, que o pluralismo religioso leva as religiões a serem submetidas à lógica da economia de mercado, necessariamente, descaracteriza o sentido religioso e leva a um reducionismo antropológico referente ao homo *economicus*, este que é uma criação moderna e por isso não pode encobrir todo o aspecto humano, nem o religioso dos indivíduos (SUNG, 2014).

Ao passo que a modernidade deslocou a religião para a esfera privada, esta passou por transformações de suas funções sociais, ela não mais apresenta o papel de coesão da ordem social como caracterizavam-na Berger, Bourdieu e Durkheim. Então reflete-se, o que, no sistema capitalista, passou a ter essa função? Dado que este sistema não deixou de necessitar da manutenção da ordem e significação final de seus objetos. Nesse sentido, as lógicas internas da economia de mercado fazem essa função, apontam autores como Max Weber e Walter Benjamin (SUNG, 2014).

Há um debate entre secularização e dessecularização, com um retorno ao interesse religioso observado no renascimento de tradições, fundamentalismos e novas religiões. O processo de secularização pode ser irregular e flutuante na prática religiosa dos indivíduos (PIERUCCI, 1997). A secularização relativiza o compromisso religioso. Assim, causa e explica a fermentação religiosa observada desde o final do século XX. Nas palavras de Pierucci (1997, p. 112)

As novas religiões de hoje, então, encontram a religião já reduzida a um item de consumo e botam mais lenha nessa fogueira. O consumidor religioso escolhe uma e até mais de uma experiência mística, ou solução espiritual, ou serviço religioso dentre uma grande variedade de propostas provocantemente expostas no “supermercado espiritual.

Pierucci acredita, ainda, que na modernidade o sentido funcional da religião passa a tratar os processos de coesão social e satisfação de necessidades individuais como forma de identificar suas implicações de transformação estrutural de consciência de orientação pós-tradicional (PIERUCCI, 1997). Quanto mais se tem oferta de religiões e diversificações internas mais se caminha no sentido da dessacralização da cultura enquanto possibilidade legítima de religiosidade, diminuindo, ainda, o impacto da apostasia religiosa. Em um movimento dialético, a secularização leva ao pluralismo e a liberdade religiosa, com maior número de religiões para as pessoas crerem, crescente é a secularização (PIERUCCI, 1997). A secularização e o pluralismo questionam o dogmatismo religioso, resultando na desinstitucionalização da religião. A religião pode desempenhar um papel dinâmico na mudança social. Os discursos proselitistas se tornam relevantes. Na sociedade moderna, o secular e o religioso coexistem, tanto subjetivamente nas mentes das pessoas quanto objetivamente na sociedade. Isso pode ser visto no “ateísmo prático ou metodológico” que se manifesta como se Deus não existisse (BERGER, 2017).

Na década de 1970 a Igreja Metodista enfrentou uma crise de identidade no Brasil. Isso devido que desde sua chegada ao país ela manteve suas características de forte herança norte-americana, sendo inclusive, dirigida, durante cinco décadas,

por membros da Igreja Episcopal do Sul. Apenas de forma tardia houve a preocupação de assumir uma identidade verdadeiramente nacional. A herança norte-americana contribuiu para o distanciamento da Igreja de seu compromisso social e o entrelaçamento de perspectiva político-econômica neoliberal. O metodismo no Brasil foi fortemente influenciado por teologias conservadoras, com inclinação política e ideológicas de direita devido sua inicial falta de identidade nacional autônoma (FERREIRA JUNIOR, 2021). O contexto histórico-político do país teve repercussão em todos os níveis da organização da igreja. De 1964 a 1970, período da ditadura militar no Brasil, o comando da Igreja Metodista Brasileira ficou nas mãos do setor conversador, o que gerou um certo clima de perseguição política (FERREIRA JUNIOR, 2021).

O metodismo no Brasil, influenciado pelos Estados Unidos e com marcas petistas fortes, abandonou as preocupações sociais originais e se tornou uma forma de fé mais individualista e consumista (FERREIRA JUNIOR, 2021). Nesse sentido, a salvação terrena é enfatizada pelo consumo, enquanto a divina é extraterrena, dependente de Deus. Nos anos 90 e 2000, houve um aumento expressivo de metodistas no Brasil devido à competição por fiéis consumidores e estratégias eclesiais que se afastavam do Plano para Vida e Missão da Igreja Metodista e dos preceitos wesleyanos (FERREIRA JUNIOR, 2021). As tendências neopentecostais ganharam destaque devido à espetacularização da fé, promovendo uma teologia mais individualista e comercial no Brasil.

Referências

BEREGER, Peter. *Múltiplos altares da modernidade* – Rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2017.

FERREIRA JUNIOR, Marcelo Soares. Neoliberalismo em confronto com a sensibilidade social no metodismo brasileiro. 2022. *Dissertação de Mestrado*. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2021.

GEBARA, Ivone. SUNG, Jung Mo. *Direitos humanos & amor ao próximo* – Textos teológicos em diálogo com a vida real. São Paulo: Recriar, 2020.

SILVA, Christiane G.G. O Protagonismo feminino no projeto missionário do metodismo norte-americano no Brasil: uma análise do “Woman’s Missionary Advocate” (1880-1910). 2017. *Tese de Doutorado*. Programa de Pós-Graduação em

Educação: História, Política e Sociedade. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017.

SUNG, J. M. Mercado religioso e mercado como religião. *Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 12, n. 34, p. 290-315, 25 jun. 2014.

AS DENOMINAÇÕES E CLASSIFICAÇÕES DO PENTECOSTALISMO: NOVAS PERSPECTIVAS DO FENÔMENO

Natália Fernandes Mororó¹

Resumo: Esta comunicação tem como objetivo explorar as classificações e denominações do pentecostalismo brasileiro formuladas por estudiosos da religião ao longo dos anos, a fim de lançar luz a uma compreensão desse fenômeno nos dias de hoje. É importante pontuar que os estudos empíricos acerca do crescimento protestante no Brasil se iniciaram com as pesquisas do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP), a partir dos anos de 1970. Desde então, consta-se que dentro do protestantismo há uma grande ascensão das Igrejas pentecostais, devido as modificações sociais e culturais que a modernidade trouxe, incluindo a divisão entre as classes sociais. Apontam também que setores menos desprovidos da pirâmide social, a partir do processo de urbanização intenso, se converteram e se convertem em uma grande massa ao pentecostalismo. Essas afirmações são encontradas em nosso referencial metodológico, baseado nos trabalhos já realizados por diversos sociólogos da religião, como Ricardo Mariano e Paul Freston. Entretanto, as características dos pentecostais são diversas, e são divididas em classificações e denominações. Alguns teóricos dividem em ondas, enquanto outros dividem por nomenclatura. Todas essas tentativas são formas de entender como a religião e a sociedade andam juntas. Como resultado a pesquisa traçará um quadro com as características e nuances dos pentecostais atualmente, com apoio das contribuições teóricas da antropóloga Cristina Rocha, aprimorando mais uma coluna que agora, diferente das demais, atraem a classe média e utilizam outras formas ritualísticas de cultos realizados, são elas a Hillsong Church, Brasa Church e Zion Church.

Palavras-chave: pentecostalismo; tipologias; nomenclatura; classificações pentecostais.

Introdução

O pentecostalismo vem se modificando ao longo de sua história no contexto brasileiro. Esse trabalho, assim como um dos objetivos específicos a serem desenvolvidos em uma pesquisa de mestrado, será de destacar como os intelectuais da área da sociologia da religião classificam os pentecostais. É certo afirmar que existem ao menos três momentos de divisão e tipologias para classificar aqueles que creem nos dons do Espírito Santo, sendo destacado as nuances de seus contextos sociais, históricos, rituais e suas ascèses. As tipologias dos sociólogos da religião, Paul Freston e Ricardo Mariano, permitem visualizar as ramificações e os novos

¹ Mestranda em Ciências da Religião pela PUC-Campinas, bolsista CAPES, modalidade 001. Graduada em Ciências Sociais pela mesma instituição de ensino. É membra do grupo de pesquisa "Religião, Linguagem e Cultura" e "Ética, política e religião: questões de fundamentação", ambos do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

elementos que foram incluídos dentro e fora dos cultos na vida do crente pentecostal.

Conforme disponibilizados desde os escritos de Cândido Procópio de Camargo (1973), pesquisador do CEBRAP (Centro Brasileiro de Análise e Planejamento), a distinção e a então compreensão entre as denominações protestantes está, de certo modo, localizada desde o Protestantismo Histórico. Isso, pois, essas Igrejas acreditam na descida do Espírito Santo como uma ação histórica e única, enquanto na dimensão de Igrejas pentecostais, fundamentada em Atos 2, o Espírito Santo passa a habitar repetidas vezes.

No Brasil, as classificações do pentecostalismo começam com a chegada da Congregação Cristã no Brasil (CCB) em 1910 e a Assembleia de Deus em 1911 (AD) (MARIANO, 2014; FRESTON, 1993), nomeadas como clássicas ou de primeira onda. A partir dos anos de 1950 e 1970 há um novo quadro no cenário pentecostal, com novas Igrejas implantadas que nasceram também de uma forma missionária, entretanto com novas formas e métodos de pregação.

Não obstante, a ascensão do pentecostalismo também é verificada nos censos de pesquisas, e sendo destaque nos estudos do protestantismo. Haja vista que com o crescimento desse grupo nos últimos anos é necessário um novo olhar ou mesmo uma nova perspectiva do fenômeno, que será formulado ao longo desse texto. Baseado em como os pesquisadores da religião classificaram ao longo do tempo as implantações das Igrejas, aplicando as semelhanças e diferenciações entre elas, será explorado como o campo pentecostal, principalmente com as redes sociais digitais, fora modificado. A inclusão de três Igrejas contemporâneas (*Hillsong Church*, *Brasa Church* e *Zion Church*) serão fundamentais para a problemática acima, consistindo ou não em uma nova formulação e ampliação desse grupo.

1. O pentecostalismo no Brasil e suas modificações

Ricardo Mariano, em sua obra “Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil”, aponta que tanto o meio acadêmico quanto os leigos visualizavam os pentecostais com um ascetismo fortemente rigoroso. Entretanto, não há como negar que, a partir dos anos 1970, com novas Igrejas se formando, ocorre uma certa transformação doutrinária, litúrgica, comportamental e estética comparada com outras Igrejas pentecostais nascidas nos anos de 1910 e 1950. “Na

verdade, elas não só aboliram certas marcas distintivas e tradicionais de sua religião, como propuseram novos rituais, crenças e práticas [...] estabeleceram inusitadas formas de se relacionar com a sociedade” (MARIANO, 2014, p. 8).

A verificação da distinção não somente de valores e comportamentos, mas também a forma de organização como Igreja e culto, ocorre com as primeiras Igrejas pentecostais no campo brasileiro: CCB e AB, comparadas com a explosão de novas Igrejas dos anos de 1950, que é o caso da Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ), Deus é amor e O Brasil para Cristo. Enquanto Freston fragmenta em duas ondas, Mariano irá nomear a segunda leva de implantações de Igrejas como “deuteropentecostalismo”.

Os quarentas anos que separam o início destas duas ondas – primeira e segunda – justificam o corte histórico-institucional proposto para distingui-las. Quanto a teologia, entretanto, as duas primeiras ondas pentecostais apresentam diferenças apenas nas ênfases que cada qual confere a um ou outro dom do Espírito Santo. A primeira enfatiza o dom de línguas, a segunda, o de cura. Beatriz Muniz de Souza (1969:103), ao pesquisar igrejas de primeira e segunda ondas nos anos 60, assegurou que o “o núcleo doutrinário permanece inalterado em qualquer das ramificações pentecostais” (MARIANO, 2014, p. 31).

Porém, na década de 70, um caráter inovador é evidenciado no pentecostalismo. Em 1960, a Igreja Nova Vida, do Rio de Janeiro, ampliou um quadro significativo na formação de novas Igrejas, isso porque seus antigos membros originaram em seguida, a Igreja Universal do Reino de Deus, em 1977, a Internacional da Graça de Deus, em 1980 e a Cristo Vive, em 1986. Freston (1993), classifica essas Igrejas como uma terceira onda, pois enfatizam a libertação de demônios (com dons distintos da primeira e segunda onda). Além disso, Mariano (2014) e Ari Oro (1992), observam uma ruptura acerca do sectarismo e ascetismo puritano nessas comunidades, representando uma “primeira” vertente pentecostal que se afirma no mundo, por isso diferente de Freston, os sociólogos nomeiam como neopentecostais.

No quadro abaixo pode-se verificar com mais clareza a classificação com as semelhanças e diferenças entre essas as Igrejas, conforme Mariano (2014) e Freston (1993):

Quadro 1: As três fases do pentecostalismo no Brasil

Pentecostalismo clássico (1910-1950) Primeira onda do Pentecostalismo	Assembleia de Deus e Congregação Cristã no Brasil.	Batismo no Espírito Santo e Glossolalia.	Ascetismo e rejeição as coisas profanas.
Deuteropentecostalismo (1950-1980) Segunda onda do Pentecostalismo	Igreja do Evangelho Quadrangular, O Brasil para Cristo e Deus é amor.	Batismo no Espírito Santo e cura divina.	Inovação evangelistas: rádio, tenda, estágio.
Neopentecostalismo (1980) Terceira onda do Pentecostalismo	Igreja Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça de Deus, Mundial do Poder de Deus e Cristo Vive.	Libertação de demônios e teologia da prosperidade.	Estruturam-se como empresas, transformação da teologia e apropriam-se no marketing.

Fonte: elaboração própria.

A expansão do neopentecostalismo no Brasil se prosperou tão bem que a camada social da classe média baixa também se infiltrou para as Igrejas. Antes se verificava no pentecostalismo clássico ou na primeira onda pentecostal, como na segunda ou no deuteropentecostalismo (FREESTON, 1993; MARIANO, 2014), o perfil econômico dos fiéis como de classes pobres e que não detinham muitos capitais. Entretanto, com as conversões da classe média nos meios pentecostais, as percepções de Igrejas foram voltadas para e com a sociedade do consumo (doutrinas imediatistas)². “Ou a Igreja se mantinha ascética e sectária, aumentando sua desvantagem, ou teria de fazer concessões” (DIP, 2018, p. 84). Os neopentecostais enfatizam a teologia da prosperidade, uma vez que pedem “ao Espírito Santo para elucidar [...] e fazer entender que riqueza, beleza, bênçãos materiais também têm parte no reino de Deus” (DIP, 2018, p. 85).

Embora já constado no neopentecostalismo (terminologia de Mariano) as características de doutrinas imediatistas, voltadas principalmente para o lado

² “A classe média mais escolarizada, por exemplo, resiste ao tradicional sectarismo, moralismo e ascetismo contracultural das agremiações pentecostais. As igrejas que reduziram e flexibilizaram, por princípio ou estratégia, suas exigências comportamentais, tais como Renascer em Cristo, Sara Nossa Terra e Bola de Neve, conseguiram conquistar segmentos de classe média. Contudo, mantiveram-se relativamente pequenas. Não se tornaram igrejas de massa, nem parecem deter potencial para tanto” (MARIANO, 2008, p. 70).

financeiro, também há de se observar um novo elemento na contemporaneidade com as implantações de novas Igrejas visíveis a partir dos anos 2000, que não são apontados pelos sociólogos mencionados acima. O próprio Freston (1993), discorre que as “igrejas trazem uma atualização inovadora da inserção social e do leque de possibilidades teológicas, litúrgicas, éticas e estéticas do pentecostalismo” (p. 66), e esse é o caso das Igrejas: *Hillsong Church*, *Zion Church* e *Brasa Church*.

As implantações das Igrejas mencionadas acima, são as que, atualmente, chamam a atenção de jovens, em grande parte, da classe média. Elas se alimentam principalmente das referências da juventude secular e de culturas populares, seja em seus “estilos de vestimenta, decoração corporal, design moderno, música pop, cultura de celebridades e os métodos da indústria do entretenimento” (ROCHA, 2021, p. 246). A pioneira desse corpo pentecostal é a *Hillsong Church*, de acordo com a antropóloga Cristina Rocha, ela pode ser compreendida como uma infraestrutura religiosa que traz consigo modernidade e representa uma possibilidade de um novo futuro. É esta infraestrutura religiosa que fortalece o surgimento de novas comunidades religiosas que inserem elementos da cultura secular, pois se detém de técnicas e modificação específica, como: mobilidade, arquitetura e as tecnologias de mídias.

As transformações ocorridas nessas Igrejas passam pela estética até a liturgia, uma vez que seus fundos são pintados com cores escuras, muitas músicas, fumaças e luzes. O sermão, por exemplo, contém menos tempo, abrindo espaços para um outro e novo ritual, esse que não é mais a libertação de demônios como na terceira onda do pentecostalismo, e sim para a execução de louvores e adorações.

Considerações finais

Conforme apontado, a *Hillsong Church*, a *Brasa Church* e a *Zion Church* se concentram também, entretanto, para além do marketing, adotando ferramentas típicas das culturas dos jovens. De acordo com Rocha (2020), muitos brasileiros, pós-millennials, de classes médias, se converteram ao pentecostalismo “cool” ou cristianismo descolado empregado pela *Hillsong* influenciando em diversas Igrejas brasileiras (como é o caso das mencionadas). Um elemento crucial para a conversão se concentra na eliminação de rituais como a batalha espiritual e valores conservadores, se diferenciando das múltiplas igrejas pentecostais brasileiras.

Essas *Church* contém o seu estilo de culto próprio, que envolve desde bandas ao vivo compostas por celebridades da música gospel, até iluminações agradáveis, sons profissionais e telões. Enquanto sua liturgia, pode considerar que se alimenta de mensagens positivas do amor de Deus, se afastando da pregação do pecado, inferno e condenação³. Não obstante, fica claro as nuances entre os papéis do fenômeno das *church* com as demais igrejas pentecostais (as três ondas) e neopentecostais brasileiras.

Referências

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

DIP, Andrea. *Em nome de quem? A bancada evangélica e seu projeto de poder*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

FRESTON, Paul. Protestantismo e política no Brasil: da constituinte ao impeachment. *Tese* (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas-SP, 1993.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo do Brasil*. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

ORO, Ari Pedro. Podem passar a sacolinha: um estudo sobre as representações do dinheiro no neopentecostalismo brasileiro. *Cadernos de Antropologia*, v. 9, 1992, p. 7-44.

ROCHA, C. Global Religious Infrastructures: The Australian Megachurch Hillsong in Brazil. *Social compass*, 68(2), 2021b, p. 245–257.

ROCHA, C. “Living the Dream”: Post-Millennial Brazilians at Hillsong College. In: ROCHA, Cristina; HUTCHINSON, Mark; OPENSHAWN, Kathleen (orgs). *Australian Pentecostal and Charismatic Movements*, Brill: Boston, 2020.

³ “Nesse Novo Paradigma do cristianismo evangélico, Deus é entendido como um pai que ama os seres humanos incondicionalmente, que conhece e se preocupa com cada um deles e que também está próximo de todos” (ROCHA, 2020, p. 222-223 TRADUÇÃO NOSSA).

PODER CENTRALIZADOR DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS: IMPLICAÇÕES DO VERTICALISMO ASSEMBLEIANO NO COTIDIANO DOS FIÉIS.

Patrícia Fratucci Santos¹

Resumo: As Assembleias de Deus, uma das maiores denominações evangélicas no mundo, são conhecidas por sua estrutura hierárquica e centralizada, onde seu crescimento é atribuído, em parte, pelo modelo organizacional verticalizado. Sua estrutura piramidal de poder, com liderança centralizada exercida por pastores-presidentes e superintendentes, é um dos fatores que permitiu sua grande expansão. Essa estrutura é fundamentada na concentração de decisões e controle nas mãos de poucos líderes, no entanto, este modelo também trouxe consigo implicações que afetam a vida cotidiana dos fiéis, o que pode gerar consequências negativas para seus membros e a comunidade como um todo. Nesta comunicação, abordaremos as implicações do verticalismo assembleiano brasileiro no cotidiano dos fiéis. Através de pesquisa bibliográfica pontuamos: a) a limitação da participação dos fiéis na tomada de decisões; b) a dependência e submissão à autoridade pastoral; c) a falta de transparência e “accountability”; d) o enfoque no sobrenatural e a negligência do social. Embora essa estrutura tenha favorecido o crescimento e a expansão da denominação, é importante refletir sobre as implicações que ela tem no cotidiano dos fiéis e na participação eclesial. Tal modelo estrutural promove a dominação e o acúmulo de capital simbólico nas mãos dos líderes dominantes.

Palavras-Chave: Poder Centralizador; Verticalismo; Assembleia de Deus.

Introdução

As Assembleias de Deus, são conhecidas por seu grande número de fiéis e pelo modelo administrativo vertical. O verticalismo assembleiano brasileiro, embora tenha promovido a expansão da denominação, traz implicações que afetam o dia-a-dia da igreja. Com isso é necessário refletirmos sobre os impactos da limitação da participação ativa dos fiéis que gera insegurança e frustração dos dirigentes, a dependência e submissão à autoridade pastoral, limitando autonomia dos fiéis até sobre questões pessoais, a falta de transparência na prestação de contas, promovendo desconfortos e desconfianças sobre a distribuição financeira e a negligência das questões sociais. A partir destes pressupostos, o objetivo desta comunicação com base nas reflexões de estudiosos do pentecostalismo, é trazer luz sobre as implicações do verticalismo assembleiano no cotidiano dos fiéis e

¹ Graduada em Teologia pela Faculdade Teológica Sul Americana (FTSA), Mestranda em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), Agência Financiadora CNPq. E-mail: patyfratucci@hotmail.com

demonstrar que essas implicações podem influenciar negativamente o desempenho dos seus membros e contribuir para evasão.

Origem e Ascensão das Assembleias de Deus

As Assembleias de Deus surgiram a partir do movimento religioso de santificação e avivamento chamado pentecostalismo que explode no início do século XX nos Estados Unidos, destacando-se do protestantismo pela busca de experiências espirituais através dos dons do Espírito Santo evidenciados por meio da glossolalia (falar em línguas), pela cura divina e discernimento de espíritos. No Brasil, em 1910, o pentecostalismo surge com o missionário italiano Louis Francescon, atuando em colônias italianas no sul e sudeste do país, fundando a congregação Cristã do Brasil. Em 1911 os missionários Daniel Berg e Gunnar Vingren iniciam sua missão no Pará onde em 1918 fundam a Assembleia de Deus que se espalha vigorosamente no nordeste brasileiro (CORREA, 2018, p. 42-43).

Nos primeiros anos das Assembleias de Deus no Brasil, a organização administrativa funcionava sob a supervisão centrada nas lideranças suecas. Essa centralização causava desconfortos aos pastores brasileiros e isso se arrastou até a década de 1930, quando surgiram cisões e os desdobramentos a seguir culminaram na formação da CGADB (Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil), onde através dos seus concílios, passaram a regular questões administrativas e expansivas orientando todas as ADs² filiadas à Convenção. Neste cenário foram configurando as Igrejas Assembleias de Deus divididas em Ministérios, onde cada ministério possuía uma igreja sede (igreja mãe), um pastor presidente com seus auxiliares e congregações subjacentes destes ministérios (congregações satélites). Neste sentido, ao longo do processo de organização das ADs, surgiram também ministérios independentes, ou seja, igrejas fundadas com o nome da denominação, doutrina e modelo administrativo da Assembleia de Deus, mas não eram participantes da CGADB (Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil), contudo, seguindo piamente o modelo administrativo piramidal, centralizado na figura do pastor presidente (CORREA, 2018, p. 127-139).

² Sigla: Igrejas Assembleias de Deus.

O cenário social brasileiro entre os anos 1970 a 1980, era de urbanização, decorrente dos processos de industrialização e do êxodo rural que intensificou a formação e multiplicação de periferias, ocasionando desemprego e perda de referencial coletivo. Neste quadro de desajuste social, econômico e emocional é que se formou terreno fértil para a atuação e expansão das Assembleias de Deus, pois este público buscava por respostas mais rápidas aos seus dramas e anseios. De acordo com esse contexto, tal contingente não encontrou espaço no protestantismo que era um ambiente incompatível com a simplicidade e necessidade simbólica destas pessoas (PROENÇA, 2020, p. 151).

Impulsionados pela subjetividade de pertencimento, identidade e valorização, fiéis encontraram nas Igrejas Assembleias de Deus portas abertas para o acolhimento, através da pregação carismática, a promessa de uma vida vitoriosa (seja na vida terrena ou eterna) e a oportunidade de assumirem cargos e posições de liderança mesmo sem ter escolaridade generalista ou teológica. As contingências da população desvalida, torna-os presas fáceis para modelo organizacional centralizado na figura de um líder máximo, o controle que o dominador exerce sobre o dominado é um poder simbólico o que o torna naturalizado e automaticamente arbitrário. De acordo com o antropólogo Pierre Bourdieu, é por meio do deste poder simbólico que as relações de dominação se tornam invisíveis e permanentes “[...] o poder simbólico é, como efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (BOURDIEU, 2002, p. 7-8).

O Verticalismo Assembleiano

O verticalismo assembleiano é caracterizado por uma estrutura piramidal de poder, com uma liderança centralizada, exercida por pastores-presidente e superintendentes. A partir deste modelo, sua estrutura organizacional é distribuída em Ministério ou Campo, nomenclatura que designa que essa igreja pertence ao um determinado líder, cada ministério possui uma igreja sede (igreja mãe) onde o pastor-presidente desempenha o papel central administrativo, doutrinário e litúrgico. A partir da igreja sede, são distribuídas as congregações, subcongregações e os pontos de pregação, espalhados em vários bairros, cidades e estados, disseminando o ministério ao qual pertencem. Estas congregações satélites

geralmente são lideradas por pastores auxiliares, evangelistas, presbíteros ou diáconos que foram escolhidos e consagrados pelo pastor-presidente.

Todos os líderes das congregações, subcongregações e pontos de pregação, são dependentes da igreja sede, devendo prestar contas de todas as questões internas, sejam elas de ordem financeira, administrativa ou pastoral. Esta prestação de contas inclui o dever de encaminhar mensalmente para a tesouraria da igreja sede, todos os saldos dos dízimos e ofertas arrecadados nos cultos, ou seja, o controle financeiro das congregações fica sob a administração do pastor-presidente na igreja sede. Com isso os projetos, reformas e serviços que precisam de recursos financeiros são encaminhados para a igreja sede a cargo da decisão do pastor-presidente para aprová-los ou não. A prerrogativa da tomada de decisões está centralizada na figura do presidente do ministério. Desta forma destacamos um ponto central no verticalismo assembleiano, a ausência de autonomia dos dirigentes de congregações e líderes de departamentos.

Sobre as convenções vale ressaltar que os pastores-presidentes se utilizam destes encontros para firmar acordos políticos, criar e negociar cargos e salários, estabelecer filiações de novas igrejas em âmbitos regionais e nacionais. A partir de uma postura absolutista, revestidos de poder burocrático, são detentores do poder simbólico (BOURDIEU, 2002). Assim os pastores-presidentes acumulam reverência, admiração, crença e obediência por parte de seus membros. Já os pastores-dirigentes são submissos às exigências administrativas sendo estas, rigidamente estruturadas e obrigatórias, sem que tenham qualquer autonomia de decisão dentro da sua congregação, prestando rigorosamente contas sobre as arrecadações e enviando o saldo mensal para a igreja sede.

Embora na história das ADs, houve cisões que romperam com a liderança única dos missionários suecos, a estrutura verticalizada e controladora se perpetuam, mantendo a figura mítica dos pastores-presidentes, algo que passa a ser questionado tornando-se um dos pontos que contribuem para o trânsito intra-religioso.

Implicações no Cotidiano dos Fiéis

Ao analisar a estrutura organizacional das ADs, a figura centralizadora dos pastores-presidentes e a relação entre grupos dominantes e grupos dominados

(diretoria x cooperadores), podemos pontuar algumas implicações no cotidiano dos fiéis que impactam no desenvolvimento do indivíduo e da comunidade.

Limitação da participação: O verticalismo assembleiano muitas vezes restringe a participação ativa dos fiéis na tomada de decisões no dia-a-dia da igreja, ou seja, decisões importantes são tomadas pelos pastores-presidentes, deixando os pastores-locais limitados a conduzir apenas questões simples do cotidiano dos fiéis ou de manutenção do templo. Isso pode levar a um sentimento de alienação, impotência, burocratização do planejamento estratégico de melhorias, programações e expansão da comunidade local. Bourdieu reflete sobre o capital religioso e os bens de salvação como forma de construção do poder simbólico que se torna naturalizado justamente por não ser reconhecido,

Enquanto resultado da monopolização da gestão dos bens de salvação, por um corpo de especialistas religiosos, socialmente reconhecidos como detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou a reprodução de um “corpus”, deliberadamente organizado, de conhecimentos secretos (e, portanto raros), a constituição de um campo religioso acompanha a desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se transformam por esta razão em leigos ou profanos, destituídos do capital religioso (enquanto capital simbólico acumulado) e reconhecendo a legitimidade dessa desapropriação pelo simples fato de que a desconhecem enquanto tal (BOURDIEU, 2004, p. 27-28).

A limitação da participação dos fiéis na vida da igreja é alienante, pois confere a capacidade decisiva e, portanto, a mais “racional” nas mãos de uma única pessoa, a saber o pastor-presidente, e não apenas nas decisões da vida igreja, como também na vida particular dos fiéis. Desta forma o pastor absoluto se reveste de autoridade inclusive para ditar (porque não se trata de aconselhamento e sim imposição) como seus fiéis devem agir em suas questões pessoais e familiares. Essa postura centralizada no pastor-presidente coloca líderes e dirigentes em posição inferiorizada e de desapropriação, gerando a desvalorização do indivíduo e fomentando rupturas.

Dependência e submissão: A estrutura hierárquica das Assembleias de Deus enfatiza a autoridade pastoral, o que pode criar uma dinâmica de dependência e submissão por parte dos fiéis. Aqueles que ocupam cargos de liderança como os pastores-presidentes e diretoria, têm poder significativo sobre as vidas dos cooperadores e membros, influenciando suas escolhas, opiniões e até mesmo

aspectos pessoais. Marina Correa, pesquisadora especialista no pentecostalismo das Assembleias de Deus, ao analisar o teórico Max Weber³ sobre a dominação, considera:

[...] nas relações de poder e as suas formas de legitimação, “consiste na presunção de impor a própria vontade a outrem em uma relação social ou não, mesmo contra a resistência”. O “Poder” estabelece uma dominação e esta dominação cria a “disciplina”, gerando uma “obediência pronta, automática, e esquemática a uma ordem”. A obediência não necessariamente a um comando, mas também o tomar decisões e exercer influências sobre o que é definido, mas envolve influência recíproca de dois mais elementos, direta ou indiretamente. “Disciplina”, portanto, inclui o “treino” na obediência em massa, sem crítica e sem resistência (CORREA, 2018, p. 267).

Ou seja, a partir das relações de poder se estabelece a dominação que produz a disciplina da obediência de forma naturalizada e sistêmica, desta maneira, a dependência e submissão aos pastores-presidentes são mantidos perpetuando-se.

Essa dependência excessiva pode restringir a autonomia e o pensamento crítico dos fiéis, primeiro porque no discurso desses pastores é evidente a postura mítica de oráculos, que os tornam figuras inquestionáveis por serem detentores de uma conexão espiritual direta com Deus, impedindo o questionamento e conseqüentemente o crescimento intelectual e espiritual dos fiéis, segundo porque os membros da igreja não se sentem capazes de tomar decisões importantes em suas vidas sem a aprovação ou direção dos líderes religiosos, terceiro porque pode levar a conflitos internos dentro da igreja, onde membros que têm dúvidas ou preocupações se sentem pressionados a escondê-las, criando assim tensões não resolvidas e ambientes propícios para explorações.

Falta de transparência e accountability⁴: Devido à centralização do poder, há por vezes falta de transparência nas decisões financeiras da igreja. É dever dos dirigentes das congregações o relatório mensal e a prestação de contas e o envio do saldo a tesouraria da igreja sede para o controle do pastor-presidente, contudo a igreja sede não tem a regularidade e nem a obrigatoriedade da prestação de contas. Somente a diretoria tem algum acesso às informações sobre a arrecadação geral e o uso dos recursos financeiros do ministério.

³ WEBER, M. Ensaio de Sociologia, p. 126.

⁴ O termo *accountability*, não tem uma tradução específica para o português, mas pode ser relacionado com responsabilização, fiscalização e controle social.

Diante desta falta de transparência contábil, os fiéis podem sentir-se lesados por não saberem como seus dízimos estão sendo utilizados, pode gerar desconfianças sobre o uso legítimo desses recursos, o desconforto para solicitação de verbas e o desencorajamento a prática da doação dos dízimos e ofertas. Essa falta de accountability pode inclusive resultar em abusos de poder e corrupção, prejudicando a confiança dos fiéis e a credibilidade da instituição.

Enfoque no sobrenatural e negligência do social: O verticalismo assembleiano tende a enfatizar a dimensão espiritual em detrimento das questões sociais. Revestidos do carisma, o enfoque está nas manifestações espirituais tais como batismo com o Espírito Santo, evidenciado através da glossolalia, curas divinas e profecias. Embora a fé e a espiritualidade sejam importantes, essa ênfase pode levar à negligência das necessidades sociais e às questões de justiça social. Olhando para o contexto social e para as contingências das populações carentes destas comunidades de fé, não é suficiente viver uma experiência mística no culto dominical e continuar sem o acesso aos suprimentos das suas necessidades básicas como alimentação, escolarização, saúde e trabalho. A atenção excessiva ao sobrenatural pode afastar os fiéis das realidades do mundo, impedindo ações efetivas de transformação social. A conscientização para a busca por condições melhores de educação e profissionalização fazem parte do processo de salvação que a religião deve proporcionar aos seus fiéis.

Considerações finais

O poder centralizador dos pastores-presidentes, refletido no verticalismo assembleiano, tem implicações significativas no cotidiano dos fiéis. Embora essa estrutura tenha permitido o crescimento e a expansão da denominação, é importante refletir sobre os efeitos que ela tem sobre a participação dos fiéis, a dependência excessiva, a falta de transparência e a negligência das questões sociais, fatores estes que engessam o aprimoramento e desenvolvimento das congregações e dos departamentos internos nas igrejas.

Compreender a estrutura organizacional das Assembleias de Deus no modelo centralizador piramidal, permite identificar as lacunas deste modelo administrativo, analisar as motivações para evasão de fiéis e propor mudanças que promovam a

organização de uma estrutura eclesial mais orgânica, transparente e que considera as transformações sociais importantes para a vida da comunidade de fé.

Referências

BONINO, José Miguez. *Rostos do Protestantismo Latino-Americano*. Tradução Luís Marcos Sander. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

CORREA, Marina Aparecida Oliveira dos Santos. *A operação do Carisma e o exercício do poder: a lógica dos ministérios das igrejas Assembleias de Deus no Brasil*. São Paulo: Recriar, 2018.

CORREA, Marina Aparecida Oliveira dos Santos. *Dinastias Assembleianas: Sucessões Familiares nas Igrejas Assembleias de Deus no Brasil*. São Paulo: Recriar, 2020.

PROENÇA, Wander de Lara. *Apostila História do Cristianismo III*. Faculdade Teológica Sul Americana. Londrina, PR – fevereiro/ 2020.

A EVANGELIZAÇÃO DE INDÍGENAS NA AMAZÔNIA: UM ESTUDO DA EXPERIÊNCIA DA COMUNIDADE BUGAIO

Paulo Henrique Santos Silva de Azevedo¹

Resumo: O presente projeto de pesquisa, apresentado ao PPGCR/UEPA, trata do cristianismo do povo Tikuna, uma das maiores etnias da Amazônia brasileira. O objeto de estudo será a comunidade do Bugaio, Terra Indígena Estrela da Paz, situada no Município de Jutai, no Estado do Amazonas, que é um caso representativo da expressão evangélica batista em uma aldeia Tikuna. Este estudo tem por objetivo analisar a influência do Cristianismo entre os Tikunas, na Comunidade do Bugaio, desde 2008 até os dias atuais, destacando como a ação missionária vem impactando na vida social dos habitantes, sob a perspectiva dos próprios moradores. A metodologia utilizada apresenta-se como um estudo de caso etnográfico, seguindo uma abordagem êmica, com revisão de literatura e trabalho de campo na própria comunidade. A coleta de dados será obtida por meio da observação participante, com entrevistas e interpretação de expressões da biografia de moradores antigos cuja trajetória de vida se confunde com as mudanças observadas, a fim de melhor compreender o objeto estudado. Espera-se entender como os habitantes do Bugaio interpretam as mudanças trazidas com a introdução da religião cristã em seu território, permitindo aprofundar a compreensão do cristianismo dos povos nativos, trazendo reflexões para o campo das relações étnicas, das religiões comparadas e da relação de valores.

Palavras-chave: Povos indígenas; Diversidade religiosa; Protestantismo.

Introdução

A experiência dos povos nativos da Amazônia brasileira com o cristianismo se deu por meio do catolicismo romano e remonta ao período colonial, a partir de 1549, com a chegada dos primeiros jesuítas da Companhia das Índias Ocidentais ao Brasil. Essa empreitada foi parte integrante da tentativa de sujeição dos indígenas pelos portugueses e tinha como missão transformar os índios em “bons cristãos” (FAUSTO, 2006, p. 49).

O aspecto religioso foi determinante para a relação entre os nativos e os portugueses, pois a cosmovisão cristã ditava a concepção que os europeus tinham sobre a humanidade dos ameríndios, ou seja, constituía a lente por meio da qual os conquistadores enxergavam os povos recém-descobertos. Esse enquadramento poderia ser basicamente de duas maneiras, ou o indígena (gentio) era um ser humano em estado selvagem, mas com potencial para ser um cristão ou eram um

¹ PPGCR-PA. Mestrado em andamento em Ciências da Religião (UEPA) e Pós-graduado em Operações Militares (EsAO). E-mail: ph_azevedo@hotmail.com.

ser inferior, sem potencial para se tornar cristão, o que justificava a escravidão e até mesmo as mortes (OLIVEIRA E FREIRE, 2006, p. 29).

Quase cinco séculos depois, os missionários ainda se fazem presentes na Amazônia e conquistam novos fiéis dentro das aldeias. Dessa vez, no entanto, não se trata apenas de católicos, mas também representantes de diferentes credos e denominações.

1. O Bugaio

Neste contexto encontra-se a Comunidade Bugaio na Terra Indígena Estrela da Paz, situada no município de Jutai, Estado do Amazonas. É habitada pelo povo Tikuna, o mais numeroso grupo indígena da Amazônia Brasileira (IBGE 2010). O acesso à aldeia se dá somente por meio aéreo e fluvial.

O Bugaio foi alvo de duas ondas missionárias. A primeira, fruto do movimento messiânico conhecido como Irmandade da Santa Cruz, fundado na década de 1970, e que ainda mantém uma igreja ativa na parte norte da localidade. Foi alcançado também, há 15 anos, por missionários batistas que fundaram a Igreja Batista Estrela da Paz, situada mais ao sul. Ambas interagem socialmente, mas dividem geograficamente a aldeia.

Atualmente a igreja batista é liderada e conduzida pelos próprios habitantes, no entanto ainda existem estreitos laços de cooperação com batistas das cidades vizinhas localizadas naquela região geográfica.

O aniversário de fundação da igreja batista é comemorado no dia 15 de março. É realizada uma grande festa com participação de indígenas das comunidades vizinhas, pastores e missionários. Na comemoração são praticadas manifestações culturais tradicionais como danças, cânticos em língua Tikuna, rituais, pinturas corporais e ingestão de bebidas fermentadas artesanais como o pajuaru. Todos interagem e participam juntos.

Em 2018 tive a oportunidade de visitar a aldeia e observar as dinâmicas sociais dessa comunidade Tikuna cristã, cravada no meio desse bioma amazônico vasto, denso e desafiador, e que ainda assim mantém relações com grupos externos que compartilham crenças e práticas evangélicas. É o jeito de ser cristão batista com suas liturgias, ordenanças, evangelizações, práticas de discipulado, somado ao modo de vida Tikuna, com sua língua, suas tradições, festas e danças. Muito mais do que

um simples sincretismo religioso, o Bugaio é palco de um encontro de dois mundos distintos, que se fundem em um mundo híbrido, culturalmente rico e com características bem singulares.

Nessa ocasião surgiu a problemática que orienta este projeto: quais as mudanças que o trabalho missionário trouxa para esse povo e como eles interpretam essas mudanças? Dessa experiência surgiu o interesse em estudar este fenômeno e visitar um tema tão caro aos cientistas da religião que é o cristianismo dos povos ameríndios. O presente projeto de pesquisa tem, portanto, o objetivo de analisar a influência do Cristianismo entre os Tikunas, na Comunidade Bugaio, desde 2008 até os dias atuais, destacando como a ação missionária vem impactando na vida social dos habitantes, sob a perspectiva dos próprios sujeitos estudados.

2. A perspectiva do outro

O interesse pelos estudos antropológicos do cristianismo desenvolveu-se de modo tardio, enquanto o estudo do cristianismo nas terras baixas da América do Sul é um fenômeno ainda mais recente, começando a se solidificar somente no final da década de 1990. No entanto, a maior parte desses estudos aborda o assunto por meio de uma visão dicotômica, que ora apresenta o cristianismo como englobado pela cosmologia e sociabilidade nativas ora como uma ruptura cultural radical com o passado (VILAÇA, 2023, p. XIII).

Este projeto, contudo, procura distanciar-se dessa visão simplista e apontar o seu foco na interpretação que o próprio nativo tem dos efeitos da introdução da religião cristã. Vai debruçar-se sobre o ponto de vista dos sujeitos estudados, seguindo a linha de pesquisa adotada por Aparecida Vilaça sobre a conversão do povo Wari' na Amazônia (CAPREDON; CERNANDAS; OPAS, 2023, p. 7).

O método empregado para atingir esse objetivo será o estudo de caso etnográfico, com a pesquisa de campo realizada na própria aldeia. A coleta de dados será realizada por meio da observação participante em consonância com essa abordagem êmica. Serão realizadas ainda entrevistas e conversas intencionais, buscando a interpretação de expressões da biografia dos moradores, a fim de melhor compreender o objeto estudado. Habitantes de idade avançada como o Sr. Sebastião, conhecido durante a mencionada visita à aldeia, possuem uma trajetória

de vida que se confunde com as mudanças introduzidas pelas ações missionárias ao longo dos anos.

3. Compreensão das relações e dos discursos

A religiosidade, como manifestação do sagrado que faz parte da vida, pauta não somente as relações individuais, mas também as coletivas (BERNARDI; CASTILHO, 2016, p. 751). Dessa forma, esse projeto de pesquisa busca investigar como essa nova religião reconfigurou tais interações entre os indivíduos e o grupo.

Qual a percepção desenvolvida pelos habitantes a respeito das mudanças introduzidas nas relações familiares, nas relações de trabalho, na organização social da comunidade e ainda na prevenção da violência? (RIBEIRO; MINAYO, 2014, p. 1775). Imergindo um pouco mais na subjetividade, como o cristianismo influenciou na identidade e no sentimento de pertencimento do indivíduo daquela comunidade.

Outro aspecto não menos importante é o relacionamento entre as duas igrejas existentes na aldeia e como se articulam as concepções de poder entre elas, a organização social, a interação familiar e a utilização do espaço público.

No campo da análise e compreensão dos discursos será verificado o impacto da religião na tradição oral dos Tikunas. Suas histórias sagradas são transmitidas de forma oral há séculos, pois “constituem um patrimônio coletivo guardado com profundo respeito, pois é sua história de fé caracterizada pelo cuidado de toda obra da criação por ser divina” (ULLOA; PATUZZO, 2019, p. 102). Outras materialidades não verbais também serão observadas, tais como as pinturas corporais, o cocar, as vestimentas, os adereços e acessórios utilizados.

4. A contribuição no campo das relações étnicas

Entende-se que esse trabalho é relevante para os estudos da Ciência da Religião, pois contribui para maior compreensão do cristianismo dos povos nativos, trazendo reflexões para o campo das relações étnicas, das religiões comparadas e da relação de valores.

As relações entre o povo Tikuna e os não indígenas têm sido caracterizada, ao longo da história brasileira, por violência, escravidão, disputas territoriais e conflitos socioambientais. Essas interações, entretanto, não podem ser entendidas

sem levar em conta o aspecto religioso, que atuou quase como um terceiro personagem.

O Catolicismo dos jesuítas na catequese, o protestantismo exercendo grande influência no ajuntamento de famílias Tikunas, dando origem às comunidades de Campo Alegre e Vila Betânia (CATACHUNGA; SCHWARTZ; SILVA, 2021, p. 3) e a disputa da Igreja Católica com o Movimento da Santa Cruz, contribuindo para desencadear o faccionalismo em Umariçu (OLIVEIRA, 2015, p. 93) são alguns exemplos dessa interação.

Desta forma, o presente projeto será relevante para entender como o cristianismo tem influenciado as relações do Bugaio com a sociedade jutaiense nos dias atuais. A aceitação dessa religião alienígena trouxe uma sensação de proximidade ou até mesmo de igualdade com os indivíduos não indígenas? Trouxe algum tipo de reconhecimento ou projeção para a comunidade? Quais laços inter-regionais foram formados?

5. A contribuição no campo das religiões comparadas

Trata-se de um povo com uma intensa espiritualidade, que se manifesta em praticamente todos os campos da vida do indivíduo como trabalho, família, organização social e criação de filhos. Possuem um sistema de crenças semelhante com alguns credos cristãos, pois acreditam em um criador único de todas as coisas, em um local sagrado onde este criador habita, o Eware, e em um casal original, ancestral de todo o seu povo (ULLOA; PATUZZO, 2019, p. 103).

Assim, o presente projeto também irá contribuir para o aprofundamento da compreensão dos estudos comparativos entre as práticas e as doutrinas da religião dos Tikunas e o cristianismo. Serão abordados temas como ética, natureza e forma de salvação.

6. Contribuição para a compreensão das relações de valores

Os valores de um indivíduo e de uma comunidade são caracterizados, dentre outros fatores, pela religiosidade (BERNARDI; CASTILHO, 2016, p. 750). Nesse aspecto, procura-se uma maior compreensão da influência dos valores cristãos naquela comunidade. Buscar-se-á aprofundar o entendimento da ação desses

valores nos comportamentos e qualidades, não somente nas relações sociais naquele grupo, mas também nas relações indivíduo natureza.

Espera-se ainda que este projeto seja um ponto de partida para outras etapas de pesquisa.

Considerações finais

Os povos nativos brasileiros sempre constituíram um campo fértil de pesquisa para as mais variadas áreas do conhecimento (SANTOS, 2019, p. 253). Contudo, conforme visto acima, o interesse pelo estudo religioso, mais precisamente do cristianismo nas terras baixas da Amazônia é um fenômeno relativamente recente. Mais recente ainda são os estudos que adotam como referencial a experiência da alteridade.

O esforço de se colocar no lugar do outro e tentar enxergar as mudanças causadas pela introdução de uma religião familiar para o cientista, mas situada em uma cultura tão diversa. A capacidade de tentar interpretar os significados que os sujeitos atribuem ao tema sem emitir juízos de valor baseados em pressupostos pessoais. Seguindo essa visão êmica, o presente projeto de pesquisa procura entender como os habitantes do Bugaio interpretam as mudanças trazidas com a introdução da religião cristã em seu território, permitindo aprofundar a discussão sobre um tema tão relevante. Como “nossas conclusões sobre determinada religiosidade alheia estão corretas? Não há ninguém melhor do que os próprios fiéis para avaliar isso” (GRESCHAT, 2005, p. 161).

Referências

BERNARDI, Clacir José; CASTILHO, Maria Augusta de. *A religiosidade como elemento do desenvolvimento humano*. INTERAÇÕES, Campo Grande, v. 17, n. 4, p. 745-756, 2016. Disponível em [https://doi.org/10.20435/1984-042X-2016-v.17-n.4\(15\)](https://doi.org/10.20435/1984-042X-2016-v.17-n.4(15)). Acesso em 09 set. 2023.

CAPREDON, Élise. Introduction: Indigenous Churches—Christian Affiliations and Inter-denominational Relationships in Lowland South America. In: CAPREDON, Élise; CERNANDAS, César Ceriani; OPAS, Minna (ed.). *Indigenous churches: Anthropology of Christianity in Lowland South America*. Contemporary Anthropology of Religion. Cham: Palgrave Macmillan, 2023. P. 1-38. Disponível em: <https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-031-14494-3>. Acesso em: 25 ago. 2023.

CATACHUNGA, Eli Leão; SCHWARTZ, Rosana Maria Pires Barbato; SILVA, Renan Antônio da. *O povo Tikuna sob uma perspectiva histórica: de suas origens mitológicas à perda de sua identidade*. Rev. Sem Aspas, Araraquara, v. 10, n. 00, e021006, 2021. Disponível em <https://doi.org/10.29373/sas.v10i00.15163>. Acesso em 04 set. 2023.

FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. São Paulo: Edusp, 2006.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é ciência da religião?* (Coleção repensando a religião). São Paulo: Paulinas, 2005.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo Brasileiro de 2010*. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Regime tutelar e faccionalismo*. Política e Religião em uma reserva Ticuna. Manaus: UEA Edições, 2015.

OLIVEIRA, João Pacheco; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *A Presença Indígena na formação do Brasil*. Coleção Educação Para Todos. Série Vias dos Saberes nº 2. Brasília: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional, 2006.

RIBEIRO, Fernanda Mendes Lages; MINAYO, Maria Cecília de Souza. *O papel da religião na promoção da saúde, na prevenção da violência e na reabilitação de pessoas envolvidas com a criminalidade*: revisão de literatura. Ciência & Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, v. 19, n. 6, p. 1773-1789, 2014. Disponível em <https://doi.org/10.1590/1413-81232014196.13112013>. Acesso em 09 set. 2023.

SANTOS, Elenilson Delmiro dos. *A espiritualidade pentecostal entre os indígenas Tabajara/PB: o caso da Aldeia Vitória*. Diversidade Religiosa, João Pessoa, v. 9, n. 1, p. 252-264, 2019.

ULLOA, Boris Agustín Nef; PATUZZO, Izabel. *A escuta e o diálogo com as tradições sagradas do povo ticuna: um testemunho de evangelização na Amazônia*. Caminhos Goiânia, v. 17, n. 1, p. 96-108, 2019.

VILAÇA, Aparecida. Foreword: New Pluralities. In: CAPREDON, Élise; CERNANDAS, César Ceriani; OPAS, Minna (ed.). *Indigenous churches: Anthropology of Christianity in Lowland South America*. Contemporary Anthropology of Religion. Cham: Palgrave Macmillan, 2023. p. VII-XVII. Disponível em: <https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-031-14494-3>. Acesso em: 25 ago. 2023.

HISTÓRIA E MEMÓRIA DA CRIAÇÃO DA IGREJA PRESBITERIANA RENOVADA DO BRASIL (1975)

Rodrigo Pinto de Andrade¹

Resumo: O objetivo deste texto é analisar a origem do movimento de renovação carismática dentro do presbiterianismo brasileiro, que resultou no surgimento da Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil, no ano de 1975. Durante a década de 1960, sob forte influência de líderes renovados/pentecostais estadunidenses que vinham ao Brasil para fazerem eventos religiosos, com ênfase em realização de curas milagrosas e glossolalia, teve início um movimento que ficou conhecido como renovação espiritual, ou pentecostalização das igrejas protestantes históricas. Esse movimento acabou por ocasionar sérias divisões institucionais que deram origem a várias igrejas autônomas. No caso da Igreja Presbiteriana do Brasil, como consequência do movimento carismático, surgiu em 1969, uma denominação chamada de Igreja Cristã Presbiteriana (ICP). Já a Igreja Presbiteriana Independente, em 1972, passou por uma divisão que resultou na saída de vários líderes em diversos estados do país, dando origem à Igreja Presbiteriana Independente Renovada (IPIR). Na primeira metade da década de 1970, essas duas denominações iniciaram uma aproximação política e institucional, dando início a Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil (IPRB), que, segundo consta dos dados disponibilizados pela própria instituição, foi oficialmente organizada em 08 de janeiro de 1975, em Maringá, Paraná, tendo à época, um total de 8.335 membros, 84 igrejas e 59 pastores. Trata-se de uma instituição cujo perfil teológico, litúrgico e doutrinal pode ser caracterizado como híbrido, pois ao mesmo tempo em que se afirma como herdeira de uma tradição histórica vinculada ao presbiterianismo, em suas práticas pastorais a IPRB tem características do movimento pentecostal.

Palavras-chave: Protestantismo; Pentecostalismo; Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil.

Introdução

Este texto tem por objetivo analisar o movimento que resultou na criação da Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil, no ano de 1975. A história do presbiterianismo no Brasil teve início, propriamente, em 1859, com a chegada da missão norteamericana chefiada por Ashbel Green Simonton (1833-1867) e é marcada por divisões, sendo que a mais emblemática ocorreu em 1903, quando um grupo de líderes deixou a denominação (IPB) para dar origem à Igreja Presbiteriana Independente (IPI). Ambas tiveram significativo avanço numérico e se consolidaram em todas as regiões do país.

Na década de 1960, sob a influência de líderes religiosos estrangeiros que vinham ao Brasil para promover eventos religiosos, com ênfase na ideia de curas

¹ Universidade Estadual de Maringá (UEM). E-mail: rodrigoandrade.uem@gmail.com.

milagrosas, teve início um movimento que ficou conhecido como renovação espiritual, que influenciou importantes setores das igrejas evangélicas históricas, dando origem a outras denominações autônomas. No caso da Igreja Presbiteriana do Brasil, como consequência desse movimento, surgiu em 1969, uma denominação chamada Igreja Cristã Presbiteriana (ICP). Já a Igreja Presbiteriana Independente, em 1972, passou por uma divisão que resultou na saída de vários líderes em diversos estados do país, dando origem à Igreja Presbiteriana Independente Renovada (IPIR).

Na primeira metade da década de 1970, essas duas denominações (ICP e IPIR), dissidentes das igrejas presbiterianas históricas, iniciaram uma aproximação política e institucional, que resultou na nova denominação: Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil (IPRB). Atualmente, a IPRB é a segunda maior igreja presbiteriana do país. Conta com cerca de cento e sessenta mil membros, mais de mil e duzentos templos e aproximadamente mil e quinhentos pastores, com presença em todos os estados da federação e em outros trinta e três países.

Para discutir a temática proposta, inicialmente será analisada a implantação do protestantismo no Brasil, com um particular destaque para o presbiterianismo como uma expressão do “protestantismo de missão”. Em seguida, apresentaremos os elementos históricos e sociais do pentecostalismo e sua inserção e desenvolvimento no Brasil. Por fim, será abordado o processo de “pentecostalização” de importantes setores das igrejas presbiterianas históricas, nas décadas de 1960/70, que resultou na criação da Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil, em 1975. Para efetivação da investigação, são analisados documentos produzidos pela IPB, IPI e IPRB, no contexto de disputas no campo protestante presbiteriano, nas décadas de 1960 e 1970.

1. Raízes históricas do protestantismo no Brasil

A chegada dos primeiros protestantes ao Brasil está relacionada às imigrações de colonos alemães, na primeira metade do século XIX. Os imigrantes tinham o propósito de, por meio de uma política de mão-de-obra, explorar as regiões menos povoadas do país. Os primeiros luteranos chegaram por volta de 1824, fixando-se nas regiões de Nova Friburgo, no Rio de Janeiro e São Leopoldo, no Rio Grande do Sul (PASSOS, 2005).

Outro fluxo de imigrantes protestantes, ainda no Brasil Imperial, ocorreu com missões vindas dos EUA, nomeadamente os metodistas. Esse grupo religioso é de origem Inglesa, nasceu da Igreja Anglicana, resultado de um movimento de renovação espiritual, iniciado por John Wesley (1703-1791) e Charles Wesley (1707-1788), em um grupo de estudo da Bíblia na Universidade de Oxford. A data oficial é 1738, quando Wesley teve uma experiência religiosa profunda que o levou ao exercício da pregação cristã entre os trabalhadores. A sua preocupação social o fez escrever vários livros sobre saúde, religião e história da Inglaterra, visando à educação da população operária; além disso, criou escolas, como em Kengswood (1748) para formar os filhos de mineiros e dos pastores metodistas. Da Inglaterra, o movimento metodista expandiu-se para a Irlanda. Naquele país, foram criadas várias sociedades metodistas. Com a morte de John Wesley, em 1791, tais sociedades romperam com a Igreja Anglicana, tornando-se oficialmente Igreja Metodista (MESQUITA, 2001).

O movimento missionário metodista norte-americano difundiu-se para outros países por meio da Junta de Missões da Igreja nos Estados Unidos, instituição que era responsável pela manutenção e pelo financiamento dos projetos missionários. A partir de 1878, a instituição *Woman's Missionary Society* da Igreja Metodista do Sul, nos Estados Unidos, contribuiu para a criação de várias escolas metodistas no Brasil, visando assistir e formar mulheres tendo como modelo de educação os padrões culturais do protestantismo: “O empenho da Sociedade de Mulheres na implantação de escolas femininas no Brasil foi tão intenso que determinou a abertura de nada menos do que 15 escolas entre o final do século XIX e o início do século XX” (MESQUITA, 2001, p. 12).

As primeiras tentativas de implantação de missões metodistas no Brasil ocorreram por volta de 1835, porém, o projeto não teve continuidade, o trabalho foi encerrado quando o missionário norte-americano Daniel Kidder, fixado no Rio de Janeiro, voltou para os Estados Unidos em razão das dificuldades para prosseguir com a missão. A primeira Igreja Metodista no Brasil foi fundada em 1871 com a vinda do pastor Junius Newman, que acompanhava um grupo de imigrantes norte-americanos que se estabeleceram na região de Santa Bárbara d'Oeste e Americana, no Estado de São Paulo (MENDONÇA; VELÁSQUEZ FILHO, 2002)

Em 1878, no Rio de Janeiro, outra Igreja Metodista foi fundada, pelo missionário J.J. Ranson; nesse período, o metodismo expandiu-se para as regiões sul e sudeste do país por meio de suas instituições de ensino como, por exemplo, o Colégio Piracicabano, fundado entre 1881 a 1895, na cidade de Piracicaba, no interior de São Paulo (MESQUITA, 2001).

A imigração de ingleses, germânicos, irlandeses e norte-americanos para o Brasil era observada como uma medida radical que ajudaria a livrar o país de suas mazelas, por meio do desenvolvimento da agricultura, do comércio e da indústria. A ideia era atrair homens inteligentes e educados, e não indivíduos sem formação como ocorreu com os povos africanos (VIEIRA, 1980).

Os primeiros protestantes que se estabeleceram no país, de acordo com Mendonça (1990, p. 12): “foram basicamente de origem migratória isso se deve em virtude da abertura dos portos brasileiros ao comércio inglês”. O propósito era preservar o patrimônio cultural, incluindo a religião, a língua e o sistema de interesses dos seus países de origem. Contudo, em um segundo momento, por volta de 1850, chegaram outras denominações protestantes com a finalidade explícita de disseminarem sua fé, trata-se do “protestantismo de missão” (MENDONÇA, 2008).

2. Protestantismo de Missão: o presbiterianismo no Brasil

No Brasil, o trabalho missionário dos presbiterianos teve início com chegada da comitiva chefiada por Ashbel Green Simonton (1833-1867), em 1859, na cidade do Rio de Janeiro. Oriundos dos EUA, os missionários que chegaram no país defendiam a doutrina do Destino Manifesto, que, originalmente, foi usada para justificar anexação de territórios mexicanos aos EUA (MENDONÇA; VELÁSQUEZ FILHO, 2002).

De acordo com Mendonça (2008), o protestantismo de missão que se instalou no Brasil a partir do século XIX, veio imbuído de um projeto evangelizador, expansionista e civilizador, com ações pautadas na ideologia expansionista norte-americana chamada “Destino Manifesto”, do *American way of life*. O que, de certa forma, sugere uma proposta de protestantismo como elemento central de um processo civilizador.

Nesse contexto, havia na cidade de São Paulo, um expressivo contingente de protestantes oriundos da Inglaterra e da Alemanha. Os maçons paulistas, envolvidos

com o movimento de independência do Brasil, ajudaram esses grupos protestantes oferecendo-lhes um salão para a realização de seus cultos. De acordo com Vieira (1980), pode-se afirmar que houve, nesse período, um trabalho de cooperação entre diversos grupos, como os liberais, os maçons, os republicanos, os protestantes e outros grupos minoritários contra o poder político da Igreja Católica no Brasil. Além disso, buscaram por meio do discurso de “progresso” criar condições para fortalecer e a ideia de que era necessário valorizar o livre comércio e as negociações internacionais (VIEIRA, 1980).

Os grupos protestantes que se expandiram pelo Brasil entre os séculos XIX e início do século XX estabeleceram a autogestão e a organização de maneira independente. Em alguns anos, o resultado foi uma profunda variação de denominações, notadamente das igrejas oriundas das missões norte-americanas. Cabe destacar que, no século XIX, o Brasil despertava o interesse econômico e político dos países europeus e dos EUA, nesse sentido, podemos afirmar que o envio sistemático de missionários ao país não teve um caráter puramente eclesiástico, antes, fez parte de um movimento do imperialismo dos países centrais do capitalismo, notadamente os EUA, em direção às nações periféricas do sistema.

Após consolidação institucional das igrejas presbiterianas históricas, o país testemunhou uma nova leva de missionários protestantes vinda dos EUA, porém, com uma perspectiva teológica diferente das primeiras expedições do protestantismo de missão e, com foco em um público que, até aquele momento, não tinha sido alvo das ações evangelizadoras das igrejas históricas. Trata-se dos grupos norte-americanos vinculados ao Pentecostalismo, que, a partir do início do século XX, chegaram ao país com o propósito criar igrejas em diferentes localidades do Brasil (MARIANO, 2004).

O discurso religioso veiculado pela tradição protestante considerava o Pentecostes apenas como um evento histórico, narrado na Bíblia Sagrada. Os pentecostais, por sua vez, salientaram que o Pentecostes era cumprimento das promessas divinas e, atribuíram ao evento histórico uma outra perspectiva, isto é, era uma “bênção” disponível para as igrejas em todas as épocas e lugares. A pregação pentecostal encontrou ampla aceitação, especialmente entre as camadas populares e menos letradas da população brasileira. Podemos dizer que, à época, o

protestantismo histórico, já consolidado no país, não foi capaz de conter o desenvolvimento e avanço do movimento pentecostal no Brasil.

3. As origens do pentecostalismo no Brasil

Deve-se considerar o pentecostalismo como uma forma protestante, mas com características distintas. Para tanto, faz-se necessário indicar o contexto protestante em que o pentecostalismo surgiu. As raízes desse movimento são encontradas nos Estados Unidos, entre as igrejas metodistas e no “movimento de santidade”. No início do século XIX, com fundamento na doutrina wesleyana, expandiu nos EUA, o número de publicações evangélicas relacionadas ao tema da busca da santificação. A obra: *Guia para a perfeição* foi um dos principais instrumentos da igreja metodista no movimento de renovação espiritual (PASSOS, 1996).

Paul Freston, em tese de doutoramento apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Unicamp, 1993, destaca que a história do pentecostalismo brasileiro pode ser compreendida a partir de “três ondas” de implantação de igrejas: a primeira, o pentecostalismo clássico, na década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã no Brasil (1910) e da Assembleia de Deus (1911); a segunda onda, ocorreu nas décadas de 1950 e 1960, com o surgimento da Igreja do Evangelho Quadrangular (1951), Igreja Brasil Para Cristo (1955) e Igreja Pentecostal Deus é Amor (1961); a terceira onda ocorre nas décadas de 1970 e 1980, com o surgimento das chamadas igrejas neopentecostais (FRESTON, 1993).

Entre 1910 e 1911 chegaram ao Brasil os primeiros pregadores do pentecostalismo, o ítalo-americano Louis Francescon (1866-1964), em São Paulo e no Paraná e pelos suecos Daniel Berg (1884-1963) e Adolph Gunnar Vingren (1879-1933), em Belém, no Pará. A primeira vertente do Pentecostalismo reproduziu no Brasil uma tipologia Norte Americana e é chamada de “Pentecostalismo Clássico”, que abrange o período de 1910 a 1950. Esse é o período de fundação e “domínio” Pentecostal dessas duas denominações: a Congregação Cristã no Brasil e a Igreja Assembleia de Deus, que se difundiram em todo território nacional (CAMPOS, 1996).

Essas igrejas se caracterizavam pelo anticatolicismo, pela ênfase na crença no “batismo com o Espírito Santo” e por um ascetismo que rejeitava os valores do mundo e defendia a plenitude da vida moral. Leonildo Silveira Campos salienta que:

O crescimento das duas denominações pentecostais pioneiras, a princípio foi lenta. A Congregação Cristã no Brasil, por ter se iniciado entre a colônia italiana, somente às vésperas da Segunda Guerra foi se espraiando para fora dos limites culturais e linguísticos da colônia italiana em São Paulo e no Paraná. A Assembleia de Deus, aproveitando a volta de milhares de nordestinos dos seringais agora esvaziados da Amazônia, foi se expandindo pelo norte-nordeste brasileiro. Nos anos 1930 já começava a se instalar no centro-sul do País (CAMPOS, 2011, p. 510).

Desde seus primórdios, o pentecostalismo brasileiro se contrapôs ao catolicismo e desenvolveu com uma relação de oposição, fundamentada na possibilidade de uma nova vida, que exige ruptura total com as crenças e práticas religiosas anteriores, contudo, a percepção da dinâmica interna demonstra aspectos de integração e de troca com a matriz católica. O discurso pedagógico dos pregadores não apresenta inovação, mas é fortemente marcado por uma linguagem de revisão das crenças e das práticas religiosas dos ouvintes. As práticas discursivas pentecostais buscam corrigir o que o fiel já conhece e vivencia em sua comunidade, no anseio de uma salvação certa e segura (WREGGE, 2001).

Na convivência com os protestantes históricos, os pentecostais não seguiram um padrão uniforme. À medida que o Pentecostalismo aumentava a quantidade de seus adeptos, criou-se um ambiente de acirrada competição. A maior reação ocorreu na década de 1960, com o surgimento do chamado “pentecostalismo de segunda onda”, cuja ênfase estava nas “curas miraculosas”. Apesar dos esforços empreendidos pelas igrejas históricas, nomeadamente as presbiterianas, o que se verificou foi uma debandada de seus membros em direção às igrejas pentecostais.

Dentre as instituições religiosas criadas no chamado pentecostalismo da “segunda onda”, destacam-se a Igreja do Evangelho Quadrangular, fundada em 1951, pelo missionário norte-americano Harold Willians. Na capital paulista, ele criou a Cruzada Nacional de Evangelização e percorreu quase todos estados brasileiros. Sua atividade religiosa tinha como ênfase a “cura divina” e a evangelização das massas, principalmente através de programas de rádio. Nesse contexto, surgiram também outras duas denominações pentecostais: “Igreja O Brasil para Cristo” (1955) e a “Igreja Deus é Amor” (1962), fundadas pelos missionários Manoel de Melo e David Miranda, respectivamente. Todas essas igrejas enfatizavam

as curas miraculosas e para ampliarem sua mensagem fizeram uso do principal instrumento de mídia da época, os programas radiofônicos (FREESTON, 1993).

As denominações pentecostais da chamada “segunda onda” passaram a aplicar uma variedade de métodos para chegarem aos fiéis, o que contribuiu para o imediato sucesso. Algumas das estratégias mais usadas foram as seguintes: a) consideram-se atraentes por afirmarem que pretendem formar um mundo novo, além disso, afirmam que nasceram por necessidade e multiplicam-se porque possuem valores; b) ajudam as pessoas a desenvolverem as suas experiências vivenciais com os demais, em razão da forte tendência a manifestação de sentimento de insegurança e da falta de estabilidade nos diversos setores da vida pessoal; c) oferecem situações de acolhimento, para que as pessoas se sintam queridas e estimadas, em razão da forte tendência de experiências de isolamento e de solidão dos indivíduos na sociedade atual; g) vão ao encontro das pessoas; h) valorizam o trabalho dos leigos, aos quais confiam muitas responsabilidades, notadamente na formação de lideranças (MARIANO, 1999).

Posteriormente, as demais igrejas acabaram fazendo uso de expedientes similares para alcançar novos adeptos. No caso das igrejas evangélicas históricas, a partir da década de 1950, teve início um movimento de pentecostalização, que trouxe severas mudanças na estrutura teológica e organizacional dessas denominações (LIMA, 1996).

Sob a influência de pregadores estrangeiros que vinham ao Brasil para promover “campanhas avivamento”, teve início um movimento conhecido como “renovação espiritual”, que influenciou importantes setores das denominações históricas no país. Muitas igrejas presbiterianas históricas abriram seus templos para a realização dessas “campanhas” que atraíam multidões e deixavam como herança, sérios conflitos doutrinários, que posteriormente geraram cisões no interior dessas denominações (CAMPOS, 2003).

4. A pentecostalização das igrejas históricas brasileiras

Nas décadas de 1950/60, houve uma vigorosa inserção do pentecostalismo no interior do protestantismo histórico brasileiro. Num primeiro momento, essa invasão pentecostal foi facilitada pela existência de uma atitude acolhedora das denominações históricas: “as lideranças do protestantismo pensavam que poderiam

se valer de um reavivamento religioso sem quaisquer custos institucionais, para retomar o crescimento perdido” (CAMPOS, 2011, p. 513).

É interessante observar que, à época, as denominações pentecostais apresentavam em suas práticas pastorais, de modo implícito ou explícito, elementos típicos da matriz católico-popular. O discurso, em alguma medida, reproduzia e atualizava os fundamentos do catolicismo popular. Na simbologia do pentecostalismo de “segunda onda”, Deus estava próximo dos fiéis e, por mediações que possibilitam manter o contato e a aliança seria possível a intervenção divina na vida cotidiana de maneira a operar milagres, elementos considerados “estranhos” às igrejas protestantes históricas no Brasil. Tal discursos, além de atrair membros das denominações vinculadas ao protestantismo histórico, alcançava também, amplos setores do catolicismo (MARIANO, 1999; WREGE, 2001).

Ao optar por mobilizar sua membresia para participar de eventos voltados para “renovação espiritual e avivamento”, as denominações históricas abriram precedentes para inserção dos valores doutrinários e pastorais, próprios do pentecostalismo, em suas práticas eclesiológicas. As igrejas presbiterianas, por exemplo, programavam campanhas de oração para que seus membros fossem mobilizados para “evangelizar”. Esses eventos sempre tinham como pregadores convidados os ditos “avivalistas”, que, em sua maioria, eram de igrejas pentecostais dos EUA. Na esteira desses eventos, surgiram sérias tensões entre aqueles que aderiam ao movimento de “renovação espiritual” e a instituição eclesiástica, que passava a ser alvo de severas críticas por sua rigidez institucional e doutrinária (CAMPOS, 2011; GINI, 2010).

À margem das denominações, surgiam também movimentos ditos autônomos, que propunham uma religiosidade não institucional. Expressivos grupos saíram das igrejas históricas, acrescentando aos nomes originais um adjetivo diferenciador: Irmandade Metodista Ortodoxa; Igreja Metodista Wesleyana; Igreja Cristã Presbiteriana; Igreja Presbiteriana Independente Renovada; Igreja Congregacional Independente; Igreja Batista da Lagoinha, entre outras (LIMA, 1996).

Eber Ferreira Silveira Lima (1989) destaca que nesse período apareceram no Brasil movimentos supra denominacionais, entre eles a Palavra da Vida (1955), especializado em acampamentos, estudos bíblicos e realização de campanhas de

evangelização nas igrejas, que teve grande aceitação entre as igrejas históricas. Esse cenário favoreceu uma “explosão pentecostal” com grande repercussão nas igrejas presbiterianas históricas, nomeadamente, na Igreja Presbiteriana Independente (IPI) e na Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) que sofreram divisões internas que acabaram dando origem a novas denominações de feição carismático/pentecostal (LIMA, 1989).

No caso da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), de acordo com Sérgio Gini (2010), desde o início da década de 1960 havia um entendimento geral, inclusive de reconhecidos líderes da denominação, de que os chamados “pregadores avivalistas” eram enviados de Deus para colocar fim no “esfriamento espiritual” das igrejas históricas, que passavam por uma fase de estagnação numérica. Nesse contexto, cabe destacar a atuação do Pr. Antônio Elias, um reconhecido líder da denominação que, durante todo aquele período, mostrou-se um simpatizante do movimento de renovação espiritual e se tornou um defensor do avivamento (GINI, 2010).

À época, havia quatro núcleos regionais com líderes da IPB que haviam sido influenciados pelo movimento de renovação espiritual, são eles: Cianorte, PR; Brasil Central; São Paulo e Vitória, ES. Esses grupos se desligaram da IPB e formaram seus próprios presbitérios. Nesse processo, merece destaque a atuação do Pr. Jonathan Ferreira dos Santos, à época, um reconhecido líder denominacional, que desde o início da década de 1960, mostrara-se favorável ao avivamento. Como entusiasta das práticas carismáticas, ele liderou um movimento em que sua igreja local, em Cianorte, PR, desligou-se da IPB. Assim, em agosto de 1968, todo o Presbitério de Cianorte, que envolvia os seguintes municípios: Cianorte, Paranavaí, Campo Mourão, Iporã e Ubitatã, havia aderido ao movimento de renovação espiritual e se desligado da IPB, formando, em 1969, a Igreja Cristã Presbiteriana (FERREIRA, 2010).

No caso da IPI, Sergio Gini (2010), destaca que, em 1972, como fruto do movimento de renovação espiritual, a denominação passou por sua mais severa divisão, resultando na saída de diversos pastores, líderes reconhecidos em todo território nacional e igrejas inteiras em diversos estados do país, dando origem à Igreja Presbiteriana Independente Renovada (IPIR). Essa cisão foi marcada por acalorados debates teológicos, intensas disputas ideológicas e lutas por se fazer ouvir e por demarcar posição (GINI, 2010).

O discurso oficial produzido pela IPI foi de que houve desobediência a decisões conciliares por conta dos excessos do pentecostalismo, doutrina estranha para aquela denominação de raiz histórica reformada. O da novel igreja foi o de que seguia as orientações do Espírito Santo (GINI, 2010. p. 122).

Depois de acalorados debates, nas diferentes instâncias denominacionais, e acirrada disputa pelo poder eclesiástico, um expressivo grupo de pastores e vários presbíteros deixaram a IPI e, reuniram-se na cidade de Assis, SP, no dia 8 de julho, com o propósito de organizarem a Igreja Presbiteriana Independente Renovada (IPIR). A Assembleia de fundação da nova igreja foi presidida pelo Pr. Palmiro Francisco de Andrade e secretariada pelo presbítero Jamil Josepetti, com a presença de 11 pastores e 39 presbíteros. A primeira assembleia elegeu o Pr. Palmiro como presidente, tendo como vice-presidente o Pr. Abel Amaral Camargo. Após a criação da nova igreja, outros pastores, líderes e até mesmo igrejas locais inteiras se desligaram da IPI (IGREJA PRESBITERIANA INDEPENDENTE RENOVADA, 1972).

5. A criação da Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil (IPRB)

Podemos dizer que no Brasil, as denominações religiosas que se caracterizam como carismático/pentecostais são variadas, o que demonstra uma expressiva segmentação, mas, todas enfatizam a tendência reformista do cisma. Em sua maioria, tais igrejas são criadas com base em divisões internas ou por meio da iniciativa de grupos ou de líderes.

Em relação à criação da Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil (IPRB), cabe salientar que desde o início década de 1970, teve início uma aproximação política e institucional entre a Igreja Cristã Presbiteriana (ICP) e a Igreja Presbiteriana Independente (IPIR). As tratativas e encontros dos líderes das duas denominações aconteceram durante o ano de 1974, uma realizada na cidade de Assis, SP, onde se discutiu amplamente as diretrizes para a futura união e, outras, em Arapongas, PR, no mês de julho do mesmo ano. Foi nesse evento que as recém-formadas denominações, dissidentes das igrejas presbiterianas históricas, decidiram celebrar uma aliança institucional, que resultou na criação da IPRB (FERREIRA, 2010).

A Assembleia de criação da IPRB foi realizada em Maringá, PR, de 8 a 12 de janeiro de 1975, da qual participaram cerca de trezentos pessoas, representando a ICP e a IPIR, de todas as regiões do país. O Jornal Aleluia, órgão oficial da

denominação, em sua primeira edição, apresentou os seguintes dados: a IPRB iniciou suas atividades denominacionais com um total de 8.335 membros, 59 pastores, dos quais, 34 oriundos da IPIR e 25 da ICP, 29 evangelistas, 84 igrejas, 94 congregações e mais de 12 mil alunos matriculados na Escola Bíblica Dominical (ALELUIA, 1975).

A seguir, apresentaremos a foto histórica tirada no dia 08 de janeiro de 1975, quando da criação da IPRB, na cidade de Maringá, PR.

Figura 1 – Foto tirada em frente ao templo da 1ª IPRB de Maringá, PR, 1975.



Fonte: Acervo da Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil.

A denominação iniciou suas atividades com oito presbitérios: Assis: abrangendo o interior do Estado de São Paulo e o Estado de Mato Grosso; Brasil Central: abrangendo o Distrito Federal e o Estado de Goiás; Campo Mourão: abrangendo as igrejas do leste paranaense; Cianorte: abrangendo as cidades do Oeste do Paraná; Grande São Paulo: abrangendo as igrejas da capital, das cidades próximas a São Paulo e Rio de Janeiro; Maringá: abrangendo o centro, norte e sul do Paraná e o estado de Santa Catarina; Minas Gerais: abrangendo o Estado de Minas

Gerais; Nordeste: abrangendo as igrejas situadas em Pernambuco e Paraíba (ALELUIA, 1975).

A primeira Assembleia Geral da IPRB elegeu o pastor Abel Amaral Camargo como seu primeiro presidente, que esteve à frente da denominação de 1975 a 1988. Em 1989, a IPRB elegeu seu segundo presidente, o pastor Jamil Josepetti, que presidiu a denominação de 1989 a 2000. Desde 2001, a igreja é presidida pelo pastor Advanir Alves Ferreira, seu terceiro e mais longo presidente.

Nas décadas seguintes, a IPRB se consolidou no cenário evangélico brasileiro, ampliando sua atuação para todas as regiões do país e aumentando significativamente seu número de membros. Na esteira do crescimento numérico, a denominação investiu na formação de seus quadros internos por meio da criação de escolas de teologia, uma na região Sul, em Cianorte, PR, e outra no centro-oeste, em Anápolis, GO. Foi criado também uma Editora, responsável pela produção dos materiais consumidos pelas igrejas locais da denominação e uma agência missionária própria, responsável por gerenciar as atividades denominacionais em mais de trinta países onde a IPRB está presente (FERREIRA, 2010).

Atualmente, a Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil é a segunda maior igreja presbiteriana do país. Conta com cerca de cento e sessenta mil membros, mais de mil e duzentos templos e aproximadamente mil e quinhentos pastores, com presença em todos os estados da federação e em outros trinta e três países.

Conclusão

A análise dos dados revelados pelas fontes revela que a IPRB é uma denominação cujo perfil teológico, litúrgico e doutrinal pode ser caracterizado como híbrido, pois ao mesmo tempo em que se afirma como herdeira de uma tradição histórica vinculada ao presbiterianismo, de feição calvinista, em suas práticas pastorais, a IPRB tem características do movimento pentecostal. Sua denominação como igreja “Renovada”, implica na constituição de um *corpus* doutrinal que defende a crença nas doutrinas do pentecostalismo, mas, ao mesmo tempo mantém um sistema de governo presbiteriano.

Tal como aquelas denominações que lhe deram origem, a estrutura organizacional da IPRB é perpassada por uma visão conservadora, tanto na teologia

quanto na gestão, que é próprio dos movimentos de renovação e das denominações chamadas de pentecostais.

Entendemos que ainda há muito para ser estudado sobre o avivamento que alcançou as igrejas evangélicas históricas no Brasil nas décadas de 1960/70. O chamado “movimento de renovação espiritual”, causou profundas mudanças na estrutura e na organização do presbiterianismo brasileiro, criando as condições materiais para o surgimento de novas denominações carismáticas, nomeadamente a IPIR e ICP que, no ano de 1975, uniram-se institucional e politicamente com o objetivo de formar a Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil.

Referências

ALELUIA. *Jornal Aleluia*. Fevereiro de 1975.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Protestantismo histórico e pentecostalismo no Brasil: Aproximações e conflitos, In: GUTIERREZ, Benjamin; CAMPOS, Leonildo Silveira. *Na força do Espírito: Os pentecostais na América Latina – um desafio as igrejas históricas*. São Paulo: Pendão Real, 1996. p. 49-62.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Pentecostalismo e Protestantismo “Histórico” no Brasil: um século de conflitos, assimilação e mudanças. *Horizonte*, v. 9, n. 22, p.504-533. Belo Horizonte, jul./set. 2011.

CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Vozes, 2003.

FERREIRA, Advanir Alves. *A IPRB na virada do milênio*. Arapongas, PR: Editora Aleluia, 2010.

FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*, Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Estadual de Campinas, 1993.

GINI, Sérgio. Conflitos no campo protestante: o movimento carismático e o surgimento da Igreja Presbiteriana Renovada (1965-1975). *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano III, n. 8, Set. 2010.

IGREJA PRESBITERIANA INDEPENDENTE RENOVADA. *Ata de fundação da Igreja Presbiteriana Independente Renovada*. Disponível em: <https://iprb.org.br/historia/ipir/ipir_ata_fundacao.htm>. Acesso em 17 de Agos. 2023.

LIMA, Éber Ferreira Silveira. O Espírito Santo e a renovação da igreja. In: Boletim Teológico. *Fraternidade Teológica Latino-Americana*. Setor Brasil. Ano 3, no. 10. São Leopoldo: FTL-B, dezembro de 1989, p. 5-19.

LIMA, Eber Ferreira Silveira. A Igreja Presbiteriana Independente do Brasil e o pentecostalismo. In: GUTIERREZ, Benjamin e CAMPOS, Leonildo Silveira (Org.). *Os pentecostais na América Latina: um desafio às igrejas históricas*. São Paulo: Pendão Real, 1996.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1999. p. 147-186.

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da igreja universal. *Estudos avançados*, vol. 18, nº 52, 2004. p. 121-138.

MENDONÇA, Antônio Gouveia. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2008.

MENDONÇA, Antônio Gouveia, VELÁSQUEZ FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.

MESQUITA, Zuleica (Org.). *Evangelizar e civilizar: cartas de Martha Watts*. Piracicaba: Editora UNIMEP, 2001. p. 5-14.

PASSOS, João Décio. A matriz católico-popular do pentecostalismo. In: PASSOS, João Décio (Org.). *Movimentos do Espírito: matrizes, afinidades e territórios pentecostais*. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 47-78.

VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. 2. ed. Brasília: EUNB, 1980.

WREGGE, Rachel Silveira. As igrejas neopentecostais: educação e doutrinação. *Tese* (Doutorado Educação). Universidade Estadual de Campinas, 2001.

LEITURA POPULAR DA BÍBLIA E HERMENÊUTICA NO PENTECOSTALISMO BRASILEIRO: POSSIBILIDADES E DESAFIOS

Roney Ricardo Cozzer¹

Resumo: A leitura popular da Bíblia é uma constante entre os pentecostais brasileiros, sendo uma prática corrente tanto nas devoções particulares, como também ao nível da coletividade nas comunidades de fé, durante os momentos litúrgicos e de ensino bíblico. Esse modo de leitura praticado pelo leitor popular pode ser compreendido como um importante *a priori* em relação à Bíblia e assume, em geral, estreita conexão com a vida. Nesse aspecto se pode estabelecer uma conexão com a Hermenêutica Bíblica, entendida como ciência e arte da interpretação de textos bíblicos. A Bíblia é um livro que registra vivências e pode ser entendido, em grande medida, como sendo o resultado de muitas experiências, e não por acaso se conecta tanto à vida das pessoas. Ela registra triunfos e fracassos, conquistas e perdas, sagas pessoais e familiares, alegrias e sofrimentos, anseios humanos e muitos outros elementos que são essencialmente existenciais, que são muito valorizados pelo leitor popular da Bíblia. Nessa esteira, pode-se afirmar que o esforço hermenêutico requer também certa sensibilidade. Mas essa leitura popular, praticada nas comunidades de fé pentecostais, também lida com dificuldades, conquanto possua dimensões positivas. Daí decorre o pressuposto de que a Hermenêutica pode contribuir de maneira muito positiva no sentido de aclarar e aprofundar esse modo de leitura do texto bíblico. Este artigo considera essas dimensões positivas e negativas da leitura popular da Bíblia à luz de uma relação possível com a Hermenêutica Bíblica.

Palavras-chave: Bíblia; Hermenêutica; Pentecostalismo.

Introdução

O Movimento Pentecostal brasileiro é um segmento religioso que valoriza muito a leitura da Bíblia e a utiliza como base fundante de sua fé e práxis. Com efeito, as comunidades de fé pentecostais podem ser consideradas comunidades leitoras e “interpretativas” da Bíblia (BONATTE *in* OLIVEIRA, 2013, p. 22). Para os pentecostais, assim como para outras tradições cristãs, a Bíblia Sagrada está para muito além de um conjunto de textos obsoletos, que registram fatos de um passado distante. Longe disto, a Bíblia é recebida como Palavra viva de Deus, que “fala” ao indivíduo, hoje.

É preciso destacar que esse modo de aproximação do texto bíblico, pela leitura popular da Bíblia, conquanto tenha sua legitimidade e importância, não está

¹ Mestre em Teologia pelas Faculdades Batista do Paraná (FABAPAR) e doutorado em andamento em Teologia Sistemático-Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC Rio). E-mail: roneyricardoteologia@gmail.com.

isento de limites e problemas relativos à interpretação do texto bíblico. E sofre os influxos da tradição religiosa (e mesmo teológica) na qual se insere. Assim, pode-se concluir que, em certa medida, discorrer sobre o modo como as comunidades de fé pentecostais se aproximam da Bíblia implica considerar sua hermenêutica do texto bíblico e compreender o próprio Pentecostalismo.

A leitura popular da Bíblia assume um caráter existencial, uma vez que por meio dela, o leitor popular busca sempre aproximar os textos bíblicos à vida, à sua própria vida. Essa leitura assume, por vezes, um caráter de referência e orientação para a vida pessoal, eclesial e em outras esferas da vida. Num certo sentido, a leitura popular da Bíblia é expansiva, pois ela “atualiza” os textos bíblicos, textos originalmente produzidos para contextos substancialmente diferentes dos contextos atuais. O leitor popular contextualiza esses textos milenares dando a eles relevância e pertinência para o tempo presente. E para os pentecostais, essa “atualidade” da Bíblia é produto direto da inspiração divina sobre as Escrituras, que a torna divina e não apenas humana (PEARLMAN, 1970, p. 21,22).

Uma vez que os textos foram escritos, seus significados não são mais determinados pela compreensão que os leitores originais tinham desses mesmos textos. Cada público subsequente pode ler agora sua própria situação no texto, pois um texto, diferentemente da fala, transcende suas circunstâncias originais. As novas leituras não são em nada menos válidas. Elas não devem ser completamente contraditórias à compreensão do público original, mas podem ser diferentes, mais ricas, ou mais empobrecidas (SILVA. KAISER JR., 2002, p. 30).

Desse modo, o leitor popular da Bíblia “se apropria” do texto bíblico buscando encontrar neles sentido para a própria vida. E por isso mesmo, busca compreendê-los melhor. Esse interesse pode ser percebido, inclusive, pelo crescimento no número de escolas, institutos e seminários de Teologia em âmbito pentecostal (MARIANO, 2008). E aqui se pode perceber a relação possível – e necessária – entre Hermenêutica e leitura popular, uma relação nem sempre considerada.

A Hermenêutica Bíblica é tanto uma ciência como uma arte. O termo grego *hermeneutikós* significa “interpretação”, “arte de interpretar” (DICK, 2012, p. 163). Em Atos 14.12 ocorre o nome grego do deus Hermes, cognato de Hermenêutica, e ali

o texto tem relação direta com a noção de interpretação.² Russell N. Champlin explica que Hermes “[...] era tido como o mensageiro divino e intérprete dos deuses, e que também era o deus da eloquência, que os romanos chamavam de Mercúrio” (CHAMPLIN, vol. 3, 1991, p. 95).

A leitura popular da Bíblia praticada por pentecostais possui algumas dimensões, positivas e negativas, que merecem consideração atenta. Inicialmente, destaca-se aqui duas dimensões positivas, a saber: a sua **dimensão existencial** e a sua **dimensão comunitária**. Adiante, serão destacadas duas dimensões negativas.

A dimensão existencial da leitura da Bíblia entre pentecostais diz respeito ao modo como os textos bíblicos são conectados à vida pelo leitor popular. Os personagens e eventos da Bíblia passam a ser vistos como portadores de sentido para o indivíduo na contemporaneidade, e são assim relacionados, em certa medida, à sua própria existência. Não é exagero afirmar que o leitor popular não apenas lê e interpreta a Bíblia, mas lê e interpreta a si mesmo na medida em que lida com o texto bíblico. Esse modo de leitura bíblica não deve se confundir com a Hermenêutica e a Exegese Bíblicas em si mesmas:

Há, apesar dessas convergências, uma diferença básica entre exegese e leitura popular da Bíblia: enquanto a leitura popular é um exercício de interpretação eminentemente prático, direcionado para descobrir a mensagem dos textos para o hoje da fé e do discipulado, a tarefa do exegeta consiste prioritariamente em desvendar o sentido que tinha o texto para o local, a época e as comunidades em que foi formulado pela primeira vez. Esse condicionamento do exegeta exigirá do mesmo – dentro de um trabalho científico acadêmico – a comprovação de suas afirmações, a apresentação de argumentos e a fundamentação das opiniões emitidas (WEGNER, 1998, p. 24).

A leitura popular também é comunitária, no sentido de que está conectada à fé que é nutrida pelas comunidades eclesiais. Vale destacar, inclusive, que as análises que se fazem desse modo de leitura bíblica no ambiente acadêmico-teológico devem cuidar para que haja respeito a essa leitura. Carlos Mesters reprova a postura de arrogância daqueles que “ensinam de cima” (MESTERS, 1983, p. 166), sem sensibilidade a essa leitura e ao que ela representa para os fiéis na comunidade eclesial, podendo contribuir, inclusive, para um afastamento desnecessário entre esses ambientes, o eclesial e o acadêmico.

² Com efeito, a versão da Bíblia King James Atualizada (KJA) traduziu assim: “a Paulo chamaram de Hermes, pois era ele quem falava com poder”.

Como dimensões negativas da leitura popular da Bíblia entre pentecostais, podem ser destacadas as seguintes: a **leitura fundamentalista** e a **leitura anti-intelectual** da Bíblia. O fundamentalismo religioso e teológico é marca do movimento evangélico brasileiro, logo é de se esperar que o modo como a Bíblia seja lida no contexto evangélico seja marcada pelo viés fundamentalista. W. Henn explica o seguinte a respeito do fundamentalismo:

O fundamentalismo é um movimento evangélico protestante ativamente antimodernista surgido na Inglaterra e nos Estados Unidos no final do século XIX e que, depois de um período de declínio, goza de um renascimento a partir dos anos 1970. O fundamentalismo atraiu cristãos de diferentes comunidades cristãs, preocupados com o desenvolvimento das ciências naturais (especialmente a teoria da evolução), a opção pelo evangelho social por parte da teologia protestante liberal, e o desafio dos métodos exegéticos histórico-críticos à verdade final da Bíblia (HENN *in*: LEITE. MARCIONILO *et al.*, 2003, p. 316).

Algumas características do fundamentalismo religioso e teológico observadas por este pesquisador são as seguintes: 1. **centralização da verdade**, o que, paradoxalmente, relativiza a verdade uma vez que recusa com veemência outras contribuições possíveis; 2. **obsolescência teológica e religiosa**, uma vez que se manifesta enorme recusa às contribuições oriundas do avanço na pesquisa teológica (como as contribuições do Método Histórico-Crítico e da Teologia Liberal); 3. **afastamento da sociedade** e entendimento do mundo como sendo, inerentemente mal e dominado pelo maligno (o que contribui para esvaziar o kerigma cristão da esperança bíblica) e, por fim, uma última característica é 4. **violência simbólica**, observada nas homilias, por exemplo. O discurso fundamentalista geralmente é duro, excludente e arrogante em relação aos que não aderem a ele, em parte ou no todo.

O anti-intelectualismo observado no Pentecostalismo pode ser correlacionado ao fundamentalismo, pois, conforme mencionado por W. Henn, ele recusa determinadas afirmações e teorias científicas. Também o aspecto crítico das Ciências Humanas é visto com enorme suspeição sob a ideia de que “a verdade não pode ser contestada” e de que “isso não é bíblico”. Mas é preciso lembrar que o que é ou não é bíblico passa diretamente pelas lentes do intérprete. No próprio Pentecostalismo observam-se mudanças significativas em relação a isso, sobretudo

no campo dos usos e costumes: o que antes era entendido como não sendo bíblico, hoje já o é.

Essas dimensões positivas podem ser potencializadas pelos aportes teóricos da Hermenêutica Bíblica, e as dimensões negativas podem ser superadas mediante esses mesmos aportes. Uma vez que os princípios hermenêuticos auxiliam no sentido de aprofundar e aclarar as afirmações, narrativas e eventos da Bíblia, isso possibilita afirmar, reafirmar e relativizar, quando necessário, determinadas convicções de fé e de doutrina.

1. Objetivos

O objetivo geral desta comunicação consiste em analisar a relação possível entre a leitura popular da Bíblia e a Hermenêutica Bíblica nas comunidades de fé pentecostais, considerando suas dimensões positivas e negativas com vistas ao seu melhoramento.

Os objetivos específicos desta comunicação acadêmica, desdobrados a partir do objetivo geral, podem ser sintetizados como se segue:

- Conceituar o que é a leitura popular da Bíblia;
- Definir Hermenêutica Bíblica e indicar como ela se relaciona com a leitura popular da Bíblia em comunidades de fé pentecostais, e,
- Indicar as dimensões positivas e negativas desse modo de leitura e aproximação do texto bíblico no Pentecostalismo.

2. Método

O método empregado para esta pesquisa é o bibliográfico. Ele se mostra adequado à proposta desta comunicação e emprega instrumentos necessários às considerações que são feitas aqui. O método bibliográfico utiliza livros para explicar o problema que foi identificado e para fundamentar teoricamente as propostas.

Antonio Carlos Gil comenta que a “[...] pesquisa bibliográfica é desenvolvida com base em material já elaborado, constituído principalmente de livros e artigos científicos” (GIL, 2021, p. 44). Gil afirma ainda que há outras fontes importantes para a pesquisa, ainda que “[...] as fontes bibliográficas mais conhecidas são os livros de leitura corrente”. E explica que “[...] existem muitas outras fontes de interesse para a pesquisa bibliográfica, tais como: obras de referência, teses e dissertações,

periódicos científicos, anais de encontros científicos e periódicos de indexação e resumo” (GIL, 2021, p. 46).

3. Resultados

Como resultados possíveis dessa comunicação, espera-se que seja considerada, de modo mais atencioso, a necessidade de se aplicar à leitura popular da Bíblia princípios básicos de Hermenêutica Bíblica. Com efeito, a disciplina com os seus princípios pode ser transposta didaticamente para a realidade das comunidades de fé pentecostais. É certo que disciplinas como a Hermenêutica e a Exegese Bíblicas, assim como outras, requerem certo preparo acadêmico. Todavia, isso não necessariamente precisa ser entendido como um indicativo de que seus resultados não possam ser aplicados às comunidades de fé.

[...] a exegese dificilmente pode ser realizada por pessoas que não tenham formação teológica acadêmica, já que ela pressupõe o uso de um instrumental científico não acessível a todos. Isso não pode significar, contudo, que a exegese vire assunto de letrados para letrados. Ela deve ter uma finalidade comunitária e popular, exatamente no sentido de poder melhor respaldar, confirmar, alimentar e animar, mas eventualmente também redirecionar, corrigir ou relativizar as expressões e convicções de fé das comunidades. A exegese pode, assim, oferecer importantes subsídios para a leitura popular dos textos bíblicos (WEGNER, 1998, p. 24).

Outro resultado esperado é que se produza uma reflexão crítica quanto às dimensões positivas e negativas com vistas a resultados práticos que contribuam para o melhoramento, em nível bíblico-interpretativo, das comunidades de fé. Com efeito, a leitura/aproximação do texto bíblico que se pauta por excesso de literalismo e fundamentalismo teológico pode contribuir para desembocar em práticas excludentes e de violência simbólica.

Considerações finais

Uma tradição teológica e religiosa, por mais sólida que se afirme, precisa estar aberta a revisões conceituais. A História vai impondo novos desafios que requerem, assim, revisões conceituais.

Referências

CHAMPLIN, Russell N. *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia*. vol. 3. São Paulo: Candeia, 1991.

DICK, Elmer (ed.). *Hermenêutica: uma abordagem multidisciplinar da leitura bíblica*. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Shedd Publicações, 2012.

GIL, Antonio Carlos. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 6ª ed. São Paulo: Atlas, 2021.

HENN, W. Fundamentalismo. In: LEITE, Silvana Cobucci. MARCIONILO, Marcos *et al. Lexicon: Dicionário Teológico Enciclopédico*. São Paulo, SP: Loyola, 2003.

MARIANO, Ricardo. Crescimento Pentecostal no Brasil: fatores internos. *Revista de Estudos da Religião*. dez. 2008. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv4_2008/t_mariano.pdf> Acesso em 10 jul. 2023.

MESTERS, Carlos. *Flor sem defesa: uma explicação da Bíblia a partir do povo*. Petrópolis: Vozes, 1983.

OLIVEIRA, David Mesquiati (ed.). *Pentecostalismos e transformação social*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

PEARLMAN, Myer. *Conhecendo as doutrinas da Bíblia*. Tradução de Lawrence Olson. São Paulo: Vida, 1970.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998.

(DES) ACOPLAGENS IDENTITÁRIAS: AS “ESTRATÉGIAS” ASSEMBLEIANAS DIANTE DA POLISSEMIA DISCURSIVA DO CAMPO RELIGIOSO EVANGÉLICO

Valdinei Ramos Gandra¹

Resumo: A historiografia das tradições protestantes no Brasil sempre destacou a pluralidade identitária desse campo religioso, tal questão está relacionada aos motivos sociais pelas quais os protestantes se estabeleceram no país nas primeiras décadas do século XIX, sendo as questões mais básicas a imigração e a evangelização. Contudo, a partir das movimentações dos (proto) pentecostais tal diversidade se acentuou e, a partir da década de 80, se intensificou numa “explosão cultural”, de modo que as linguagens (neo) pentecostais fazem parte do cotidiano da cultura brasileira. O objetivo principal deste trabalho é investigar como parte dos assembleianos/as, em particular seu eixo de articulação teológica, que é a Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD), se posiciona perante essa polissemia discursiva. Trata-se de uma investigação interdisciplinar que recorre à análise das fontes primárias, ou seja, dos impressos institucionais produzidos pela referida instituição religiosa e a participação pública dos “teólogos/as assembleianos/as” na arena digital, mas em perspectiva cartográfica, sem pretensão, para ser econômico nos termos, de acabamento final do objeto de pesquisa. Trata-se de uma perspectiva que analisa as subjetividades, bem como de pesquisa-intervenção, visto que se trata de um olhar crítico de quem está implicado no referido campo religioso. Os primeiros resultados dão conta de que ocorre um processo laboratorial de experiências, visto que os/as assembleianos/as vão “testando”, a partir da preservação de certo núcleo fundante, as linguagens teológicas que transitam no campo religioso. Salienta-se que, a despeito desses esforços, os/as assembleianos/as se movimentam entre a oficialidade e a informalidade, por vezes “contrabandeando” linguagens e práticas que atendem suas necessidades religiosas mais prementes.

Palavras-chave: Subjetividades Pentecostais; Assembleianos/as; Estratégias Identitárias.

Introdução

À guisa de introdução, é preciso salientar que as Assembleias de Deus (a partir de agora apenas ADs) são fragmentadas em vários ministérios e com várias convenções, tanto em âmbito estadual quanto nacional. São inúmeras as instituições com autodenominação assembleiana, com diferenças locais, regionais, culturais, teológicas, etc. Essa característica fragmentária não é nova. Por exemplo, Paulo Leivas Macalão (1903-1982), quando era pastor auxiliar no tempo em que Gunnar Vingren (1879-1933), um dos fundadores das ADs, era pastor no Rio de Janeiro, no

¹ Doutorado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUC/PR. Membro da Rede latino-americana de Estudos Pentecostais (RELEP-BRASIL). Membro do Centro de Estudos de História da Igreja na América-latina (CEHILA-BRASIL). E-mail: valdineigandra@gmail.com.

bairro São Cristovão, fundou uma igreja no bairro de Madureira em 1929. Foram tantas as igrejas fundadas a partir da igreja desse bairro que a partir de 1958 surgiu a Convenção Nacional dos Ministros das Assembleias de Deus em Madureira e Igrejas Filiadas – CONAMAD. Se usava muito frequentemente a designação do campo em que determinada igreja pertencia, as pessoas diziam: “sou do campo de Madureira”, “sou do campo de São Cristovão”, etc.

Por um bom tempo, a maioria desses “campos” faziam parte da CGADB. Mas as relações de poder se tornaram tão intensas, com a “invasão” de um campo por outro, que a fragmentação escalou para outros níveis, sendo os três mais significativos: a) a expulsão da CONAMAD em 1989, b) a saída de Silas Malafaia, pastor assembleiano midiático, em 2010 e c) a saída de vários pastores da CGADB, liderados pelo Pr. Samuel Câmara, criando assim a Convenção da Assembleia de Deus no Brasil – CADB. Mas além desses movimentos, mais robustos, ocorrem vários outros, dando origem a novos modos de ser assembleiano/a no Brasil. Por conta disso, já se tornou consenso entre os estudiosos dessa denominação o uso de “assembleianismos”, assim como pentecostalismos, já que isso também se aplica aos inúmeros modos de ser pentecostal no país. As linhas demarcatórias, tão buscada pelos estudiosos, se deslocam o tempo todo (cf. ALENCAR, 2012; GANDRA, 2021).

Diante de um campo tão fragmentado e tão diverso penso ser adequado o/a pesquisador/a esclarecer que assembleianismo está analisando. No caso da presente pesquisa, o cerne da investigação está nas ADs que estão ligadas à CGADB e que, de algum modo, consomem material informativo e catequético da CPAD, como seria o caso do Jornal Mensageiro da Paz e das Revistas da Escola Bíblica Dominical, para ficar apenas em dois exemplos. Do referido recorte (ADs/CGADB/CPAD), o presente trabalho se debruça sobre “as estratégias institucionais” e as “estratégias dos/as fiéis” frente às relações de poder que permeiam o fenômeno religioso mais amplo que é o campo evangélico costurado pela “cultura gospel” (CUNHA).

Essas estratégias, tanto institucional quanto do/a fiel assembleiano/a, perpassam uma década de pesquisas sobre os processos de subjetivação no campo assembleiano. Em um primeiro momento, no Mestrado em Patrimônio Cultural e Sociedade – MPCSS realizado na Universidade da Região de Joinville – UNIVILLE (2011-2013), onde pesquisei a relação entre a identidade assembleiana e a criação do Centro de Estudos do Movimento Pentecostal – CEMP, criado para comemorar o

centenário das Assembleias de Deus (GANDRA, 2014). Também, em um segundo movimento, no Doutorado em Teologia realizado na Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUC/PR, onde pesquisei, a partir do método cartográfico, os processos de subjetivação nas Assembleias de Deus (GANDRA, 2021).

Nessas duas pesquisas eu destaco a importância da Casa Publicadora das Assembleias de Deus – CPAD, editora oficial de boa parte desse segmento religioso, particularmente das igrejas ligadas à Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil – CGADB. A CPAD lidera, desde sua criação em 1940, não de modo exclusivo, um processo de “gestão” da identidade assembleiana. Os/as principais teólogos/as² oficiais da instituição, ainda celebrados/as pela memória oficial, estavam vinculados a ela, como por exemplo: Samuel Nyström (1891-1960), Emílio Conde (1901-1971), Joanyr de Oliveira (1933-2009), Antônio Gilberto (1927-2018) e muitos outros. Há também os que estão atuando na atualidade, como: Claudionor de Andrade, Silas Daniel, Elienai Cabral, Esequias Soares, entre outros.

Embora exerçam uma destacada participação na produção de uma subjetividade assembleiana, a CPAD e a instituição como um todo, por meio dos/as seus/suas teólogos/as oficiais, “agentes da cultura”, não controlam todo o processo, visto que há brechas, cada vez mais amplas, por meio das quais os/as fieis (res) significam seus modos de ser e de estar no mundo. Há uma infinidade de variantes sociais na articulação do jeito de ser assembleiano/a, como por exemplo: condição social, geracional, regional, geográfica, comunicacional, eclesial, etc.

Por conta disso, a partir do método cartográfico, pesquisando os discursos, tanto oficiais quanto marginais, o trabalho em questão foi rascunhando os “territórios de sentido” dos/as assembleianos/as a partir da explosão polissêmica do campo religioso evangélico nos últimos 30/40 anos, algo parecido com o que Magali Cunha denomina de “Explosão Gospel” (CUNHA, 2004). A ideia era transitar entre a oficialidade, representada pelos aspectos institucionais, e a informalidade, no sentido de olhar com atenção os modos como os/as assembleianos/os transitam entre a regra e a exceção.

² Usamos a expressão teólogos/as por entender que sempre houve, a exemplo de Frida Vingren (1891-1940), esposa de Gunnar Vingren, um dos fundadores das ADs, teólogas assembleianas, mas que ficaram no anonimato por conta da estrutura patriarcal da instituição.

Contudo, no caso específico desta comunicação, busca-se, na sequência, exemplificar as “estratégias” institucionais, por parte da CPAD, para lidar com a polissemia discursiva e as relações de poder no campo religioso evangélico de “matriz gospel”. Isso será feito a partir das seguintes metáforas: “(des) acoplagem”, (des) ligação, (des) conexão.

1. Ponto de partida da (des)conexão

Nas pesquisas descritas anteriormente, tanto no mestrado quanto no doutorado, um ponto de partida se evidencia nas estratégias identitárias dos/as agentes assembleianos/as, que é a identidade desejada de “pentecostalismo clássico” (GANDRA, 2014, 2021). O termo surge principalmente nas primeiras tentativas de classificação e de periodização dos pentecostais no Brasil. A classificação mais popular, defendida por exemplo por Ricardo Mariano (1999), distribui os pentecostais em três categorias, sendo: pentecostalismo clássico, deuterpentecostalismo, neopentecostalismo. Essa classificação segue o esforço anterior promovido por Paul Freston (1993), cuja periodização se apresenta da seguinte forma: primeira onda, segunda onda, terceira onda. De modo resumido, as primeiras igrejas pentecostais, surgidas até a década de 50, são da primeira onda/clássicas; as igrejas que surgiram entre as décadas de 50 e 70 são da segunda onda/deuterpentecostais; as igrejas que surgiram a partir das décadas de 70 e 80 são da terceira onda/neopentecostais. Cada conjunto sinaliza, como demarcação, rupturas e continuidades. Há consenso de que tais tentativas demarcatórias, que já eram problemáticas por ocasião do contexto em que surgiram, não correspondem a complexidade desse campo religioso.

Contudo, tais classificações e periodizações foram acessadas como “armas identitárias”, principalmente pelos/as teólogos/as assembleianos/as. Os/as baluartes da tradição assembleiana não hesitarão, nos embates identitários, em acessar o termo distintivo: “nós somos pentecostais clássicos”. Em pelo menos dois contextos muito importantes essa arma foi acessada. A primeira ocorreu na Resolução do 5º Encontro de Líderes da Assembleia de Deus – ELAD, ocorrido em 1999, quando é dito: “Não é necessário copiar. Nós somos pentecostais clássicos. Isso significa que somos modelos para os outros. São eles, portanto, que devem aprender com as Assembleias de Deus e não nós com eles, em matéria de doutrina

pentecostal” (DANIEL, 2004, p. 583-584). A segunda ocorreu por ocasião do “Manifesto da Reflexão Teológica Pentecostal das Assembleias de Deus no Brasil – Carta de Campinas”, assinada pelos principais teólogos/as das ADs. Esse documento foi formulado no final do 1º Seminário de Reflexão Teológica, realizado em agosto de 2010, na Assembleia de Deus de Campinas (SP), promovido pela CGADB e CPAD, tendo em vista as comemorações do centenário assembleiano (1911-2011). No documento é dito:

Considerando a banalização do sagrado que vem ocorrendo em nosso país, através do aumento indiscriminado de diversas formas de manifestação que pretendem se acomodar – ou que são sociologicamente classificadas – ao pentecostalismo, é que resolvemos realizar esse Seminário para reafirmar a obrigatoriedade e devida distinção que precisa marcar o nosso movimento de pentecostalidade clássica (cf. GANDRA, 2013, p. 101).

De modo resumido, os/as gestores/as da cultura assembleiana tentam manter um núcleo subjetivo na (re)afirmação de sua identidade de igreja pentecostal “clássica”, a partir de um processo de “subjetivação do tipo identitária”, legitimada pelo discurso acadêmico que a nomeia dessa forma. Dito de outro modo, no contexto de explosão polissêmica que marca o campo religioso evangélico-gospel, há uma tentativa assembleiana de manter um núcleo identitário duro, uma identidade forjada que, pelo menos em termos de construção narrativa, faz distinção entre ela e os denominados “neopentecostais”, força pentecostal em ascensão desde a década de 80 e principal articuladora da “Explosão Gospel”.

Contudo, são realizadas concessões pontuais para que não ocorra esgarçamentos no processo, tolerando assim experiências intercambiáveis a partir desse núcleo fixo. Por isso a metáfora da acoplagem ou desacoplagem, visto que esse processo de subjetivação exige experimentações diversas, ora se acoplando, ora se desacoplando.

2. (Des)acoplagens assembleianas: um estudo de caso

Um exemplo desse processo de subjetivação, a partir da metáfora da (des)acoplagem, diz respeito ao fato de que os/as “intelectuais assembleianos/as”, na busca por legitimidade protestante, a partir do cinquentenário institucional (1911-1961), participaram de todos os principais eventos que gestaram o movimento e a teologia da missão integral. De modo sintético, tratava-se de um movimento

teológico-pastoral, de líderes evangélicos latino-americanos, que vocalizava a retomada de uma missiologia baseada na relação entre evangelização e responsabilidade social. Esse movimento vem exercendo, desde a década de 60, bastante influência no continente, com a criação de muitos canais de produção teológica. A edição do Mensageiro da Paz de janeiro de 1970, por exemplo, traz na capa a “Declaração de Bogotá”, resultado do I CLADE – Congresso Latino-americano de Evangelização (GANDRA, 2014).

Os impressos institucionais assembleianos apontam que até recentemente se mantinha uma ligação com a teologia da missão integral, bem como o intercâmbio com os principais articuladores desse movimento. No terceiro trimestre de 2011 foi lançada a Revista da Escola Dominical com o seguinte tema: “A Missão Integral da Igreja: Porque o Reino de Deus está entre nós”. A revista foi escrita pelo Pr. Wagner Gaby, atual presidente das ADs de Curitiba (PR). Inclusive havia uma citação de René Padilla (1932-2021), um dos principais teólogos da missão integral e um dos fundadores da Fraternidade Teológica Latino-Americana em 1970.

A relação entre teólogos/as assembleianos/as e teólogos/as de várias matizes denominacionais, por intermédio da ligação com a teologia da missão integral, se apresenta como um movimento de acoplagem identitária, visando a manutenção de sua identidade de “pentecostalismo clássico”, principalmente nas décadas de ascensão dos neopentecostais. Um exemplo claro disso, de caráter mais institucional, foi a aproximação das ADs/CGADB/CPAD à Associação Evangélica Brasileira – AEVB na década de 90, instituição fundada pelo Reverendo Caio Fábio. A instituição se caracterizava pela sua manifestação pública contrária à Igreja Universal do Reino de Deus, pois não aceitava sua condição de “evangélica”.

No entanto, nos últimos 10 anos tem se fortalecido um movimento, uma força sempre presente entre os evangélicos, principalmente formado por teólogos/as reformados/as, de tradição calvinista, de cunho mais fundamentalista (principalmente da Igreja Presbiteriana do Brasil – IPB), que traz para o debate público críticas à teologia da missão integral. Esse movimento ganha tração no contexto de guinada política, provocada por questões econômicas, com manifestações nas ruas, como o Movimento Passe Livre em 2013, que culminará com o impeachment de Dilma Rousseff em 2016 e com a eleição de Jair Messias Bolsonaro em 2018. Esse grupo se destacou em produzir um debate público, com a

produção de vários canais de divulgação, em que apresentava uma “fundamentação teológica” mais alinhada ao conservadorismo político, com apoio maciço ao candidato Jair Bolsonaro. Uma das estratégias foi polarizar o seguimento evangélico, atrelando aspectos ideológicos com aspectos teológicos. Por exemplo, a criação da narrativa de que a teologia da missão integral seria uma faceta evangélica da teologia da libertação, com isso teria uma teologia “liberal” e um posicionamento político progressista, de espectro político à esquerda.

As principais lideranças assembleianas aderem a esse projeto político e teológico, de modo que a CPAD, percebendo essa movimentação, promove um processo de desacoplagem em relação à teologia da missão integral, assumindo uma linha editorial pró-governo e demonizando qualquer movimento teológico que não estava alinhado com tal projeto, inclusive se acoplando, em termos teológico-políticos, à teologia reformada. No terceiro trimestre de 2023 a CPAD lançou a Revista da Escola Dominical com o seguinte título: “A igreja de Cristo e o império do Mal: como viver neste mundo dominado pelo Espírito da Babilônia”, escrita pelo Pr. Douglas Roberto de Almeida Baptista, presidente do Conselho de Educação e Cultura da CGADB. Na lição 02, com o título: “A Deturpação da Doutrina Bíblica do Pecado”, é dito que:

A teologia da libertação tem afinidade com as ideias socialistas de Karl Marx. Essa teoria busca “libertar” o oprimido das estruturas opressoras da sociedade. Ela nasce na década de 1970 com Gustavo Gutiérrez (Peru) e Leonardo Boff (Brasil). Para eles, o estudo teológico não deve estar centrado em doutrinas bíblicas para libertar o homem do pecado, mas na indignação social para libertar o homem da injustiça social, econômica e cultural. Desse impulso surgem as teologias de cunho emancipatório de gênero (transexualidade), de sexualidade (homossexualidade) e de raça. Uma de suas vertentes é a Teologia da Missão Integral (TMI). O grande impacto dessas influências é que a fé cristã é reduzida a militância política socialista e marxista. As pautas sociais e progressistas são disfarçadas pela roupagem de Evangelho, postas acima dos valores morais do Reino de Deus (BAPTISTA, 2023, p. 14).

Nesse caso há uma junção de interesses na relação com os/as teólogos/as reformados/as, já que um é visto como tendo a “legitimação” histórico-teológica e o outro como tendo a “força” da representatividade numérico, em particular com a maioria na Frente Parlamentar Evangélica (Bancada Evangélica). Um evento que exemplifica bem esse casamento por interesses se deu na comemoração da

aprovação do pastor presbiteriano André Mendonça para o Supremo Tribunal Federal – STF, visto que foi registrado Michelle Bolsonaro comemorando “em línguas” (experiência pentecostal) junto com o ministro que, por conta de sua tradição evangélica, não crê na contemporaneidade dos dons espirituais.

Considerações finais

O espaço em questão não comporta a apresentação de outros exemplos, mas são muitos os movimentos institucionais de “testagens” identitárias tendo como núcleo a identidade de “pentecostalismo clássico”. Desse modo, para finalizar, a subjetividade assembleiana é um território em disputa, por isso que em minha pesquisa, de tipo intervenção, revela um processo laboratorial de experiências, visto que os/as assembleianos/as vão “testando”, se acoplando e se desacoplando, a partir da preservação de certo núcleo fundante. Salienta-se, contudo, que a despeito desses esforços, os/as assembleianos/as se movimentam entre a oficialidade e a informalidade, por vezes “contrabandeando” linguagens e práticas que atendem suas necessidades religiosas mais prementes.

Referências

ALENCAR, Gedeon Freire. *Assembleias Brasileiras de Deus: teorização, História e Tipologia – 1911-2011*. São Paulo SP, 2012. 285 f. *Tese* (Doutorado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP.

BAPTISTA, Douglas Roberto de Almeida. A igreja de Cristo e o império do Mal: como viver neste mundo dominado pelo Espírito da Babilônia. *Revista da Escola Bíblica Dominical – EBD*. 3º Trimestre de 2023. Versão Professor. Rio de Janeiro, CPAD, 2023.

CUNHA, Magali do Nascimento. “Vinho novo em odres velhos”: Um olhar comunicacional sobre a explosão do gospel no cenário religioso evangélico no Brasil. *Tese* (Doutorado em Comunicação). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2004.

DANIEL, Silas. *História da Convenção Geral da Assembléia de Deus no Brasil*. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.

FRESTON, Paul. *Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. Campinas SP, 1993. 303 f. *Tese* (Doutorado em Ciências Sociais) – Departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas – Unicamp.

GANDRA, Valdinei Ramos. *Patrimônio cultural da Assembleia de Deus: memória e identidade na criação do Centro de Estudos do Movimento Pentecostal – CEMP*.

Joinville SC, 2014. 140 f. *Dissertação* (Mestrado em Patrimônio Cultural e Sociedade) – Universidade da Região de Joinville – UNIVILLE.

GANDRA, Valdinei Ramos. “Nós somos pentecostais clássicos”: cartografia dos processos de subjetivação nas Assembleias de Deus. Curitiba PR, 2021. 239 f. *Tese* (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUC/PR.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais*: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

FRIEDRICH WÜSTNER: TU, PORÉM, VAI!

Wagner Fernando Kind Strelow¹

Resumo: Friedrich Wüstner (1903-19??) foi um pastor e presidente sinodal do Sínodo Evangélico Luterano de Santa Catarina, Paraná e Outros Estados. Após uma infância e adolescência conturbada na Alemanha, marcada pela Primeira Guerra Mundial, ele decide estudar teologia em Neuendettelsau, de onde é enviado em 1929 ao Brasil. Seu ministério se deu na região de Palmeira de Santa Joana – ES de 1929 a 1940, e de 1940 a 1954, em Joinville – SC. Enquanto exercia a profissão de pastor em Joinville, foi encarcerado por conta de uma falsa acusação de cooperar com o Terceiro Reich. De 1954 a 1962, foi presidente do Sínodo Evangélico Luterano de Santa Catarina, Paraná e Outros Estados, período no qual propugnou ativamente a unificação de quatro sínodos evangélicos alemães para a criação da IECLB – Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Retornou à Alemanha em 1962, onde assumiu uma paróquia em Fischbach. Sua aposentadoria iniciou em 1970, quando passou a viver em Wassertrüdingen, e se mudou para Rosstal em 1980. Sua autobiografia “Du aber gehe hin...” (“Tu, porém, vai”, em português), em cujo conteúdo grande parte do presente texto se embasa, foi publicada em 1987. A pesquisa biográfica de Friedrich Wüstner ajuda a compreender a trajetória de comunidades que vieram a compor o que hoje se conhece como Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil.

Palavras-chave: Friedrich Wüstner; Autobiografia; Sínodo Luterano; Liderança.

Introdução

A liderança dos sínodos que vieram mais tarde a constituir a IECLB fez um ministério muitas vezes esquecido pela atualidade e por fontes internacionais. O movimento de precursor da estrutura atual da IECLB deverá, entretanto, ser lembrado, até o momento que as referências bibliográficas e arquivísticas permitem reconstruí-lo.

Friedrich Wüstner nasceu em 1903, no Reino da Baviera, Império da Alemanha. Sua cidade natal era a pequena Schopfloch, na região da Média Francônia.² Sua infância foi cheia de privações; seu pai, um simples açougueiro de nome Heinrich, morreu em 1912, quando tinha apenas 9 anos de idade, e o seu padrasto Eduard Feuchtmüller, que veio a compor a família em 1914, faleceu na Primeira Guerra Mundial em 1918³.

¹ Mestre em teologia (2021) e doutorando pelo PPG das Faculdades EST.

² WÜSTNER, Friedrich. Du aber gehe hin...: Lebenserinnerungen. Rothenburg ob der Tauber: Petersche Druckerei, 1987, p. 1.

³ WÜSTNER, 1987, p. 1-2.

Da infância até a emigração ao Brasil

Schopfloch, uma minúscula cidade encrustada entre as maiores Feuchtwangen e Dinkelsbühl, marcou para sempre a história do futuro pastor. Um lugar de convivência de duas etnias, com um terço da população judia e dois terços franconesa, gerou um ambiente único e irreproduzível para o desenvolvimento da personalidade de Wüstner. Seu pai, que tão cedo faleceu, tinha muita proximidade com as lideranças da comunidade judaica – para que estes comprassem a carne que ele vendia, as portas do açougue tinham de estar abertas para um representante da sinagoga, que supervisionava o trabalho do abate de acordo com as leis cerimoniais do Judaísmo. A cidade tinha um idioma próprio que desapareceu por causa do extermínio dos judeus na Alemanha, o *Lachoudisch*, uma complexa mistura de franconês com hebraico, do qual ele foi possivelmente um dos últimos falantes a pisar a terra⁴. A infância de Friedrich foi marcada pelo trabalho no açougue, no qual seu avô, que sobreviveu seu pai e faleceu em 1914, também trabalhava, pelas atividades escolares, e pelos estudos bíblicos e atividades da igreja local, na qual sua família era muito ativa⁵.

A Primeira Guerra Mundial marcou a adolescência de Friedrich Wüstner. Sua confirmação ocorreu em 1917, numa situação desesperadora, com quase todos os pais de confirmandos em campos de batalha ou falecidos na guerra – incluindo seu padrasto, que estava na França e haveria de falecer no ano seguinte – e com falta de alimentos e produtos em todos os lugares. Ele queria seguir a profissão dos seus ancestrais e se tornar um açougueiro, mas nenhum açougue aceitava aprendizes, porque pela falta de carne no país os açougues só abriam em um dia específico por semana e não tinham condições de contratar aprendizes. Seu versículo de confirmação – “Guarda o que tens, para que ninguém tome a tua coroa” de Ap 3,11 – foi emblemático naquela situação de impotência frente aos horrores da guerra. Em 1918, por falta de oportunidades, foi enviado a um tio em Nürnberg para aprender a profissão de padeiro⁶. Lá, ele conhece o Dr. Paul Schulze, um missionário que esteve por 27 anos na Índia; na comunidade atendida por Schulze, se desperta a vocação e ele decide estudar teologia em Neuendettelsau⁷.

⁴ WÜSTNER, 1987, p. 3

⁵ WÜSTNER, 1987, p. 4-6.

⁶ WÜSTNER, 1987, p. 7-9.

⁷ WÜSTNER, 1987, p. 10-11.

De 1922 a 1928, Wüstner foi estudante de teologia em Neuendettelsau. Além de oferecer muitos subsídios para o estudo de línguas e para a exegese, teologia sistemática e prática, o estudo permitiu a Friedrich amizades vitalícias com diversos intelectuais interessados no tema da missão, como Georg Vicedom. A crise econômica e financeira do entreguerras forçava Friedrich a passar suas férias em empregos de férias em várias cidades, o que lhe fazia conhecer pessoas em várias partes da Alemanha, que depois, por vezes, vieram a ajuda-lo com pouco dinheiro e bens. A situação estava tão difícil que, para que os estudantes fossem alimentados, doações de batatas e outras iguarias de agricultores nos interiores próximos de Neuendettelsau tinham que ser buscadas pelos próprios estudantes para cobrir as necessidades da cozinha comunitária. Wüstner também aproveitava oportunidades em comunidades vacantes ou com o pregador em férias para exercitar o dom da pregação⁸. Na Páscoa de 1928, Friedrich celebrou o noivado com sua futura esposa Dora Sauer, e em 11 de novembro de 1928, Wüstner foi ordenado pastor na sua comunidade de origem, em Schopfloch.

Ministério pastoral em Palmeira de Santa Joana (1929-1940)

Em 26 de janeiro de 1929, Wüstner saiu de Hamburgo a bordo do “La Coruña” a caminho do Rio de Janeiro⁹, chegando lá apenas em 20 de fevereiro¹⁰. Sua instalação em Palmeira só viria a ocorrer em Sua noiva Dora haveria de chegar em julho de 1929, e eles haveriam de se casar no Rio de Janeiro, logo na chegada, e em agosto de 1929, o casal haveria de passar a morar na recém construída casa paroquial – antes, Wüstner morava na casa da família de Heinrich Raasch¹¹.

A paróquia se compunha, além da sede de Palmeira, de comunidades em Sombreiro, Tancredo, Santa Rosa, Paraju e Vinte e Cinco de Julho; as distâncias da sede variavam entre uma a sete horas de cavalo¹².

Em 18 de julho de 1930, o casal teve um filho, e por muito pouco, uma doença não matou o menino e a mãe. O Dr. Stärke, um médico alemão que trabalhava naquela região, conseguiu uma vacina estrangeira no Rio de Janeiro que salvou a

⁸ WÜSTNER, 1987, p. 16-22.

⁹ GAEDE, Valdemar. Quando soarem os sinos. Curitiba: PPL, 1999. p. 65.

¹⁰ WÜSTNER, 1987, p. 26.

¹¹ GAEDE, 1999, p. 66-67.

¹² WÜSTNER, 1987, p. 31.

vida de João Teodoro Frederico Wüstner e de sua mãe Dora¹³. Em 19 de setembro de 1932, veio ao mundo o segundo filho, Werner – desta vez, Dora se mudou para a casa de uma parteira em Serra Pelada dias antes, para que tivesse auxílio profissional caso fosse necessário¹⁴. Em 1934, enquanto Dora estava doente em um hospital no Rio de Janeiro, seus dois filhos João e Werner ganharam tifo, possivelmente por causa de água contaminada, e por muito pouco, João não faleceu a segunda vez¹⁵.

Em Pentecostes de 1931, Wüstner acompanhou a inauguração da escola comunitária de Paraju, aproximadamente cem quilômetros de estrada de chão ao sul de Palmeira de Santa Joana. Lá, ele também celebrava cultos, sempre a cavalo. Em 17 de dezembro de 1934, Palmeira de Santa Joana obteve um novo templo, e em 16 de agosto de 1936, o que mais tarde veio a ser o salão paroquial daquela comunidade foi inaugurado como escola¹⁶.

Em geral, seu ministério em Palmeira de Santa Joana e arredores – que eram bastante longínquos por vezes – teve como foco o desenvolvimento dos talentos da juventude. Em 26 de janeiro de 1936, um diácono de nome Wilhelm Staudte foi investido a auxiliar o P. Wüstner nas comunidades da paróquia de Palmeira de Santa Joana, principalmente nos interesses de jovens.

Wüstner teve de interromper as atividades escolares e de grupos de jovens por causa de um decreto governamental em 1939. Encontros de jovens que excediam a caixa dos 300, a escolarização que o governo não promoveu naquelas regiões longínquas, o uso do idioma alemão na liturgia e prédica – tudo isto teve de ser encerrado por forças completamente alheias e desinteressadas aos interesses das comunidades capixabas atendidas pelo alemão de Schopfloch¹⁷. Por fim, após um convite do então presidente do Sínodo Luterano de Santa Catarina, Paraná e Outros Estados – ao qual eram filiadas as comunidades que Wüstner atendia – a assumir uma comunidade em Joinville, cujo pastor recentemente havia falecido, o alemão decide aceitar de um novo desafio. Sua prédica de despedida se deu em 24 de março de 1940, no dia da Páscoa¹⁸. Ficou registrado na história que o comerciante

¹³ WÜSTNER, 1987, p. 38-40.

¹⁴ WÜSTNER, 1987, p. 40.

¹⁵ WÜSTNER, 1987, p. 41.

¹⁶ GAEDE, 1999, p. 68-69.

¹⁷ GAEDE, 1999, p. 70-72.

¹⁸ GAEDE, 1999, p. 72.

Albert Bucher predisse um papel muito importante na história do Sínodo para o pastor Wüstner¹⁹.

Atuação como pastor em Joinville durante e depois da Segunda Guerra Mundial

Os primeiros dois anos em Joinville foram de relativa facilidade comparado com a situação no Espírito Santo. Não sem perseguições por parte do Estado, mas com uma estrutura menos intolerante que em Palmeira de Santa Joana. Em 1942, quando o Brasil declarou guerra à Alemanha, isto mudou radicalmente. Um denunciante mentiroso – o qual foi descoberto e preso posteriormente pelas suas façanhas – acusou Friedrich Wüstner de espionagem para o Terceiro Reich, e sem provas, ele foi deportado a uma cadeia em Florianópolis. Entretanto, após poucos dias foi solto²⁰. Lamentavelmente, de nada serviu a prova de sua inocência, porque, devido à guerra, foi novamente deportado a um campo de concentração em uma ilha de nome Trindade, na qual vários pastores do Sínodo e outros alemães que habitavam em Joinville já estavam encarcerados²¹. Após intervenções do teuto-brasileiro Willi Urban, que intercedeu por ele e outros pastores do Sínodo Evangélico Luterano de Santa Catarina, Paraná e Outros Estados, ele ganhou um salvo-conduto e pôde passar o natal de 1942 em casa com a família. De 1942 a 1945, o tempo passou para a família Wüstner de modo bastante monótono, com a consciência de que estavam constantemente observados pela polícia e inteligência, e que qualquer trabalho de visitação ou atividades além do comum poderia ser interpretado como conspiratório²². Mais tarde, foi descoberto que um padre alemão de sobrenome Kolb havia intercedido para com Getúlio Vargas para libertar os pastores evangélicos²³.

Em 1947, foi permitida novamente a língua alemã em liturgia e prédica, e desde 1947 até 1954, o pastor Friedrich – Fritz, como passara a se apresentar desde 1942²⁴ – pôde vivenciar um ministério sem maiores dificuldades.

¹⁹ GAEDE, 1999, p. 73.

²⁰ WÜSTNER, 1987, p. 96-98.

²¹ WÜSTNER, 1987, p. 97-99.

²² WÜSTNER, 1987, p. 101-103.

²³ WÜSTNER, 1987, p. 141.

²⁴ WÜSTNER, 1987, p. 100.

Presidência do Sínodo Evangélico Luterano de Santa Catarina, Paraná e Outros Estados

O falecimento do então presidente do sínodo, Ferdinand Schlünzen, em 25 de fevereiro de 1954, comoveu os membros do sínodo a proporem Fritz Wüstner como novo presidente. O plano que o casal Wüstner tinha de retornar definitivamente à Alemanha, afinal os filhos João e Werner já eram adultos, se transformou em férias de poucas semanas, após cujo ocaso Friedrich já atuaria como novo presidente do Sínodo²⁵.

Seu ministério presidencial se deu de forma itinerante. Muitas viagens a lugares distantes precisavam ser enfrentadas para celebrar ordenações e corrigir problemas em estados longínquos²⁶. Um dos frequentes destinos do alemão foi o Morro do Espelho, em São Leopoldo, no qual defendia os interesses do seu próprio Sínodo, porém pleiteava, lado a lado com seus colegas de outros três sínodos evangélicos alemães, por uma aproximação cada vez maior entre as quatro entidades²⁷. Wüstner estava presente em uma reunião no Morro do Espelho em 1956, na qual o desejo por oficializar o nome “Igreja Evangélica de Confissão Luterana” foi expressado por várias lideranças – ele mesmo se manifestou que, caso não fosse encontrada uma forma de gerar unidade, seu sínodo sairia da Federação²⁸. Assim, as discussões para a união com o Sínodo Evangélico de Santa Catarina e o Sínodo Brasil Central corriam a todo vapor também fora dos limites geográficos do Morro do Espelho. Wüstner já havia se comprometido a não se tornar o presidente do Sínodo Evangélico Luterano Unido, entidade sucessora do Sínodo Luterano e do Sínodo Evangélico que já estava em planejamento no início dos anos 60²⁹. Nesta época, ele também recebeu o título de Doutor Honoris Causa no contexto da terceira reunião da Federação Luterana Mundial em 1957, em Minneapolis. A universidade que entregou este título a ele, além de outras personalidades do luteranismo mundial, foi o Thiel College, de Greenville, Pensilvânia³⁰.

Retorno à Alemanha e últimos anos de vida

²⁵ WÜSTNER, 1987, p. 125.

²⁶ WÜSTNER, 1987, p. 130-131.

²⁷ WÜSTNER, 1987, p. 142.

²⁸ WÜSTNER, 1987, p. 145-146.

²⁹ WÜSTNER, 1987, p. 150.

³⁰ WÜSTNER, 1987, p. 154.

Em 1962, o sonho de retornar à Alemanha, adiado por causa da ascensão ao cargo de presidente do Sinodo, se tornou realidade. Após uma despedida marcante de Joinville, onde trabalhara por 22 anos ao todo³¹, o casal se mudou a Fischbach, uma pequena cidade perto de Nürnberg, onde Wüstner trabalhou até sua aposentadoria em 1970³². Por dez anos, até 1980, Friedrich e Dora viveram uma vida de aposentados em Wassertrüdingen, de onde, apesar da idade avançada, decidiram se mudar para Rosstal.

Não foi possível encontrar informações sobre sua data de falecimento ou local no qual está sepultado.

Referências

GAEDE, Valdemar. *Quando soarem os sinos*. Curitiba: PPL, 1999.

WÜSTNER, Friedrich. *Du aber gehe hin...: Lebenserinnerungen*. Rothenburg ob der Tauber: Petersche Druckerei, 1987.

³¹ WÜSTNER, 1987, p. 152-153.

³² WÜSTNER, 1987, p. 157-158.

GT 13: RELIGIÕES E FILOSOFIAS DA ÍNDIA



GT 13: RELIGIÕES E FILOSOFIAS DA ÍNDIA

Dilip Loundo (UFJF)
Maria Lucia Abaurre Gnerre (UFPB)
Cicero Cunha Bezerra (UFS)

A presente Sessão Temática tem por objetivo a investigação sistemática da pluralidade de tradições religiosas e filosóficas que se desenvolveram no subcontinente indiano ao longo de mais de quatro mil anos, bem como diálogos e repercussões destas-tradições no âmbito ocidental. Tal investigação compreende, por um lado, (i) o estudo de práticas rituais e devocionais, narrativas mitológicas, sistemas de moralidade, manifestações artísticas e a produtividade epistemológica, crítica e reflexiva do pós-colonialismo indiano; (ii) e, por outro, a reflexão em torno dos princípios metafísicos, ontológicos, lógicos, éticos e estéticos que caracterizam a especulação filosófica, de caráter cognitivo e soteriológico, das principais escolas de pensamento, viz., Vedanta, Samkhya, Nyaya, Vaisesika, Yoga, Mimamsa, Jainismo, Budismo, Charvaka e Vyakarana e suas releituras. Dentre as fontes de investigação, destacam-se as narrativas originalmente escritas em sânscrito tais como (i) os Veda(s), Dharma Sastras, Mahabharata e Ramayana, a literatura erótico-devocional, as fábulas do Pancatantra, as peças de teatro (natakas); (ii) e os Upanisads, sutras budistas e jainistas, e toda a literatura comentarial. Além destas, destacam-se, ainda, as fontes textuais modernas e contemporâneas de caráter socioantropológico, histórico e literário. Todos estes elementos integram o campo temático do grupo.

OS CAMINHOS DO YOGA NO BRASIL: O PENSAMENTO E O MÉTODO HERMÓGENES DE YOGA

Alessandra Monzo dos Santos¹

Resumo: A presente comunicação baseia-se em projeto de pesquisa de Mestrado aprovado pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora para o corrente ano. Sua intenção é contribuir com os estudos a respeito da tradição indiana do Yoga no Brasil a partir da investigação e interpretação hermenêutica dos textos deixados por uma das personalidades mais importantes e significativas desse universo no Brasil: o professor José Hermógenes de Andrade Filho. A disseminação e a estruturação da prática do Yoga, no Brasil, está intrinsecamente relacionada às obras e legado deixados por Hermógenes, tanto através de seus escritos diretamente relacionados ao Yoga – como os clássicos “Autoperfeição com Hatha Yoga”, “Yoga para Nervosos”, “Saúde Plena com Yogaterapia” e “O que é Yoga” - quanto aos poemas espirituais escritos por ele como “Canção Universal”. Compreender esse encontro, Brasil – Índia, através da obra de Hermógenes é elucidar sobre a interação e relação entre esses dois universos percebendo de que forma e em que medida tal encontro produziu uma singularidade: o Yoga do professor Hermógenes. Quais são os pressupostos filosóficos desse Yoga? Como está estruturado esse método? Qual é a pedagogia do Yoga de Hermógenes? Formou-se um discipulado de Hermógenes no Brasil? Quais são os elementos brasileiros no Yoga de Hermógenes? Essas são algumas das perguntas que se pretende responder ao fim dessa pesquisa.

Palavras-chave: Yoga; Brasil; Hermógenes; Método; Filosofia.

Nascida na Índia há cinco mil anos e conhecida no ocidente a partir de fins do século XIX, a disciplina do yoga faz parte da aspiração humana à transcendência (FEUERSTEIN,2006) estando seu propósito original diretamente conectado ao aspecto espiritual da existência humana e ao próprio conceito de *religare* – processo de religar o homem a um aspecto divino da existência (GNERRE, Dourados, v. 12, p. 247-270, 2010). A tradição espiritual do Yoga remonta aos textos védicos e, portanto, transita entre as três grandes religiões orientais, o hinduísmo, o jainismo e o budismo, já que está presente nos hinários das quais essas tradições se originam. Segundo Arieira, (*AtmanZen*, Youtube, 2018) os *Vedas* constituem uma ampla tradição, cujo foco principal consiste em compreender a razão do sofrimento humano e buscar a solução para esse sofrimento. Na compreensão dos *Vedas*, a razão do sofrimento humano é a ignorância a respeito de si mesmo, a ignorância a respeito de sua verdadeira natureza. A solução, portanto, é o conhecimento e o Yoga

¹ Mestrado em andamento em Ciência da Religião na UFJF. Graduada em História pela UFJF.

é o estilo de vida capaz de conduzir a esse conhecimento, guiando a mente para compreensão e conexão com o Si Mesmo, *Atman*, o Ser Livre que sustenta e é, em verdade, cada ser humano.

O grande tratado da tradição *yogui* são os *Yoga Sutras* de Patânjali, o qual apresenta os elementos mais importantes da tradição e prática do Yoga, sendo a grande obra referencial desse legado da espiritualidade e cultura indiana. Com os Sutras de Patânjali, o Yoga torna-se um *darshana*, um sistema filosófico dentro do qual, tempos depois, se desenvolve o Hatha Yoga, o caminho do Yoga mais comumente disseminado no ocidente.

De acordo com Gnerre (GNERRE, Dourados, v. 12, p. 247-270, 2010), a prática do yoga foi incorporada na cultura da grande maioria das sociedades ocidentais como uma espécie de ginástica, ou mesmo contorcionismo, se distanciando de seu propósito originário de prática espiritual. Ainda segundo a autora, tal compreensão está intimamente relacionada a forma como a concepção ocidental percebe o corpo, como algo sempre separado das esferas espirituais. Ainda segundo a autora, no Brasil, os benefícios da prática para o corpo e a saúde caminharam juntamente aos objetivos espirituais da prática e nesse sentido temos aqui uma personalidade fundamental para a expansão do Yoga como prática física aliada ao desenvolvimento espiritual: o professor José Hermógenes de Andrade Filho.

Brasileiro, nascido em Natal, no ano de 1921, José Hermógenes de Andrade Filho, está entre as principais personalidades responsáveis pela expansão da tradição do Yoga no Brasil. Seu primeiro livro, *Autoperfeição com Hatha Yoga*, ultrapassa, hoje, a sexagésima edição, e configura entre um dos primeiros manuais teórico-práticos de *hatha yoga* publicados em língua portuguesa (BRAGAGLIA, 2019, p.46). Ao longo de sua trajetória, o professor publicou mais de trinta livros, ministrou palestras, deu aulas, gravou vídeos, tudo isso com a finalidade de difundir o caminho do yoga compartilhando sua própria trajetória de transformação, autoconhecimento e cura (BRAGAGLIA, 2019, p. 6).

O encontro de Hermógenes com a tradição milenar do Yoga, como ele mesmo relata em uma de suas entrevistas (MEINBERG, 2016, Youtube)² está relacionado a sua resistência em aceitar o que lhe era dito de Deus em sua religião e ao diagnóstico

² Entrevista disponível no vídeo intitulado Conversando com o professor Hermógenes. Centro de Yoga Montanha Encantada.

de tuberculose, doença que o submeteu a um doloroso procedimento cirúrgico e cujo tratamento, segundo o próprio professor, o adoeceu. É no processo de recuperação da doença, que Hermógenes inicia suas leituras ecumênicas, se encontra com a poesia de Ramakrishna, estuda os ensinamentos de *Vedanta* escritos por Vivekananda, absorve-se no *Bhagavadgita*, conhece a teosofia de Helena Blavatsky e chega ao místico persa Abdu'l Bahá. De acordo com Paula Bragaglia, autora de *Hermógenes: vida e obra de um mestre yogui*, (2019) tais leituras e a descoberta de infinitas novas sabedorias e lições, foram sendo plantadas como sementes, que transformaram a visão de mundo de Hermógenes e, amadurecidas, serviram de base sólida à elaboração de sua obra espiritualista. É também nesse contexto, que o professor inicia suas leituras sobre yoga através das obras *Yoga, system of health and relief of tension*, de Yogui Vithalvas e *Yoga et sports* do indiano Selvarajan Yesudian e da húngara Elizabeth Haich, sendo que este o incentivou à prática diária de *ásanas*, tornando-se seu “manual sem mestre”. Interessante o fato de que Hermógenes inicia a prática de *ásanas* às escondidas, no banheiro, uma vez que a indicação médica para a recuperação da tuberculose era de repouso completo (BRAGAGLIA, 2019, p. 37).

Segundo Bragaglia, a prática cotidiana dos *ásanas* despertaram em Hermógenes sensações físicas e psicológicas que o surpreenderam. Sua disposição aumentou, seu corpo se desvencilhou do excesso de peso causado pela superalimentação e uma sensação de alegria e serenidade passaram a fazer parte de seus dias. O processo de introspecção aliado a prática de *ásanas* e ao estudo e entendimento da vida espiritual, são fundamentais, na compreensão dos dois principais biógrafos do professor (BRAGAGLIA, 2019 e CARUSO, 2012) para o nascer da primeira grande obra de Hermógenes, a já mencionada Autoperfeição com Hatha Yoga, publicada em 1960. O sucesso do livro foi enorme, assim como foram os relatos, recebidos através de cartas, de casos de melhoras e mais pedidos de informação, como descreve Caruso (2012) em *Professor Hermógenes: Vida, Yoga, Fé e Amor*. Hermógenes foi o pioneiro da medicina holística no Brasil e o primeiro a levar práticas de yogaterapia para dentro dos hospitais, sobretudo na Santa Casa do Rio de Janeiro, onde obtivera resultados importantes na cura de casos de doenças pulmonares, como expõe Gnerre (GNERRE, 2009).

Uma interpretação hermenêutica dos escritos deixados por Hermógenes poderá contribuir para a escrita da história do Yoga no Brasil, assim como elucidar sobre o diálogo que se constrói entre dois mundos, entre oriente e ocidente, na medida em que busca identificar quais características próprias da realidade e religiosidades brasileiras estão presentes na filosofia e no método de Yoga desenvolvido por Hermógenes. Uma Yoga que mantém suas características espirituais em diálogo profundo com elementos e características próprias da religiosidade brasileira. Talvez, o método antropofágico, que segundo Loundo (LOUNDO, 2023, p. 264) singulariza o Brasil, tenha, através de Hermógenes, “devorado” a tradição do Yoga gerando um Yoga tipicamente brasileiro, um Yoga regado a São Francisco de Assis e risoterapia. Compreender e aclarar esse encontro é o que se pretende ao final desse estudo sobre as principais obras escritas por Hermógenes, as diretamente dedicadas ao Yoga e as dedicadas a poesia espiritual.

Referências

ARIEIRA, Glória. *O Yoga que conduz à plenitude: Os Yoga Sutras de Patañjali*. Rio de Janeiro: Editora Sextante, 2017.

ARIEIRA, Glória. *As Upanishads e o Autoconhecimento*. Rio de Janeiro: Vidyamandir, 2022.

BRAGAGLIA, Paula. *Hermógenes: Vida e Obra de um mestre yogui*. Editora Rima, 2019.

DUARTE, Letícia Rocha. *A Ioga do Professor Hermógenes – Mediações Culturais*. Rio Claro: 2009.

ELIADE, M. Yoga. *Imortalidade e Liberdade*. São Paulo: Editora Palas Athena.

FEUERSTEIN, Georg. *A Tradição do Yoga*. São Paulo: Pensamento, 2006.

FEUERSTEIN, Georg. *Uma Visão Profunda do Yoga: Teoria e Prática*. São Paulo: Pensamento, 2005.

FEUERSTEIN, Georg. *Enciclopédia do Yoga da Pensamento*. São Paulo, Pensamento, 2005.

FLOOD, Gavin (2006). *The Tantric Body, The Secret Tradition of Hindu Religion*. I.B. Tauris, 2005.

FLOOD, Gavin Flood. *Uma Introdução ao Hinduísmo*. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2014.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Vols. I e II. Petrópolis: Vozes, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2002.

GANDHI, Mahatma. *Autobiografia* -Minha Vida e minhas experiências com a verdade. 12 ed. São Paulo: Palas Athena, 2023.

GIL, Antonio Carlos. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GNERRE, Maria Lucia Abaurre. Identidades e paradoxos do yoga no brasil: caminho espiritual, prática de relaxamento ou atividade física? *Fronteiras*, Dourados, MS, v. 12, n.21, p. 247-270, jan/jun 2010.

GNERRE, Maria Lucia Abaurre. Gheraṇḍa Saṃhitā: Corpo e Libertação na Tradição Haṭha Yoga. *Numen*, Juiz de Fora, v. 14, n.2, 2011, p. 459-486.

GNERRE, Maria Lucia Abaurre e; Baez Gustavo César Ojeda. Tradições religiosas e filosóficas da Índia na perspectiva de Mircea Eliade. *Reflexus*, vol. 7, p. 143-160, 2013.

GNERRE, Maria Lucia Abaurre e; Baez Gustavo César Ojeda. Para dentro de Si e fora do Lar: Yoga e emancipação feminina no Brasil das décadas de 60 e 70 do século XX. IN: LOUNDO, Dilip (ORG) *et al. A Índia no Brasil: doze anos de estudos em religiões e filosofia da Índia*. Juiz de Fora, MG, Editora UFJF/ Selo Estudos de Religião, 2023.

GNERRE, Maria Lucia Abaurre e; SANCHES, Raphael Lugo. As representações de Sevananda como pioneiro no campo do Yoga Brasileiro. *Revista Cultura Oriental*, vol.2, p. 59-70, 2015.

GNERRE, Maria Lucia Abaurre. "Yoga heritage in Brazil. History and culture in the development of a Brazilian Yoga". *Internacional Journal of Indic Religious*, vol.1, article 2, 2017 disponível em: <https://digitalcommons.shawnee.edu/indicreligions/vol1/iss1/2>.

GNERRE, Maria Lucia Abaurre. Hatha Yoga e Movimento Hare Krishna no Brasil: histórias entrecruzadas. IN: CAVALHO, Leon Adan Gutierrez de (ORG) *et al. O Movimento Hare Krishna no Brasil: estudos em perspectivas*. Foz do Iguaçu. Edunila, 2022.

GUERRIEIRO, Silas. *Novos Caminhos Religiosos: o quadro brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 2006.

GUERRIEIRO, Silas. A diversidade religiosa no Brasil: a nebulosa do Esoterismo e da Nova Era. *Correlatio*, vol.2, n.3, p. 128-140, 2003.

HALBFASS, Wilhelm. *Tradition and Reflection: Exploration in Indian Thought*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1992.

HERMÓGENES, José. *Autoperfeição com Hatha Yoga*. 67ed, RJ: BestSeller, 2014.

- HERMÓGENES, José. *Canção Universal*. 5 ed RJ: BestSeller, 2007.
- HERMÓGENES, José. *Convite a Não-Violência*. RJ:Nova Era, 2022.
- HERMÓGENES, José. *Deus Investe em você – Dê uma chance para Deus*. Viva Livros, 2011
- HERMÓGENES, José. *Mergulho na Paz*. RJ: BestSeller,2022.
- HERMÓGENES, José. *O Essencial da Vida*. Nova Era, 2005.
- HERMÓGENES, José. *Sabedoria de Hermógenes*: Deus. RJ: BestSeller,2021.
- HERMÓGENES, José. *Saúde Plena*: Yogaterapia. RJ: Nova Era,2005.
- HERMÓGENES, José. *Saúde na terceira idade*. RJ: BestSeller, 2021.
- HERMÓGENES, José. *Sadhana, o caminho interior*. RJ: Nova Era, 1973.
- HERMÓGENES, José. *Setas no Caminho de volta*; sugestões para o filho pródigo. Record/Nova Era, RJ,2001.
- HERMÓGENES, José. *Superação*. RJ: Ed. Nova Era, 2006.
- HERMÓGENES, José. *Yoga para nervosos*. 48 ed. RJ: BestSeller, 2013.
- HERMÓGENES, José. *Yoga, paz com a vida*. Ed: Record, 1978.
- HERMÓGENES, José. *Yoga: um caminho para Deus*. RJ: BestSeller,2021.
- IYENGAR, B.K.S. *Luz na Vida*: a Jornada da ioga para a totalidade, a paz interior e a liberdade suprema. São Paulo, Summus, 2007.
- JUNG, C. G. “Yoga and the West”. In: *Psychology and the East*. New York: Routledge, 2008
- JUNG, C. G. *Memórias, sonhos e reflexões*. 35 ed. RJ: Nova Fronteira,2021.
- LOUNDO, Dilip. *Razão com Sabor de Mel*: Ensaios de Filosofia Indiana. Campinas: Editora PHI , 2022.
- LOUNDO, Dilip. *A praia dos mundos sem fim*: Brasil, Índia e a poética do encontro. Campinas:Editora PHI, 2023.
- MUNIZ, Concília Cléria Ferreira. *Tantra e Hatha Yoga no Brasil: histórias de vida. Tese de Doutorado*. João Pessoa, UFPB, 2021.
- RABELLO, Ernesto Grillo. *Cultivar uma prática de si no contemporâneo*: Yoga, um ethos. Vitória. UFES,2017.
- SAID, Eduard, W. *Orientalismo*: O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo, Companhia das Letras,2007.

SANCHES, Raphael Lugo. *Curar o corpo, salvar a alma: as representações do Yoga no Brasil*. Dourados, MS, UFGD, 2014.

SANCHES, Raphael Lugo. *A construção do santo: Swami Vivekananda e sua experiência no Ocidente (1893-1897)*. Mariana, UFOP, 2021.

SIEGEL, Pamela e BASTOS, Carolina, L. G. Barreto. *Yoga: um objeto de fronteira? Interface, Comunicação, Saúde e Educação*. Laboratório de Práticas Alternativas, Complementares e Integrativas em Saúde, Departamento de saúde coletiva, Faculdade de Ciências Médicas, Unicamp, SP, 2020.

SIMÕES, R. *Yoga Malandro*. Editora Dialética, 2020.

SIMÕES, R. *Filosofia da Religião: uma análise sobre os vários estudos da prática religiosa do Yoga*. *Dissertação de Mestrado*. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião. PUC, SP.

SINGLETON, Mark. *Yoga Body: the origins of modern posture practice*. NY, Oxford University Press.

ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. São Paulo: Palas Athenas, 2003.

OS ARCANOS MAIORES DO TAROT E SUAS POSSÍVEIS CORRELAÇÕES COM OS DEUSES HINDU

Kaique Aparecido Gonçalves e Silva¹

Resumo: O presente trabalho busca apresentar possíveis correlações que se estabelecem na própria esfera do inconsciente entre três Arcanos Maiores do Tarot de Thoth com três Deuses do panteão Hindu. O Tarot de *Thoth* foi criado e concluído com plena parceria entre a artista e pintora Lady Frieda Harris e Edward Alexander Crowley – *the lady and the beast*, no ano de 1943. Como norte deste trabalho nos aportaremos em Jung (1987) com sua teoria sobre os arquétipos do inconsciente coletivo, e na tese de Cavalcanti (2022) para estabelecermos um diálogo acerca deste universo que é o Tarot. Em seguida como método comparativo apresentaremos três possíveis associações entre três Arcanos Maiores do baralho de Thoth, a vigésima primeira carta – O Universo, cujo nome se explica em si mesmo, contudo, nas entrelinhas da carta pode-se compreender a partir da dançarina que dança no vácuo cósmico uma relação com Shiva, que é aquele em quem o Universo reside e dorme e, após sua destruição, ele está renascendo. Shiva que é capaz de contagiar tudo o que está em sua volta. Outro ponto de intersecção que abordaremos é a décima terceira carta – A Morte, este Arcano Maior, dialoga em vários pontos com a Deusa Kali. A palavra ‘Kali’ vem da conhecida palavra Kala, tempo. Por fim, apresentaremos a relação entre Agni o Deus do fogo com o Trunfo Maior – O Sol, este que representa a ideia mais elevada do Caminho do intelecto humano, a razão, o fogo da Sabedoria, poderia num nível arquetípico ser associado com Agni o sustentador do espírito cósmico que tudo permeia.

Palavras-chave: Tarot; Deuses Hindus; Arquétipos; Crowley; Arcanos Maiores.

Introdução

O que é conhecido hoje como Tarot não se compara com a origem do próprio baralho em séculos passados. O baralho mais antigo data do período Ayyûbid ano de 1173-1250. Tal origem se encontra envolvida sob mistérios e incertezas, contudo se atribuí, inicialmente, ao norte da África na região do Egito. Essa possível origem das cartas Mamlûk é colocada como o princípio das cartas do Tarot. Todavia, de acordo com Cavalcanti (2022) há, “uma teoria de que o Tarô fora criado pelos Mamelucos que dominaram o Egito entre os séculos XIII a XVI, fazendo comércio com o Sul da Europa, difundindo o jogo de cartas na cultura europeia” (p. 30). A partir do que diz Cavalcanti, podemos pensar que o Tarot possa ter surgido no Egito.

Por outro lado, o que temos como certeza entra consonância com Aranha (2010, p. 1): “o Tarô é um baralho de cartas de origem misteriosa e desconhecida.

¹ Graduado e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia – UFU; graduando em Ciências das Religiões – UFPB. Doutorando no programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões – UFPB.

Sabe-se que sua existência é de no mínimo seis séculos.” No crivo de Cousté a invenção do tarot não se separa da história dos “jogos de cartas” (CAUSTÉ, 1978, p. 24). Por conseguinte, aponta-se que o tarot teve seu surgimento na Itália nas regiões de Bolonha, Ferrara e Milão no século XV. Possivelmente os Mamelucos “talvez as tenham levado à Europa, onde servem de base à criação dos primeiros Tarocchi ou Tarô, que eram cartas com pinturas representando o cotidiano das nobres famílias do Norte da Itália” (CAVALCANTI, 2022, p. 30). Sua composição de 78 lâminas se divide em 22 Arcanos Maiores e 56 arcanos menores.

Por certo, a história cronológica sobre a origem do Tarot encontra-se aqui introduzida. Nesse sentido, se faz necessário apresentar a proposta do nosso trabalho; nosso principal objetivo se encontra em comparar e analisar o campo mítico-arquetípico entre três Arcanos Maiores do baralho de Thoth criado por Edward Alexander Crowley (1875-1947). Temos por escolha três Trunfos Maiores: a décima terceira carta – Morte; a décima nona carta – o Sol; e a vigésima carta – O Universo. A origem deste baralho acontece por volta do ano de 1943/44, com o nome de *Livro de Thot*, foi denominado em razão do Deus da sabedoria e das fórmulas mágicas do antigo Egito. As cartas foram pintadas pela artista Lady Frieda Harris (1877-1962).

Buscamos uma aproximação entre a dimensão do significado consciente das cartas com o fenômeno místico da Deusa – Kali – e dos Deuses – Agni e Shiva – respectivamente, todas divindades de grande importância no panteão da tradição que se convencionou chamar de Hinduísmo². Como fundamento para nossa análise comparativa pautaremos nossa argumentação na Psicologia Analítica de Carl Gustav

² Tal termo, utilizado para definir um vasto conjunto de tradições religiosas que se desenvolvem no subcontinente indiano e adjacências, é por sua vez uma criação a posteriori, cunhado pelos próprios britânicos em seu processo de chegada à Índia como nos lembra Gavin Flood (2014, pp. 26). Segundo o autor, originalmente o termo remetia a geografia persa do século XVI, na qual Al Hind (os Hindus) eram os povos que viviam a leste do rio Indo. É essencialmente um termo que se origina para designar as populações não muçulmanas e que viviam naquela região. Foram os Britânicos, que no fim do século XVIII já lançavam suas bases na região, os responsáveis pela propagação do termo “hind”, que na forma de Hindoo que se expande no vocabulário colonialista britânico para todos os indivíduos do subcontinente indiano que não fossem muçulmanos, sikhs, jainistas ou cristãos. Num processo histórico muito interessante que ocorre nas décadas seguintes, o próprio conceito de hinduísmo – da forma como foi cunhado pelos colonizadores, passa a ser utilizado pelos próprios indianos para se auto identificar, cultural e religiosamente, e passa a se constituir como parte central de um complexo processo de construção de sua identidade nacional. Tal processo, em meados do século XX, iria culminar em sua libertação do jugo colonial britânico (GNERRE 2021, *apud* FLOOD, 2014).

Jung; uma vez que, sua contribuição é um mergulho em profundas camadas da psique. Logo, tais camadas do:

Inconsciente – inconsciente pessoal – fervem emoções sufocadas, desejos, conflitos reprimidos e nos seus estratos mais profundos... existem disposições funcionais herdadas inerentes à própria estrutura psíquica, matrizes onde tomam forma representações correspondentes e experiências primordiais da humanidade revividas sob aspectos diferentes pelo homem de todos os tempos (JUNG, 1984, p. 139).

Jung vê na meta da Yoga, o Samadhi, um estado psicológico em que o eu se acha praticamente dissolvido e, portanto, um estado inconsciente, ou ainda um estado de identificação com o inconsciente e assim salienta a contradição existente no pensamento oriental em enxergar neste um estado de consciência. Ainda sobre isto ele diz, “Mesmo que eu diga “Conheço-me a mim próprio”, restará um eu infinitesimal – o eu cognoscente – que sempre se distingue de mim mesmo”. Além disto ele exclui no pensamento ocidental as características qualitativas das classificações dos estágios de consciência que são empregados na filosofia da Yoga.

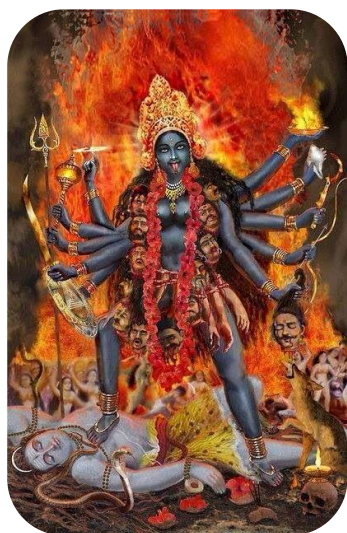
Para Jung o importante é a dinâmica existente entre consciente e inconsciente no entanto, concorda com a importância de uma aproximação com o inconsciente, pois esta é também uma tarefa da psicologia. “O inconsciente é a raiz de todas as experiências da unidade (dharma-kaya); é a matriz de todas as formas arquetípicas os naturais (sambhoga-kaya); e a “conditio sine qua non” do mundo das manifestações exteriores (nirmana-kaya)” (p. 20).

Assim, poderemos acessar a dimensão da essência do símbolo que guarda a chave dos três Arcanos Maiores supracitados, tal percurso seguirá a trilha emergente dos arquétipos manifestados no inconsciente coletivo, no plano onírico, na mitologia Hindu, com imagens dos três arcanos em paralelo com as imagens da Deusa Kali, Agni e Shiva. Almejamos alcançar os possíveis desdobramentos que um fenômeno pode produzir no campo místico, conduzir tal associação com auxílio do método analítico comparativo, para tanto, nos permite navegar no grande oceano do inconsciente coletivo.

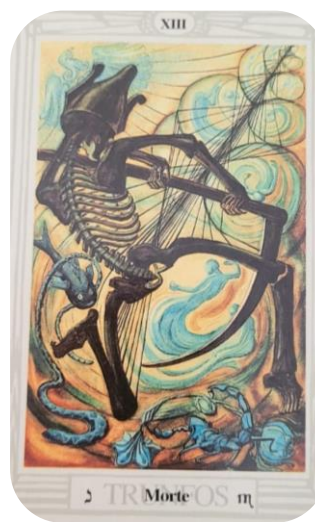
Com essa teoria de Jung nortearemos com segurança o percurso que este trabalho seguirá, tais comparações são inicialmente complexas e ousadas pois o baralho e oráculo de Thoth pertence a um panteão distante e diferente da cosmogonia Hindu. Como possibilidade de diálogo, nosso trabalho se sustenta no

campo analítico do inconsciente para realizar uma parametrização com auxílio da teoria junguiana, nossas premissas serão apresentadas nos três tópicos a seguir. Com isso, teremos estabelecido uma análise comparativa entre um oráculo com uma cultura mística milenar.

1. Kali e suas correlações com a Morte



Deusa Kali



Arcano Maior – Morte

Fonte: <https://br.pinterest.com/shilpigupta06/makali/>

Dentro dessas camadas do inconsciente pessoal de cada sujeito, encontra-se aquilo que o guarda e provoca o grande paradigma do ser humano, a morte. Morrer é para muitos o maior medo, pode-se considerar que a representação do Arcano Maior – a Morte encontra-se no plano da consciência como um convite a confrontar a-si-mesmo a partir da própria finitude. Já no campo místico este Arcano Maior poderia ser uma extensão de Kali Deusa feminina do princípio “renovador e da destruição” (Saraswati, 2006, p. 171).

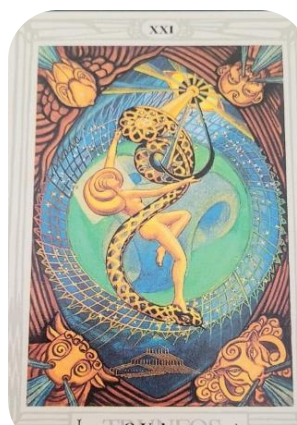
Apresentamos como possível caminho que permite nossa associação entre Kali com Arcano Morte, o mistério que ambos encerram em-si-próprios, isto é, enquanto a Deusa é vista como “uma transformação ou uma forma que se desenvolveu a partir de alguma das divindades dos Vedas citada nos Brahmanas e Upanishads” (P. C. Jain; Dr. Daljeet, 2009). O trunfo maior nos apresenta também um mistério: aquele que o conhece tem em suas mãos um poder que poderia ser usado para qualquer coisa. Logo, o vigésimo quarto caminho “é a inteligência imaginativa,

assim chamada porque confere uma semelhança a todas as similitudes que são criadas de maneira similar a seus harmoniosos aprimoramentos” (Wang, 1983, p. 207). Ambos se apresentam ao inconsciente coletivo como uma possível representação e figuração do mundo externo, da cultura e da cosmovisão como representantes da vida e da morte, assim eles são entendidos como formas arquetípicas “dominantes”, ou seja, enquanto “dominadores, os deuses, isto é, configurações das leis dominantes e dos princípios que se repetem com regularidade à medida que se sucedem as figurações, as quais são continuamente revividas pela alma” (Jung, 1987, p. 86). Kali representa tanto o começo quanto a Morte representa o fim.

2. Shiva e o Universo



Deus Shiva



Arcano Maior – O Universo

Fonte: <https://www.altoastral.com.br/mundo-mistico/magia-hindu-para-superar-o-odio-e-dissipar-raiva-com-shiva-nataraja/>

Shiva é conhecido como o senhor do “tríplice tempo”, em outras palavras, ele é tanto o passado, presente quanto o futuro. Shiva se apresenta sob variadas posições, ora está em posição meditativa, ora está pronto para o ataque, ora encontra-se dançando assim como mostra a imagem acima. Segundo a tradição, as danças de Shiva somam 108. Sua correlação com o Trunfo Maior o Universo se apresenta por intermédio de sua dança Nadanta:

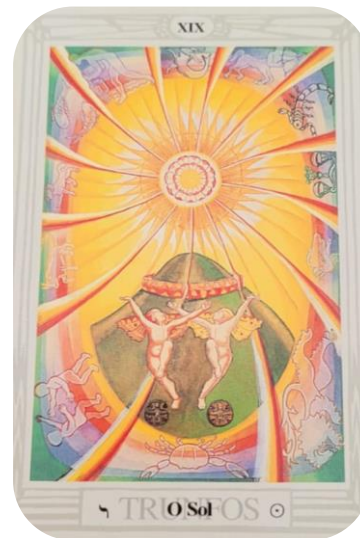
Shiva cria e destrói o Universo. Essa dança simboliza a atividade divina como fonte responsável pelo dinamismo no universo, expressa as funções de criação cósmica, preservação, destruição, dissolução do véu da ignorância e a libertação desse ciclo interminável (Samsara) (SARASWATI, 2006, p. 148).

Esse rompimento do Samsara acontece pela vontade de Shiva, quanto por intermédio da ordem e do caos, assim podemos pensar que a associação do Arcano Maior com o Deus acontece no campo mítico, o interminável e infinito vácuo Universal, onde vemos na carta acima uma bailarina que dança no vazio do cosmo. O trigésimo segundo caminho é o “caminho da inteligência administrativa, sendo assim denominado porque dirige e associa em todas as suas operações os setes planetas, mesmo estando todos eles no seu devido curso” (Wang, 1983, p. 167). A carta do Universo simboliza um caminho no qual os componentes do plano Universal tornam-se manifestos no campo mítico da cosmovisão Hindu, onde Shiva encontra-se inserido como representante do infinito tempo. Nesse sentido, o símbolo é posto por Jung como “imagens significativas”. Elas surgem quando “algo exterior é associado com um conteúdo espiritual, um significado ou um sentido (Jung, 2016, p. 22). Entende-se que os símbolos não são signos visíveis de uma realidade que está vista como um fragmento que está contido em algo maior, o Universo.

3. Agni e o Arcano Maior Sol



Deus Agni



Arcano Maior – O Sol

Fonte: <https://segredosdomundo.r7.com/agni-deus/>

Chegamos, então, na análise do fenômeno, tomemos Agni e sua forma arquetípica: ele enquanto sacralidade do fogo tem como uma representação da Grande chama viva, assim como também é “tido como nascendo do céu, de onde desce sob a forma de relâmpago [...] Agni é identificado ao fogo primordial que mora no coração de todos os seres” (SARASWATI, 2006, p. 72). Mesmo que essa narrativa

mítica esteja posta dentro de uma cosmologia, pode-se identificar por ela que a formação do arquétipo acontece e transcende o tempo, assim o sol é representado em várias culturas. Logo, o “Trigésimo Caminho é a inteligência Dedutiva” (WANG, 1983, p. 177) nasce não só como um arquetípico, ele também é um planeta cuja essência subsiste e mantém a vida. Todavia, Jung, nos diz sobre que o arquétipo representa o inconsciente coletivo através dos conteúdos do:

Inconsciente coletivo, estamos tratando de tipos arcaicos – ou melhor – primordiais, isto é, de imagens universais que existiram desde os tempos mais remotos[...] Na realidade, eles não são mais conteúdos do inconsciente, pois já se transformaram em fórmulas conscientes transmitidas segundo a tradição, geralmente sob forma de ensinamentos esotéricos (JUNG, 2000, p. 17).

Pode-se pensar a partir da citação que a relação estabelecida entre o Deus Agni com o arquétipo do Sol, que é representado no trunfo maior do Tarot, acontece mediante as imagens universais que estão enraizadas no entendimento e subconsciente de cada cultura e civilização. Ou seja, nossa comparação analítica encontrou e apresentou uma possível conexão entre a cosmovisão hindu com a cosmovisão egípcia. Tal afirmação permite aproximações da divindade Agni com o Sol, melhor dito, a décima nona carta do tarot pode ser vista e interpretada também como sendo o Deus do Fogo Hindu.

Considerações finais

Em suma, nosso trabalho buscou estabelecer possíveis correlações entre os Arcanos Maiores do baralho de Thoth, a Morte, o Universo e o Sol com Kali, Shiva e Agni respectivamente. Encontramos sustentáculo na teoria analítica de Jung, cujo princípio do inconsciente coletivo mais o uso dos símbolos formaram nossa base para que pudéssemos parametrizar tais associações entre as culturas. Podemos inferir que as relações arquetípicas existem entre as divindades com os Trunfos maiores. Encontramos também semelhança entre Shiva e a bailarina que dança livremente na carta o Universo. Assim como também encontramos relação entre o fenômeno do Fogo primordial de Agni com a “consciência Dedutiva” do arcano maior – o Sol.

Assim a manifestação da subjetividade pode ser expressa com auxílio de símbolos, deste modo camadas profundas do espírito do ser humano pode ser ativada não apenas com a devoção aos deuses e deusas. É possível de ser acessado

através do Tarot, cada Arcano Maior encerra em-si-próprio os símbolos do micro e as chaves de acesso ao macrocosmo. “Além disso qualquer arquétipo torna-se consciente a partir do momento em que é representado” (JUNG, 1984, p. 454-455). Por consequência disso, os três Arcanos mencionados neste trabalho, a partir de sua própria representação podem sim, vir a representar Kali, Shiva e Agni como um único espírito que se ramifica em vários fragmentos.

Referências

ARANHA, Roberta Heinemann de Souza. Os arcanos maiores do Tarô e a pintura simbolista do séc. XIX: uma visão interpretativa da correlação arquetípica. 2010. 139 f. *Dissertação* (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Artes da UNICAMP, Campinas-SP, 2010. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/284920>. Acesso em: 08 set. 2023.

CAVALCANTI, Fernanda Pinheiro. O tarô como prática integrativa e a extrassensorialidade no jogo: analisando discursos de tarólogos e consultentes. 2022. 183 f. *Tese* – Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB, João Pessoa – PB, 2022. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/24166>. Acesso em: 08 set. 2023.

COUSTÉ, A. *Tarô ou a Máquina de Imaginar*. Trad. Ana Cristina César. 4. ed. São Paulo: Ground, 1978.

JUNG, Carl Gustav. *A Dinâmica do Inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 1984.

JUNG, C. G. *Psicologia do inconsciente*. Trad. Maria Luiza Appy. Petrópolis: Vozes, 1987.

JUNG, C. G. *Os Arquétipos e o Inconsciente coletivo*. Trad. Maria Luiza Appy, Dora Mariana R. Ferreira da Silva. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

JUNG, C. G. *et al. O homem e seus símbolos*. Concepção e organização Carl G. Jung. (Trad. Maria Lúcia Pinho). 3. ed. Rio de Janeiro-RJ: Harper Collins Brasil, 2016.

P. C. Jain; Dr. Daljeet. *Kali: The Most Powerful Cosmic Female*. Article of the Month February 2009, Disponível em: Exotic India, http://www.exoticindia.com/article/goddess_kali. Acesso em: 17 set. 2023

LOUIS, Anthony. *O livro completo do tarô: um guia prático de referências cruzadas com a cabala, numerologia, psicologia jungiana, história, origens, os vários tipos de tarô e muito mais*. (Tradução Marcelo Brandão Cipolla). São Paulo: Pensamento, 2019.

SANTA ROSA JÚNIOR, C. A. R. *Cartas Marcadas: Multimodalidade discursiva e Transitividade em baralhos de tarô*. 2010. 121f. Mestrado em Letras Instituição de

Ensino: Universidade Federal de Pernambuco, Recife-PE. Biblioteca Depositária:
Biblioteca Central da UFPE. Disponível em:
https://repositorio.ufpe.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/7673/arquivo454_1.pdf?sequence=1&isAllowed=y Acesso em: 8 set. 2023.

SARASWATI, Aghorananda. *Mitologia Hindu*. São Paulo: Madras, 2006.

WANG. R. *O tarô cabalístico*: Um manual de Filosofia Mística. São Paulo: Pensamento, 1983.

RĀDHĀ – O CENTRO DEVOCIONAL DO VAIṢNAVISMO BENGALI

Romero Bittencourt e Carvalho¹

Resumo: Nesta comunicação, apresento o culto à Deusa Rādhārāṇī como algo proeminente no Vaiṣnavismo Gauḍīya, a partir dos tratados do século XV sobre *bhakti-yoga*. Antes desta literatura de *bhakti*, Rādhārāṇī já era mencionada em livros sagrados do Vaiṣnavismo hindu e já possuía um culto na linha Vaiṣnava do mestre Nimbārka Ācārya. Porém, o seu papel como Divindade Suprema ficaria mais evidente após este período chamado de Renascimento de Bhakti, com algumas outras escolas filosóficas enfatizando Rādhā como a Realidade Última. Apresentaremos um histórico do culto e uma análise sobre os principais aspectos atribuídos a Rādhārāṇī, apresentada como a epítome de todo o amor possível por Deus e tida como a própria manifestação pessoal do amor divino, Deusa Suprema e primordial. Teremos como base principal os textos sagrados da tradição e comentários de teólogos, mestres e estudiosos.

Palavra-chave: Hinduísmo; Vaishnavismo; Bhakti; Radharani; Krishna.

Introdução

Entre as várias tradições e práticas que constituem o que chamamos hoje de Hinduísmo, uma das mais difundidas e antigas é o Vaiṣnavismo, que apresenta ricas teologias e hermenêuticas sobre o Divino e as possibilidades de relacionamento com Ele. Em seu teísmo devocional, o Vaiṣnavismo é definido por Chari como:

[...] um sistema monoteísta que se baseia na teoria de que Viṣṇu é a Realidade última, a Deidade suprema (*paratattva*) e idêntico ao Brahman das Upaniṣads. Ele acredita que a adoração exclusiva e devotada de Viṣṇu levará à obtenção da meta espiritual mais elevada. E também enfatiza a observância de uma forma de vida ética e religiosa com o propósito da realização de Viṣṇu (Srinivasa Chari, 2005, p. XXXVI).

Como em outras tradições do Hinduísmo, o Vaiṣnavismo possui suas *sampradāyas* – escolas filosóficas e teológicas –, que apresentam conclusões razoavelmente distintas em relação a algumas escrituras sagradas. Entre estas escolas, temos a Vaiṣnava Gauḍīya, que recebe este nome por ser proveniente da Gauḍadeśa – Bengala. Estabelecida por Caitanya Mahāprabhu (1486-1534), historicamente ela se associa com a escola filosófica Vaiṣnava do mestre “Mādhva e

¹ Doutorando e Mestre em Ciências da Religião pela PUC-MG, ambos sob orientação do prof. Roberlei Panasiewicz, com pesquisas dedicadas ao diálogo entre o Hinduísmo e o Cristianismo. Formado em Comunicação Social, com pós-graduação em Jornalismo Cultural pelo UNI-BH.

recebe, desse modo, o nome de Mādhva-Gauḍīya Sampradāya. Mas devido a certas divergências filosóficas com o Madhvismo, deve ser considerada uma escola independente” (VALERA, 2015, p. 28). Nesta tradição Vaiṣṇava da Bengala, um dos conceitos-chave é o entendimento de Kṛṣṇa como o aspecto pessoal supremo, íntimo e original do Divino, a “Personalidade Suprema da Divindade”, que se manifesta ainda em várias encarnações divinas como aspectos de Viṣṇu.

A escola filosófica do Vaiṣṇavismo Gauḍīya de Caitanya Mahāprabhu foi a responsável, inclusive, por fazer uma profunda sistematização do processo de *bhakti-yoga*, o *yoga* da devoção. O caminho (*mārga*) da devoção não era uma novidade neste período histórico do século XIV, mas ele foi teorizado e ganhou metodologia e literatura próprias pelos discípulos de Caitanya Mahāprabhu, conhecidos como os Seis Gosvāmīs², e outros santos e teólogos proeminentes. Na sistematização de *bhakti*, Rūpa Gosvāmī, um dos seis *gosvāmīs* discípulos de Caitanya Mahāprabhu, definiu em seu *Bhakti-rasāmṛta-sindhu* (3.1-5), com base nos clássicos *Nāṭyaśāstra* e *Bhāgavata Purāṇa*, as cinco possibilidades de relacionamento com Kṛṣṇa: neutralidade, servidão, amizade, amor parental e amor conjugal (VALERA, 2015, p. 87). Estas cinco possibilidades são chamadas de *rasa*. Entre elas, o “amor conjugal”, ou *mādhurya-rasa*, seria a mais íntima, mística e profunda, já que é a relação que as *gopīs* (vaqueiras) exibem com Krishna na região de Vṛndāvana e, em especial, Rādhārāṇī, a suprema *gopī*.

No Vaiṣṇavismo Gauḍīya, a manifestação pessoal de Deus só é completa quando estão juntos a śakti (energia divina) e a śaktimān (fonte da energia divina). A śakti é personificada nas consortes das manifestações divinas (śaktimān). Assim, temos os casais Rādhā e Kṛṣṇa, Lakṣmī e Viṣṇu, Sītā e Rāma, sempre adorados juntos (PRABHUPADA, 1987). Rādhā e Kṛṣṇa são Um, “iguais em identidade”, mas se separam eternamente para desfrutar de aventuras amorosas conjugais (SWAMI, 2005). Rādhārāṇī é o amor interno, a energia de Kṛṣṇa, que é o energético, a fonte desta energia. Mas não há como existir o fogo sem o seu calor, e, portanto, não há Kṛṣṇa sem Rādhā.

² Śrī Rūpa Gosvāmī, Śrī Sanātana Gosvāmī, Śrī Bhaṭṭa Raghunātha, Śrī Jīva Gosvāmī, Śrī Gopāla Bhaṭṭa Gosvāmī e Śrīla Raghunātha dāsa Gosvāmī.

As possíveis origens do culto a Rādhārāṇī

Antes da literatura medieval de *bhakti*, especialmente da escola filosófica Vaiṣṇava Gauḍīya, Rādhā já era mencionada em outros livros mais antigos, como o Padma Purāṇa e o Nārada Pañcarātra. Apesar da dificuldade em datar os livros sagrados hindus, é possível afirmar que uma das mais antigas referências a Rādhārāṇī é no livro de poesias Gāthā Saptaśatī, datado do século II, onde Ela é mencionada com Kṛṣṇa. Apesar das tradições Vaiṣṇavas considerarem que a maioria dos Purāṇas é anterior a este período, isso encontra resistência de alguns historiadores, que tendem a datar o Padma Purāṇa, por exemplo, entre o século IV e XV da Era Atual.

É também anterior o culto a Rādhārāṇī na linha Vaiṣṇava de Nimbārka Ācārya, que foi um dos maiores difusores da adoração a Rādhā e Kṛṣṇa como as Divindades Supremas. Os seguidores de Nimbārka Ācārya, que formam uma das principais *sampradāyas* Vaiṣṇavas, costumam datar a vida de seu mestre em séculos ou até milênios AEC, mas os historiadores apontam para o século XII. Apesar de ter nascido numa família de *brāhmaṇas* no Sul da Índia, Nimbārka viveu a maior parte de sua vida em Mathurā, local onde o Vaiṣṇavismo aponta como o de nascimento de Kṛṣṇa.

Curiosamente, o Bhāgavata Purāṇa³, texto central no Vaiṣṇavismo Gauḍīya, que o considera o ponto máximo de toda a literatura védica⁴, não faz nenhuma menção explícita a Rādhārāṇī, que aparece no texto de forma criptografada, escondida em palavras como “*ārādhitaḥ*”, ou sem a alusão explícita ao seu nome, sendo chamada por “aquela *gopī*”. A tradição justifica essa supressão argumentando que Ela é o mais elevado segredo escritural e mesmo no Bhāgavata Purāṇa só pode ser revelada a partir do serviço em devoção ou, em outras palavras, pela prática do *bhakti-yoga*.

O Gītā Govinda e o erotismo transcendental

Um marco histórico no culto a Rādhārāṇī é o popular poema do santo Jayadeva Gosvāmī, intitulado Gītā Govinda, que data do Século XII. Influenciado por

³ Também chamado reverencialmente de Śrīmad-Bhāgavatam.

⁴ Chamo de Literatura Védica aqui tanto os Śrūtis – que alguns alegam ser o que de fato podemos chamar de védico –, e os Smṛtis.

Nimbārka Ācārya, o poema estabelece um papel central para as atividades amorosas de Rādhā e Kṛṣṇa, com imenso destaque para Rādhārāṇī. O texto, que chegou a ser banido por invasores adeptos de religiões abraâmicas por seu conteúdo erótico, desempenhou (e desempenha) um grande papel na teologia de Rādhā e Kṛṣṇa. Nos versos sobre união, separação e reencontro dos amantes, na expressão de amor e saudade de Rādhā por Kṛṣṇa, o devoto também se vê representado. A todo encontro secreto entre as Divindades, seguirá a separação ao amanhecer e esta ansiedade gerada é um dos pontos centrais do caminho de *bhakti-yoga* no Vaiṣṇavismo Gauḍīya. Como comenta o poeta Rogério Duarte, que fez sua tradução do Gītā Govinda em português:

Por que uma aparentemente singela estória de Amor, sentimental e erótica, constituiria um texto sagrado, reverenciado pelos grandes Gurus e devotos renunciados do culto Vaishnava? [...] Radha, o aspecto feminino da Divindade Suprema, era, num certo sentido, a própria razão de ser de Krishna, impossibilitado de, na solidão, desfrutar da sua própria doçura. Ele se expande na forma de Radha para dar fim ao infinito pesar de não poder sequer compreender, quanto menos amar a si mesmo, como acontece no mito de Narciso. Por mais que fosse belo e divino, somente o Amor de Radha poderia realizá-lo na sua plenitude. Krishna chega quase a invejar esse Amor de sua Amada. [...] Radha termina como vencedora, colocando o Amante, A Suprema Personalidade de Deus, sob seus pés. A devoção de Radha demonstra também a superioridade do Amor a todas as regras morais e religiosas (DUARTE, 2011, p. 17).

Duarte comenta sobre as regras morais e religiosas porque, na mitologia, Rādhā é uma mulher casada, que deixa seu marido para os encontros secretos com Kṛṣṇa. Este encontro é a aspiração máxima do devoto *vaiṣṇava*, como discorre Gavin Flood:

O foco central do Gaudiya Vaishnavismo é o amor entre Radha e Krishna, um amor que possui um conteúdo altamente erótico, ainda que se trate de um erotismo de caráter transcendente, e não mundano. Com efeito, para os Gaudiya Vaishnavas, a libertação é a experiência constante e extática, num corpo espiritual aprimorado, dos jogos de amor divino (lila) entre Radha e Krishna (FLOOD, 2014, p. 188-187).

Apesar de não mencioná-la diretamente, o Bhāgavata Purāṇa também é rico em descrever as aventuras amorosas entre Rādhā e Kṛṣṇa. Poetas como Vidyāpati e Caṇḍīdāsa também expressaram estes êxtases amorosos, e Rūpa Gosvāmī escreveu

peças teatrais⁵ baseadas nas relações de Kṛṣṇa com Rādhā e as *gopīs*. Já outras tradições, como a Rādhā Vallābha Sampradāya, fundada por Hith Harivaṃśa Mahāprabhu (1473-1552), enfatiza Rādhā como a Realidade Última, superior a Kṛṣṇa em todos os aspectos. Este culto integralmente centrado em Rādhā é presente quase que exclusivamente na cidade sagrada de Vṛndāvana, ponto central da devoção a Rādhā e Kṛṣṇa, e tem como principal literatura o Hita-Caurāsī, conjunto de 84 versos em glorificação a Rādhārāṇī, escrito pelo mestre fundador. Outro foco de devoção popular a Rādhā é a vila de Barsana, também chamada Varsana, tida como o local de nascimento da Deusa.

Radharani como centro devocional do Vaiṣṇavismo bengali

Se o Vaiṣṇavismo bengali tem no desenvolvimento de um relacionamento amoroso com Kṛṣṇa a sua meta suprema, Rādhārāṇī naturalmente se torna o exemplo máximo. Assim, Ela é apresentada como a epítome de todo o amor possível por Kṛṣṇa, tida como a própria manifestação pessoal do amor divino (*mahābhāva*). Simultaneamente, Rādhā é o lado feminino de Deus, Deusa primordial, a *hlādinī-śakti*, origem das demais *śaktis* (deusas, neste contexto). Como expressa o mestre *vaiṣṇava* Kṛṣṇadāsa Kavirāja Gosvāmī em seu Caitanya-caritāmṛta, uma das principais hagiografias de Caitanya Mahāprabhu:

O Senhor Kṛṣṇa encanta o mundo, mas Śrī Rādhā encanta até mesmo Kṛṣṇa. Assim, Ela é a Deusa Suprema de tudo. Os dois não são diferentes, como evidenciam as escrituras reveladas. E, ao mesmo tempo, são unos, assim como o almíscar e sua essência são inseparáveis, ou como o fogo e seu calor não são diferentes. Enfim, Rādhā e Kṛṣṇa são um, embora tenham aceitado duas formas para desfrutarem de um relacionamento (*Caitanya-caritamṛta, Adilila 4.95-98*).

Vários são os textos que glorificam Rādhārāṇī colocando-A como igual ou até superior a Kṛṣṇa⁶. Knapp argumenta que “Sem Radha, não há sentido para Krishna e, sem Krishna, não há sentido para Radha. Por causa disso, na tradição Vaishnava, sempre se oferece respeitos primeiramente à energia interna do Senhor na forma de Radha. [...] assim, são referidos como Radh-Krishna”(KNAPP, 2019, p. 188),

⁵ *Vidagdha-mādhava* and *Lalita-mādhava*.

⁶ “A Deusa Transcendental Śrīmatī Rādhārāṇī é a contraparte direta do Senhor Sri Kṛṣṇa. Ela é figura central para todas as deusas da fortuna. Ela possui toda a atratividade para atrair a toda-atrativa Personalidade de Deus. Ela é a potência interna primordial do Senhor” (Bṛihad-Gautamiya-tantra).

lembrando do importante papel que Rādhārāṇī desempenha como mediadora da relação com Krishna. Uma parte central da tradição Vaiṣṇava Gauḍīya é a meditação mântica, com destaque para o famoso Mahā-mantra Hare Kṛṣṇa, um dos epicentros desta liturgia diária.

Radha é conhecida como mãe Hara, que, no vocativo dentro do mantra, se torna Hare. Ao cantar Hare Krishna, portanto, estamos nos dirigindo primeiramente à potência interna do Senhor e solicitando a Radha que bondosamente nos ocupe a serviço do Senhor Krishna. [...] É por meio de Radha que o sujeito obtém mais facilmente Krishna (KNAPP, 2019, p. 189).

Desta forma, Rādhārāṇī se torna o centro devocional de todo o Vaiṣṇavismo Gauḍīya, seja como objeto final da devoção, modelo de amor ou mediadora. Um “detalhe” da tradição é que o mestre Caitanya Mahāprabhu é considerado pelos seus devotos como uma encarnação de Kṛṣṇa e Rādhārāṇī combinados no mesmo corpo. Porém, o estado de espírito dele é o de Rādhārāṇī, o que justificaria os êxtases devocionais exibidos por Caitanya com um intenso sentimento de separação por Kṛṣṇa.

Se a teologia não bastasse, como comenta Kripal (1998), na devoção popular, os devotos e devotas tendem a inclinar a balança de poder em direção a Rādhā, consorte e também a conquistadora de Kṛṣṇa.

Conclusão

Stephen Rosen comenta que:

Vaishnavas veem a Deusa Suprema como Radha ou Lakshmi, as consortes de Krishna e Vishnu, respectivamente. Sita, também, uma manifestação da Suprema deidade feminina. Por isso, o Vaishnavismo vê a si mesmo como não sexista, com um tratamento equitativo entre as formas masculinas e femininas da Divindade. Em algumas tradições Vaishnavas, na verdade, o divino feminino é mais exaltado que sua contraparte masculina. Neste sentido, o Vaishnavismo frequentemente se considera uma forma de Shaktismo no qual os poderes femininos ‘superiores’ recebem o que lhes é devido (ROSEN, 2006, p. 163).

A exaltação do lado feminino da divindade⁷ destacada por Rosen é facilmente verificável nos textos sagrados e comentários de mestres e teólogos da tradição.

⁷ Ainda que isso não implique necessariamente numa posição social igualitária das mulheres em muitas destas *sampradāyas*. Esta é uma válida discussão, que, infelizmente, não pode ser desenvolvida adequadamente no curto espaço da comunicação.

Rādhārāṇī representa um ideal de amor e abnegação buscado por homens e mulheres *vaiṣṇavas*, sendo cultuada em templos de Rādhā-Kṛṣṇa em todo o mundo.

Curiosamente, Rādhārāṇī não apresenta uma insígnia particular facilmente identificável como outras deusas hindus⁸. A sua insígnia é a presença do próprio Kṛṣṇa ao seu lado direito. Teologicamente, isso simboliza o domínio amoroso Dele sobre Ele. Assim, Ela raramente é retratada sozinha, pois quase que invariavelmente ostenta a sua impossível separação de Kṛṣṇa como trunfo maior. Desta forma, para a tradição Vaiṣṇava Gauḍīya, o amor de Rādhārāṇī e o romance entre o Casal Divino é o centro de toda a manifestação espiritual. Como colocado na boca do próprio Kṛṣṇa por Kṛṣṇadāsa Kavirāja, “o amor de Rādhārāṇī é meu *guru*, e Eu sou Seu discípulo” (Caitanya-caritamṛta Adi-lila 4.124).

Referências

BHAGAVATA-PURANA – Texto em sânscrito e tradução em inglês de PRABHUPADA, 1995.

CARVALHO, Romero Bittencourt e. Dharma e Libertação. Correlações entre o conceito de Dharma na Teologia Vaiṣṇava Gauḍīya e Libertação na Teologia Latino-americana. *Dissertação de mestrado apresentada na PUC-MG*, sob orientação do Dr. Roberlei Panasiewicz. Belo Horizonte, 2020.

CHARI, S. M. *The philosophy of the Bhagavad gita: A Study based on the evaluation of the commentaries of Śankara, Ramanuja and Madhva*. Foreword by M.Srivatsankacharya. Nova Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 2005.

DUARTE, Rogério. *O Gitagovinda de Jayadeva*. A cantiga do Negro Amor. Salvador, RDG, 2011.

FLOOD, Gavin. *Uma introdução ao Hinduísmo*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2014.

KERR, Ana Carolina; CARVALHO, Romero Bittencourt e. O fenômeno místico do sankīrtana enquanto singularidade da experiência religiosa de bhakti-yoga. *Sacrilegens*, [S. l.], v. 18, n. 2, p. p. 83–107, 2022. DOI: 10.34019/2237-6151.2021.v18.36071. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/36071>. Acesso em: 19 out. 2023.

⁸ Por exemplo, Lakṣmī possui como insígnias básicas o pote de ouro, moedas e flores de lótus. Sarasvatī é sempre representada com as escrituras védicas, a *vinā* e o rosário (*japa-mala*). Kālī é facilmente identificável pelo colar de crânios, a saia de braços decepados e a língua pra fora da boca. Todas as deusas possuem suas insígnias que as distinguem. Rādhārāṇī não carrega uma flauta ou uma pena de pavão, como Kṛṣṇa, mas pode ser identificada por estar ao lado Dele.

KNAPP, Stephen. *O coração do Hinduísmo: o caminho oriental para a liberdade, o autoconhecimento e a iluminação*. Pindamonhangaba: Coletivo Editorial, 2019.

KRIPAL, Jeffrey J. "Review of Devī: Goddesses of India". *Journal of the American Academy of Religion*. 66 (1): 176-179, 1998.

ROSEN, Steven J. *Essential Hinduism*. Westport: Prager Publishers, 2006.

PRABHUPADA, A.C. *Bhaktivedanta Swami*. Srimad Bhagavatam. 19 Volumes, São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 1995.

SRI CAITANYA-CARITAMRTA – Texto em bengali com tradução para o inglês de PRABHUPADA, 1987.

SWAMI, Chandramukha. *Quem é a mocinha que está com Krishna?* Teresópolis: Vraja Produções, 2005.

VALERA, Lucio. *Mística devocional (Bhakti) como experiência estética (Rasa): Um estudo do Bhakti-rasamrta-sindhu de Rupa Goswami*. Tese de doutorado apresentada na UFJF sob a orientação do prof. Dr. Dilip Loundo. Juiz de Fora, 2015.